

Sônia Cristina Hamid

Entre a Guerra e o Gênero:
Memória e Identidade de Mulheres Palestinas em Brasília

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dra. Ellen F. Woortmann



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Março de 2007

Sônia Cristina Hamid

Entre a Guerra e o Gênero:

Memória e Identidade de Mulheres Palestinas em Brasília

Aprovada em 09 de março de 2007.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Ellen Woortmann (UnB)
(Presidente)

Profa. Dra. Lia Zanotta Machado (UnB)
(Examinadora)

Profa. Dra. Cláudia Voigt Espínola (UFSC)
(Examinadora)

A Dona Amina e Seu Fawzi, dedico.

Agradecimentos

Agradecer, em grande medida, é lembrar... Por isso, lembro e agradeço...

Às mulheres palestinas entrevistadas que me abriram suas casas e, assim, me proporcionaram uma experiência marcada por grandes aprendizados.

À minha orientadora Ellen Woortmann, pelas disciplinas cursadas e pelo apoio, paciência e leitura atenta!

Aos professores do DAN que foram fundamentais em minha formação: Lia Zanotta, Trajano Filho, Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Carla Teixeira e Rita Segato.

À Rosa e Adriana pelo apoio constante durante esses dois anos.

A CAPES, pelo suporte financeiro que permitiu a realização do mestrado.

À minha família. Aos meus irmãos Nagi e Jad por acreditarem no meu potencial. Ao meu pai, por sempre ter me colocado desafios que me fizeram crescer. E, principalmente, a minha mãe querida, pelo amor desmedido, pela paciência e por me apoiar nos meus projetos!

À querida Leila Chalub, por ter me apresentado à antropologia de um jeito tão sedutor.

Aos meus amigos de sempre e para sempre que estiveram próximos de mim lembrando-me que havia vida para além da antropologia: Lorena, Luana, Ismael, Silvinha, Tannetti, Aline, Carol, Thuiana e, em especial, à Jaqueline.

À minha linda amiga Cristina Ordonhes, por ter estado tão presente nesses dois anos, fazendo desse período mais rico, engraçado e humano. Sem teu apoio tudo teria sido muito mais complicado! Você mereceria um livro, mas essas três linhas são de coração.

Ao nosso grupo fictício de gênero e violência Florbela Espanca: Roderlei, Moisés, Priscila e Anna Lúcia. Muito obrigada por terem feito desse mestrado mais instigante, divertido e transformador! Nossas conversas também estão traduzidas no corpo deste trabalho!

Aos amigos queridos do mestrado: João Marcelo, Di Deus, Marcel, Rosana, Mariana e Sílvia pelas discussões enriquecedoras que iam do Departamento à mesa de bar; e também pela amizade!

A todos os Katakumbeiros, em especial, a Carlos Alexandre, Cristina, Márcia, Luís, Odilon, Ricardo e Luís Guilherme!

E, finalmente, a André, por ter feito desse período mais leve, menos solitário e, por isso mesmo, possível!

Resumo

Esta dissertação tem como principal objetivo perceber como mulheres palestinas – imigrantes e a primeira geração de descendentes nascidas no Brasil – constroem suas identidades em Brasília. Para tanto, a análise das memórias foi o meio privilegiado para a compreensão desses elementos estruturantes em suas construções identitárias. Em grande medida, percebeu-se que o conflito entre Israel e Palestina e as proscricções e prescrições quanto ao gênero são os aspectos centrais, embora não exclusivos, para a conformação de uma auto-identificação como "palestina", "refugiada", "árabe" ou mesmo "brasileira" entre essas mulheres. É importante ressaltar que os elementos acionados e reforçados pelas palestinas não se devem a aspectos constitutivos de uma "cultura árabe", mas a construções que se desenvolvem em confrontos com alteridades específicas que despertam para distintas representações.

Palavras-chave: Memória, Identidade, Mulheres palestinas.

Abstract

The main objective of the present dissertation is to perceive how Palestinian women-immigrants and the first generation of descents born in Brazil – construct their identities in Brasilia. In order to do that, the analysis of memories was the privileged instrument to comprehend these structuring elements in their identitarian constructions. In a lot of ways, we perceive that the conflict between Israel and Palestine as well as the prescriptions and proscriptions of gender are the main aspects, even though they are not the only ones, to conform a self-identification as "Palestinian", "refugee", "Arab" or even "Brazilian" among those women. It is important to underline that the elements actioned and reinforced by the Palestinian women are not due to constitutive aspects of an "Arab culture". On the contrary, these constructions are built during the processes of confrontations between specific alterities, which awake to different representations.

Key words: Memory; Identity; Palestinian Women.

Sumário

Agradecimentos	
Resumo/Abstract	
Introdução	01
Capítulo I – Memória, Identidade e Gênero: aproximações teóricas para a compreensão de mulheres palestinas em Brasília	17
1.1 Memória e Identidade	18
1.2 Gênero	30
Capítulo II – A Imigração Árabe no Brasil	36
2.1 Sírios e Libaneses no Brasil	38
2.2 Segunda Fase do Processo Migratório: Imigração Palestina	51
2.2.2 A “Causa Palestina”	53
2.2.2 <i>Palestinos no Brasil: memórias desde Brasília</i>	63
2.3 Palestinos em Brasília	69
Capítulo III – As Imigrantes	74
3.1 Memórias Refugiadas	76
3.2 Família, Honra e Gênero	94
3.2.1 “Porque homem é homem e mulher é mulher”	109
3.2.2 <i>A religião Islâmica: das vestes às práticas religiosas</i>	113
3.2.3 “Quero que meus filhos sigam os costumes e as tradições de lá!”	119
Capítulo IV – As Descendentes	124
4.1 “Aí eu digo: não, sou brasileira!”	127
4.2 “Eu sou Palestina!”	141
Considerações Finais	150
Referências Bibliográficas	157
Anexos	

– Introdução –

“Olha, eu vim ao Brasil em 1968. Na realidade, nada estava programado pra gente vir ao Brasil. (...) Mas como se sabe, a guerra de 1967 foi muito violenta, aí então todos os palestinos começaram a emigrar do país, sair, vindo para América Latina, Europa, até para os Estados Unidos, para os outros países árabes também. Na época, eu tava com sete anos de idade. Eu havia estudado a 1º série do colegial. Eu consegui até me alfabetizar em árabe. (...) Depois estudei aqui no Brasil. Fui criada sempre dentro daqueles limites e a conservação e a observância dos nossos costumes e tradições palestinos. Inclusive até hoje eu não perdi a língua”. (Nágile, refugiada palestina, 06/11/2006)

“Mas é uma coisa, assim, as mulheres de lá (Palestina) tiveram essa criação. Então pra elas isso é normal. Tanto é que elas falam das que são muito liberais. Elas não vêem, assim, uma liberdade: ‘ah, vou me livrar!’. Não, pra elas isso é certo: ‘não, a mulher tem que seguir o homem!’. Então eu vejo, assim, que pra lá isso é certo, mas pra cá, não dá pra exigir que os filhos tenham a mesma coisa, porque houve uma mistura de culturas, é mais complicado”. (Arij, descendente palestina, 07/05/2006)

Esta dissertação trata de trajetórias, memórias e construções identitárias de mulheres palestinas num contexto Ocidental. Mais especificamente, o objetivo deste trabalho é perceber como mulheres palestinas, tanto imigrantes quanto a primeira geração de descendentes nascidas no Brasil, percebem a si mesmas e aos outros, definindo, assim, quem são, o que fazem e o que esperam para o futuro. Para a compreensão de como constroem suas identidades em Brasília, a linha teórica e o recurso metodológico utilizados para a análise partem dos estudos de Halbwachs (1990) sobre a *memória*. Para o autor, este é um fenômeno social submetido a flutuações e mudanças, que possibilita um sentido de continuidade e coerência no tempo, permitindo ao sujeito uma representação de si. Assim,

para entender as diferenças e semelhanças nas identidades assumidas foi necessário perceber as distintas trajetórias, tempos, histórias ou, mais precisamente, as memórias...

A imigração palestina para o Brasil é considerada um fenômeno recente. Com efeito, tal processo teve seu início na década de 1950 devido aos mesmos motivos sócio-econômicos e político-religiosos que estiveram presentes na imigração de sírios e libaneses do fim do século XIX e durante o século XX. No caso palestino, o projeto sionista judeu principiado já no fim do século XIX, o processo de colonização britânica iniciado em 1918, e, principalmente, a criação do Estado de Israel em 1947 provocaram mudanças na estrutura sócio-econômica e política da região, levando milhares de pessoas a migrarem em busca de melhores condições de trabalho ou mesmo a saírem como refugiados devido à ocupação de suas terras pelos judeus durante os conflitos existentes.

No Brasil, na década de 1950, os homens palestinos, em sua maioria provenientes da região da Cisjordânia, começaram a migrar, principalmente para São Paulo, com o objetivo de melhorar a situação sócio-econômica de seus familiares e voltar para a terra natal. A atividade de “mascate”, já assumida por sírios e libaneses outrora, foi o meio ocupacional escolhido para inserção na sociedade brasileira. Em Brasília, tal processo teve seu início antes mesmo da inauguração da capital, aproximadamente em 1958, quando já foi criada a Sociedade Árabe Palestina de Brasília. Atualmente, o representante de tal instituição informou existir cerca de 2000 palestinos vivendo na capital, entre imigrantes e descendentes, sendo quase a metade constituída de mulheres. Os dados do IBGE e da Polícia Federal ou não informam acerca do número de palestinos no Brasil e em Brasília ou trazem números bastante questionados pela comunidade pela sua inexpressividade. Em parte, esta falta de precisão nos dados quantitativos se explica pelo fato de muitos imigrantes terem saído de suas cidades, na década de 1950, com passaporte jordaniano ou de outros países árabes, tendo em vista a nova divisão de fronteiras e configuração de poder ocorridos após o conflito de 1948.

Tal exposição torna-se importante para entender a forma como as mulheres se inserem nesse processo. As palestinas, enfoque de pesquisa desta dissertação, não emigraram sozinhas, mas foram *migradas* por seus maridos ou familiares que, em sua maioria, já viviam como imigrantes em território nacional. Nesse sentido, vale estabelecer os dois principais contextos encontrados, no decorrer do trabalho de campo, que determinaram suas vindas. O primeiro caso, comum entre outros grupos de imigrantes – japoneses, alemães e árabes em geral – é o casamento. Uma vez instalados no Brasil e tendo vivenciado um processo de ascensão econômica, muitos homens decidiram por se

estabelecer “definitivamente” no país, buscando, então, constituir família no local. Os homens casados, assim, buscaram suas esposas e filhos e aqueles que eram solteiros, muitas vezes, voltaram para a Palestina para o casamento com primas ou membros da comunidade. Desta forma, neste caso, a vinda destas mulheres para o Brasil se deu pela necessidade de acompanharem seus maridos.

O segundo caso encontrado nas justificativas para a vinda das mulheres foi a guerra entre judeus e palestinos. Os imigrantes que se estabeleceram no Brasil entre as décadas de 1950 e 1960, ao saberem que suas cidades haviam sido ocupadas pelos israelenses no conflito conhecido como Guerra dos Seis Dias, ocorrido em 1967, e temerosos pela “segurança” (física e moral) dos parentes, decidiram trazê-los para o país, se instalando “definitivamente” por aqui. Interessante será notar que essas esposas ou filhas se identificarão no Brasil como “refugiadas” de guerra, percebendo os conflitos e a ocupação judia como os fatores determinantes de suas vindas.

Considerando tais contextos de deslocamentos, nesta dissertação, foram entrevistadas seis imigrantes, sendo que três delas foram migradas pelo casamento e as outras três justificam suas vindas devido mesmo à Guerra dos Seis Dias. Enquanto as primeiras vivenciaram a imigração como uma escolha feita no momento em que decidiram se casar, se estabelecendo já adultas no Brasil, as últimas percebem suas vindas como uma condição do conflito, se instalando no país ainda crianças, com idades de 7, 8 e 13 anos.

Nesse contexto, será mostrado como as diferentes formas do deslocamento irão culminar em distintas percepções ou específicos processos de *construção da memória* em relação ao conflito Israel e Palestina e como os interesses existentes atualmente pela criação de um Estado Palestino também influenciam na necessidade de reforçar uma identidade palestina no Brasil. A questão da guerra, assim, apesar de se configurar como elemento importante na memória para ambos os grupos de mulheres, é trazida de forma particular, com diferentes ênfases e preocupações relacionadas com experiências passadas e com o contexto presente.

Da mesma forma, será mostrado que as diferentes experiências vivenciadas em relação ao que elas denominam “cultura árabe” (tendo em vista que as que migraram pelo casamento foram socializadas a partir das práticas e valores da terra de origem e as “refugiadas” tiveram seus processos de socialização em parte entre dois “universos culturais”) irão também influenciar em suas percepções acerca da sociedade brasileira e na maneira de lidar com os princípios de sua realidade sócio-cultural de origem. Contudo, apesar de algumas divergências, como se poderá perceber mais adiante, ambos os grupos

se consideram provenientes de uma “cultura árabe”, afirmando seguir suas idéias e valores. Nesse contexto, será exposto como no Brasil, para ambos os grupos, as prescrições e proscricões quanto às relações de gênero são os elementos mais fortemente acionados para uma diferenciação em relação à sociedade de acolhida e estipulação do que significa pertencer a uma “cultura árabe”. Assim é que conceitos como “família”, “honra”, “casamento”, “amor”, “homem” e “mulher” serão explicitados para se compreender esse processo de diferenciação e as “redes de significados” que dão sentido às suas experiências e formas de interpretação.

Entendendo que as experiências das que migraram pelo casamento e das que se percebem “refugiadas” são particulares, apresentando especificidades nas memórias e formas de construção identitária, também foi dada uma atenção especial às memórias das descendentes, sendo este termo utilizado para designar as filhas de palestinos nascidas no Brasil. Assim, tentou-se, também por meio de entrevistas realizadas com seis descendentes, entender como elas, socializadas a partir de dois “universos culturais” considerados distintos, classificam a si mesmas e aos outros, além da forma como significam os valores e práticas culturais. Aqui, mais uma vez, o campo de análise foi variado quanto às idades e status civil (casadas e solteiras) das entrevistadas, sendo elementos considerados na pesquisa.

Vale ressaltar, assim, que tanto no grupo das que vieram pelo casamento como naquele das “refugiadas”, e também no das descendentes, foi observada a questão das diferentes *gerações* existentes. Tal fator influencia em diferentes percepções e memórias acerca da realidade já que dizem respeito, como Bourdieu (2003) já atentava, a diferentes *habitus* adquiridos de acordo com as condições de existência próprios de um período.

O título deste trabalho “Entre a Guerra e o Gênero”, tenta, em alguma medida, condensar, assim, os dois temas principais na configuração identitária dessas mulheres. O conflito entre Israel e Palestina e as prescrições e proscricões quanto ao gênero são os elementos centrais, embora não exclusivos, para a conformação de uma identidade “palestina”, “árabe” ou, ainda, como se verá entre as descendentes, “brasileira”.

Para que se entenda melhor quem são essas mulheres e como seu deu o processo de articulação para o desenvolvimento das entrevistas, irei detalhar minha forma de inserção no campo, mencionando as facilidades e dificuldades encontradas no processo.

A passagem trazida pela antropóloga de ascendência palestina Lila Abu-Lughod (1988) acerca de sua experiência de dois anos com os beduínos no Egito traduz bem algumas das sensações que experimentei em campo.

“The problem was that I had presented myself and was perceived as the daughter of an Arab and a Muslim. Yet (...) I had been born and raised in the U.S, was in numerous ways culturally more American than Arab, and I was not religious. Both factors, that I was a woman and that I was of Arab descent, had consequences for the sort of research I could do and the types of relationships I could establish in the field. (...) I was in the peculiar situation of being neither completely a cultural insider, nor a total outsider. As an Arab-American, I was in an ambiguous position that, as I will show, had both advantages and awkward disadvantages”. (Abu-Lughod, 1988:140-141)

Embora o conteúdo e a qualidade da experiência durante o processo de investigação tenham sido fortemente distintos, com a antropóloga mencionada compartilho o fato de também ser filha de árabe-palestinos, de ter me apresentado com tal identidade para meus interlocutores e de estar numa posição ambígua que, como bem mostrou a autora, possui vantagens e desvantagens no campo.

A imigração de meus pais é um exemplo clássico de como se deu a imigração árabe ou palestina no Brasil. Proveniente de uma cidade próxima à Ramallah na Cisjordânia, meu pai imigrou para São Paulo no final dos anos de 1950 com vistas a melhorar a situação sócio-econômica familiar. Em 1961 mudou-se para Brasília, tendo em vista as notícias que chegavam acerca da possibilidade de ascensão na nova capital, estabelecendo-se como “mascate” e, logo em seguida, como dono de comércio. Ao decidir se instalar definitivamente em Brasília, retornou à Palestina, onde se casou com minha mãe, também sua prima. No Brasil, eles tiveram três filhos, entre os quais me incluo.

Embora eu tenha pai e mãe palestinos muçulmanos não posso dizer que tive uma socialização marcada fortemente pelos ambientes e costumes árabes. Meus pais não tinham o hábito de se encontrar com palestinos na Sociedade Palestina, não freqüentavam a Mesquita, tampouco tinham parentes na capital que pudessem fortalecer o sentimento de identidade de grupo, estando nossa socialização “árabe” restrita à esfera dos valores familiares. Contudo, nesse âmbito, a identidade árabe-palestina e a auto-identificação religiosa como muçulmanos era requerida aos filhos, havendo especificação dos comportamentos e valores que deveríamos assumir.

Assim, embora não tenha aprendido árabe com os meus pais e nunca tenha freqüentado mesquitas e seguido práticas islâmicas, naturalizei em mim quais eram os comportamentos desejados, os valores requeridos e as expectativas quanto ao nosso futuro.

A entrada no campo, desta forma, não seria uma iniciação num lugar totalmente novo, mas tampouco se daria numa esfera que eu dominava e convivia.

Ao ingressar no mestrado em antropologia, tinha o interesse de estudar como mulheres árabes muçulmanas se percebiam numa realidade ocidental. Se, em alguma medida, a escolha do tema estava relacionada à minha própria trajetória e biografia, além do interesse que começou a despontar na graduação devido aos estudos de gênero, por um outro lado, não posso deixar de mencionar que o período (que segue até hoje) estava marcado por um forte discurso, presente nos livros, filmes, telejornais, acerca do mundo árabe ou, mais precisamente, de “um mundo árabe *à la* ocidente” marcado pelo terrorismo, fundamentalismo religioso e submissão feminina; levando-me a intensificar tal interesse.

Said (1990), nesse sentido, explica como desde o século XVIII tem havido *um comércio considerável, totalmente disciplinado – talvez até regulado* – (1990:15) de idéias acerca do Oriente. Tal criação do Oriente pelo Ocidente, denominado “orientalismo” pelo autor, também teria se derivado da proximidade que se deu entre a Inglaterra e França com o Oriente a partir do século XIX e, também dos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial, em que as grandes potências passaram, assim, a dominar e definir tal representação. Nesse contexto, o “orientalismo” compreenderia tanto a oposição estabelecida entre “Oriente” e “Ocidente”, na qual um funcionaria como espelho do outro, quanto um “discurso” que *define, opina e negocia* o Oriente, *dominando-o e colonizando-o* (1990:15). Tal discurso, ainda, seria reforçado e ressignificado a cada evento que ocorresse entre as grandes potências e os países orientais. Dentre os eventos ocorridos nas duas últimas décadas destacam-se a Guerra do Golfo ocorrida em 1990, os ataques às Torres Gêmeas Americanas, conhecido como o *11 de setembro* em 2001, e a invasão do Afeganistão para a derrubada do regime Talibã em 2002.

Tal contexto de representações esteve presente não só motivando minha escolha pelo tema das mulheres como também se apresentou constantemente nos depoimentos dos entrevistados, seja na forma de receio e cautela ao dar informações e falar dos conflitos cotidianos ocorridos na esfera doméstica de forma a não revelar as fissuras existentes no grupo, seja por meio de “contradiscursos” que visavam responder aos “discursos” empreendidos pelo Ocidente. Tal questão será melhor apreendida à medida que mostrar minha inserção no campo e apontar, ao longo da dissertação, os momentos em que tal apreensão de algum modo estiveram presentes.

Ao buscar estabelecer aproximações com o tema já no segundo semestre do Mestrado, iniciei uma tentativa de inserção no grupo pela Mesquita, assistindo às aulas de

religião que eram oferecidas aos sábados e acompanhando as orações de sexta-feira, às 13hs, considerado o dia sagrado dos muçulmanos¹. Como não conhecia os membros da comunidade, a Mesquita, como templo sagrado dos árabes muçulmanos, me parecia uma boa forma de inserção e apreensão dos significados do grupo. Nesse contexto, a forma escolhida para minha apresentação foi exatamente a de pesquisadora “filha de palestinos muçulmanos”, de forma que eles não me tomassem como mais uma “curiosa” ou uma suposta “jornalista interesseira” disposta a corroborar com a imagem exotizada e negativa do Oriente e da religião. Tal forma de inserção, contudo, trouxe-me vantagens e desvantagens.

Se esta condição, por um lado, fez com que o Sheer da Mesquita declarasse que quando soube que era filha de árabes teve mais vontade de me ajudar, dando-me informações para o trabalho (havia aí também a expectativa de que eu assumisse um certo “contradiscurso” dos árabes em minha pesquisa), por outro ele também esperava uma “resposta” ou um “contra-favor” de minha parte. Interessado a respeito do afastamento de meus pais do universo religioso, esperava que minha família e eu voltássemos a nos interessar pela religião, oferecendo-se mesmo para estabelecer uma visita à minha casa, embora eu deixasse claro que este não era meu interesse com a pesquisa. Nos diálogos informais, ainda, tal representante revelou ter cuidado ao conceder entrevistas aos que lhes pediam, pois muitas informações dadas por ele, em outros momentos, haviam sido deturpadas, distanciando-se do sentido desejado. Aquela mesquita, segundo ele, mais do que outras do país, era bastante visada por repórteres do Brasil, tendo em vista que se tratava de uma das maiores da América Latina.

Seu receio e apreensão quanto às informações são justificados pelo momento histórico relatado. Não se queria correr o risco, assim, de alimentar e legitimar por meio das explicações uma visão exotizada do oriente e da religião. Por outro lado, a possibilidade de me fornecer informações requeria uma resposta de minha parte, assim como uma *dádiva* requer uma *contra-dádiva*, garantindo mesmo que as informações seriam utilizadas de acordo com interesses do grupo, já que requeridas por uma pesquisadora que estaria “retornando” ao Islã.

¹ A religião islâmica (submissão a Deus) surgiu entre 570 e 632 d.C, a partir das revelações do Profeta Maomé. Nesse contexto, o templo sagrado dos muçulmanos é a Mesquita. O Sheer, cujo significado em árabe corresponde ao “mais velho da tribo” também é o nome dado ao pesquisador do Islã. Este costuma coordenar as orações na Mesquita. A maioria dos palestinos de Brasília segue a religião islâmica. As entrevistadas interpeladas eram todas muçulmanas. Para mais informações acerca do Islamismo, ver: CAMPOS, Arminda Eugênia e BARTOLDO JR, Roberto. **Islã: O credo é a conduta**. Rio de Janeiro: Imago Ed.: ISER, 1990.

Percebendo as dificuldades de tal contexto, busquei outras frentes, embora continuasse assistindo a algumas orações durante as sextas-feiras, e tentando me aproximar das palestinas que freqüentavam esse espaço. Foi mesmo na mesquita que consegui uma entrevista com uma descendente de palestinos freqüentadora assídua do local. Contudo, ela não soube me indicar outras pessoas com as quais eu pudesse conversar, pois afirmava não ter tantos amigos palestinos em Brasília, já que era proveniente de Anápolis – Goiás. Na Mesquita, ainda, acompanhei algumas das atividades do mês de Ramadã, mês de jejum dos muçulmanos, ocorrido no período de 23/09/2006 a 22/10/2006. Dentre as atividades acompanhadas estavam: orações de sexta-feira; quebra de jejum na mesquita (jantar coletivo) e a festa do fim do Ramadã (Eid-ul-Fitr). Assim, embora continuasse freqüentando o espaço em momentos rituais importantes para a comunidade islâmica, não acompanhei sua dinâmica cotidianamente e, tampouco, parti dela para o conhecimento dos palestinos da pesquisa.

O outro caminho adotado foi, em grande medida, profícuo. Por meio de uma colega de meu irmão que era descendente palestina, pude conhecer e entrevistar alguns de seus familiares, que me renderam sete entrevistas: cinco imigrantes (três refugiadas e duas migradas pelo casamento) e duas descendentes. Com tal grupo, a pesquisa foi tomando forma, pois passava a conhecer as semelhanças e particularidades de grupos específicos: refugiadas, migradas pelo casamento, descendentes solteiras e casadas. Nesse sentido, as entrevistas ocorreram seguindo as indicações da última pessoa interpelada, ocorrendo dentro do mesmo círculo de uma família extensa. Entre as imigrantes, a relação de parentesco era de “primas” de 1º ou 2º grau, e todas eram provenientes da mesma cidade – Safah.

Em geral, as entrevistas ocorreram nas casas das mulheres e em horários previamente combinados com elas. Realizadas no período da manhã ou da tarde, em nenhuma das ocasiões seus maridos estavam presentes nos encontros, ocorrendo, apenas e às vezes, sob a presença de filhos pequenos. Com algumas dessas palestinas, desenvolvi uma relação de afinidade, em que as mesmas me ligavam sempre que sabiam de encontros da comunidade como, por exemplo, o almoço ocorrido na Sociedade Palestina de Brasília para reeleição do presidente da instituição no dia 23/07/2006, a Manifestação diante da Embaixada dos Estados Unidos contra o apoio à invasão do Líbano por Israel em 27/07/2006 e a Comemoração do dia em Solidariedade ao Povo Palestino ocorrido anualmente no dia 29/11.

Tal grupo de mulheres, assim, era proveniente de famílias fortemente engajadas na questão Palestina e na organização de trabalhos desta comunidade. Algumas das mulheres entrevistadas, como as “refugiadas” Suheim e Malak, eram mesmo referências de pessoas que haviam vivenciado a experiência da guerra, que entendiam da causa palestina, e que contribuíam na organização das atividades do grupo. Em grande medida eram membros de sua família extensa os responsáveis pela representação e organização das atividades da Sociedade Árabe Palestina de Brasília.

Contudo, mais do que preocupada com as dinâmicas da comunidade, meu objetivo em campo era analisar como as mulheres se percebiam e se articulavam com as mesmas e qual era a importância destes elementos e instituições em suas formas de apreensão. Assim, com o tempo, minha presença nos eventos da Sociedade Palestina de Brasília, sendo estes encontros ou manifestações, ou mesmo na Mesquita, era para perceber como as mulheres se expressavam, se comportavam e atribuíam significados sobre tais momentos.

Além dessas palestinas de Safah com as quais pude desenvolver entrevistas, também busquei outras frentes à medida que surgiam dificuldades de encontrar pessoas que se disponibilizavam a fornecer entrevistas. Tal busca acabou se tornando positiva para a pesquisa, pois também conhecia mulheres que não possuíam um envolvimento tão grande com as dinâmicas da comunidade. Assim é que, por meio de um conhecido de meu pai, também palestino, entrevistei duas de suas filhas, com as quais lembrava já ter estabelecido poucos contatos na minha infância. Além delas, também entrevistei uma descendente moradora de Brasília que havia conhecido no Fórum Social Mundial ocorrido no Rio Grande do Sul em 2005, justamente em uma tenda de exposição de fotos e produtos palestinos. Além dessas descendentes, também desenvolvi uma entrevista com minha mãe, pois não sendo proveniente de Safah, poderia enriquecer as informações coletadas com as imigrantes de tal localidade, apontando para as especificidades e semelhanças de percepção de ambos os meios. Em resumo, entre imigrantes e descendentes, consegui entrevistar pessoas ou famílias provenientes de Safah, Deir Balut, Ramallah, Bira, Betônia e Singer, todas na Cisjordânia.

Com isso, estavam traçadas as 12 entrevistas realizadas com as imigrantes e descendentes palestinas em campo. Além delas, é importante esclarecer que, visando obter informações adicionais sobre a comunidade, também entrevistei o presidente da Sociedade Palestina de Brasília e o sheer da mesquita, totalizando, assim, 14 entrevistas. Estas foram todas gravadas, excetuando a do sheer (que pediu que somente anotasse as informações); e, posteriormente, transcritas.

Nos encontros e entrevistas com as mulheres segui me apresentando como pesquisadora filha de árabes palestinos. Em grande medida, isso possibilitou que elas me convidassem para suas casas sem grandes receios e que se sentissem à vontade para expor muitos de seus conflitos vivenciados, seus segredos e também suas opiniões acerca de seus valores e aqueles da sociedade de acolhida. Nesse sentido, primeiramente, ser uma mulher exerceu um papel fundamental no tipo de informação e de proximidade ocorridos em campo. Uma expressão bastante utilizada por elas “homem é homem e mulher é mulher” traduz, em parte, uma concepção de mundo que prevê uma separação e diferenciação entre espaços e papéis masculinos e femininos. Vista, antes de tudo, como mulher, eu poderia, estar em seus espaços, compartilhar de suas conversas e ouvir aquelas informações consideradas próprias do domínio feminino, que dificilmente ocorreriam diante da presença masculina.

Revelar-me uma descendente de palestinos, além disso, soava, muitas vezes, para as mulheres, uma forma de apresentar-me como igual, ou seja, alguém que conheceria a maioria dos valores e práticas que ali eram expressos. Assim, em vários momentos quando fazia perguntas sobre festas, valores e representações, elas diziam “ah, você sabe como é!”, “ah, você sabe como é família árabe, né?!”. Se em muitas oportunidades retrucava “não, não sei muito bem, você poderia me explicar?!”, em outros, ouvindo as gravações, me dei conta de que a “familiaridade” que sentia e as “naturalizações” próprias de alguém que vivencia determinada realidade me levaram a não perguntar detalhes e pedir esclarecimentos sobre algumas das explicações fornecidas. Tratava-se de um difícil exercício de *estranhamento do familiar* que me esforçava para desenvolver em campo, de forma a não naturalizar as idéias e os comportamentos nas relações mais cotidianas.

Apresentar-me, ainda, como uma descendente de palestinos, levava a uma pressuposição por parte delas que, em alguma medida, me incomodava na pesquisa: o sentimento de que eu compartilhava e concordava com todos os valores e práticas que elas adotavam. Nesse sentido, principalmente pelas imigrantes, eu não era vista como uma brasileira que adotava valores ocidentais ou que pudesse não compartilhar de alguns princípios árabes, mas sim “uma igual”, com quem poderiam contar e se revelarem. Nesse contexto, não seguindo muitos dos valores esperados pelo grupo e receosa de que a exposição destes pudesse prejudicar a possibilidade de um diálogo mais profícuo, não trazia muitos detalhes a respeito de minha vida pessoal ou respondia superficialmente quando me perguntavam a respeito dos meus projetos para o futuro (principalmente no que dizia respeito à sexualidade, casamento, desejo de continuar a tradição etc). O incômodo

existente era de que não havia uma troca entre pesquisadora e nativas e, ainda, de que as últimas se expressavam acreditando na igualdade de visões de mundo existentes, talvez não se revelando se o contrário ocorresse. Nesse sentido, a antropóloga Abu-Lughod (1988) expressa uma experiência parecida vivida em seu campo:

“More serious were the problem raised by the sense of inauthenticity or hypocrisy I sometimes experienced because I was only partially what and who I said was. What had bothered me most during fieldwork was that I initially felt that my relationship with the people with whom I lived was not symmetrical. (...) Rather, I was asking them to be honest and was trying to find out what their lives were like, but was unwilling to reveal much about myself. (...) I felt compelled to lie to them about some aspects of this life, simply because they could not have helped me judging it and me in their own terms. In that scheme, my reputation as a young woman would have suffered”. (Abu-Lughod, 1988:148)

Sendo vista ainda como descendente de palestinos, havia certa expectativa de que eu falasse na pesquisa não, necessariamente, *dos* palestinos, mas *como* uma palestina, sendo mesmo uma representante e militante da Causa Palestina, em denúncia à ocupação dos judeus. Embora eu esclarecesse sempre que se tratava de uma pesquisa de antropologia em que buscava perceber como as mulheres se identificavam, o que faziam, e quais eram seus projetos, a minha condição de descendente de palestinos muçulmanos trazia consigo um conjunto de representações e expectativas difíceis de serem esclarecidos.

Ao apontar tais impressões, não parto do pressuposto de que as imigrantes deveriam saber exatamente no que consiste meu trabalho. Ao contrário, é o pesquisador que deve esclarecer e mesmo dialogar seus pressupostos de análise. Contudo, no trabalho de campo, lida-se com representações e expectativas que nem sempre podem ser controladas pela pesquisadora. Como mencionado, a minha condição de descendente já trazia um conjunto de representações e expectativas acerca de minhas opiniões e de meu trabalho que não estava ligado a nenhuma explicação ou justificativa minha feita em campo. Nesse contexto, se por um lado não expus elementos da minha vida pessoal que pudessem acarretar indisposições na pesquisa, assim como havia ocorrido na mesquita quando declarei que não tinha interesse de me aproximar da religião, por outro tentei sempre esclarecer quais eram os objetivos existentes na pesquisa.

Esta situação, por sua vez, não ocorreu com as descendentes. Elas não me consideravam totalmente árabe/palestina ou uma representante do grupo. Havia, outrossim, uma relação mais simétrica no que concerne à trocas de experiência e à sensação de que se estava falando com alguém que se conhecia minimamente as opiniões.

Nesse contexto, também é importante considerar que muitas informações foram cedidas sob a condição ou com o aviso dado por mim anteriormente de que os nomes

verdadeiros não seriam revelados, permitindo que elas se expressassem sem o receio de que pessoas conhecidas pudessem ler posteriormente e criticar seus depoimentos. Isso porque tratando, muitas vezes, de elementos concernentes à esfera familiar e privada, qualquer comentário a respeito dos valores ou opiniões de algum membro do grupo poderia trazer conseqüências negativas para a entrevistada.

Em linhas gerais, posso dizer que ser uma pesquisadora mulher filha de palestinos muçulmanos implicou num tipo de interação específica em campo. Nesse sentido, não se trata de apontar que um pesquisador “nativo” tenha, devido à sua biografia, uma maior capacidade de inserção no grupo ou de compreensão das redes de significados que se apresentam. Como um pesquisador não nativo, tive que buscar estabelecer as redes para o conhecimento do grupo e realização das entrevistas. Em larga medida, tal experiência também foi permeada por uma busca pela *familiarização do exótico*, pois como não participei durante minha infância dos eventos da comunidade, tive que apreender os significados atribuídos pelos sujeitos nestas dinâmicas. Por outro lado, como já mencionado, tratou-se, em grande medida, de um exercício de *estranhamento do familiar*, tendo em vista que minha socialização dentro do âmbito familiar naturalizou uma visão de mundo e uma forma de comportamento e expressão que são próprios de um processo de inculcação de determinado grupo.

A minha biografia, em parte, implicou numa abertura pelas mulheres palestinas, uma disposição em me conceder as entrevistas e relatar suas relações cotidianas, seus valores, seus projetos e seus conflitos vivenciados dentro do grupo. Nesse contexto, buscava não me ater somente aos “contradiscursos” prontos acerca dos direitos e deveres de uma mulher muçulmana em abstrato, mas buscava perceber em que medida tais direitos e deveres eram incorporados e negociados em suas relações cotidianas, e quais eram ainda seus incômodos diante dos mesmos². Mernissi (1988:8), socióloga marroquina estudiosa de seu grupo, aponta que existem duas dimensões no processo de auto-identificação que devem ser discriminadas: por um lado, deve-se perceber “what people actually do, the decisions they make, the aspiration they secretly entertain or display through their pattern of consumption” e, por outro, deve-se atentar para os discursos que “they develop about themselves, more specifically the ones they use to articulate their political claims”. Ela esclarece que, considerando o processo de exotização do islã e a necessidade de

² Exponho parte do depoimento da imigrante Nágile, que caracterizo como um “contradiscorso”, na medida em que fala da mulher muçulmana em abstrato: “Olha, a mulher muçulmana, a mulher árabe, ela tem muito mais direito que a mulher nessa parte ocidental. Porque ela tem seus direitos dentro de casa, a obrigação do marido é sustentar. (...) A mulher é super bem protegida”.

manutenção de uma identidade, se desenvolvem “contradiscursos” com vistas a uma diferenciação e proteção em relação à alteridade³.

Minha relação no campo, ao mesmo tempo em que foi marcada por essa abertura pelas mulheres em que revelavam como eram suas relações mais cotidianas, embora “contradiscursos” também estivessem presentes, também foi caracterizada por exigências de contra-dádivas na medida em que desejavam que eu assumisse a causa palestina durante a pesquisa e que, por ser descendente, estivesse concordando com seus valores e idéias em contraposição àqueles da sociedade de acolhida.

O trabalho que se apresenta é, então, o resultado desse contexto, e uma forma de “olhar” e “interpretar” as memórias acerca dessa realidade. Antes de seguir, porém, exponho o perfil de cada entrevistada.

Imigrantes:

Suheim: Emigrou ao Brasil, aos 13 anos de idade, em 1968, após a Guerra dos Seis Dias entre Israel e Palestina devido à ocupação de sua cidade - Safah. Tendo em vista o ocorrido, identifica-se como refugiada. Seu pai, que já havia emigrado ao Brasil em 1960 em busca de melhores condições financeiras, morava em Santa Cruz, RS. No Brasil, ela não voltou a estudar. Casou-se com seu primo paralelo patrilateral aos 25 anos. No Brasil, teve três filhos, dois meninos e uma menina. Mudou-se para Brasília em 1998. Atualmente é dona-de-casa.

Malak: Emigrou ao Brasil em 1968, aos 8 anos de idade, também devido à Guerra dos Seis Dias, quando Safah foi ocupada. Considera-se refugiada. Seu pai já havia emigrado ao Brasil entre 1950 e 1955, e vivia como comerciante em Santa Cruz/RS. Em 1964, ela já havia emigrado com sua mãe ao Brasil, aos 4 anos de idade, retornando à Palestina aos 7 anos. Não ingressou na escola quando chegou ao Brasil, alfabetizando-se aos 15 anos. Casou-se aos 26 anos com seu primo paralelo patrilateral que morava na Palestina. Tem dois filhos (um menino e uma menina). Sempre trabalhou com seu pai e marido no comércio. Mudou-se para Brasília em 1998. Atualmente é estudante universitária de odontologia.

Nágile: Emigrou ao Brasil em 1968, aos 7 anos de idade. Também é proveniente de Safah. Se auto-identifica como refugiada. Seu pai já havia emigrado ao Brasil em 1958 e

³ Considerando o processo de exotização dos árabes e do islã, observa-se certa tendência nos trabalhos acadêmicos desenvolvidos acerca da mulher muçulmana de incorporar acriticamente seus “contradiscursos” sobre os seus direitos sem se atentar para como os mesmos são incorporados e vivenciados nas relações cotidianas. Nesse sentido, enfatiza-se mais a suposta harmonia existente no grupo do que suas fissuras, elementos estes presentes em todas as sociedades.

vivia em Bagé/RS. Ingressou na escola assim que chegou ao Brasil, iniciando em 1979 o curso universitário de farmácia bioquímica. Em 1980, casou-se com seu primo paralelo matrilateral, mudando-se para Brasília e interrompendo seus estudos. Teve cinco filhos (uma menina e quatro meninos). Trabalhou no comércio com seu marido. Formou-se em Direito em 2004.

Sadfe: Emigrou ao Brasil (Brasília) em 1995, aos 17 anos, devido ao casamento com seu primo paralelo patrilateral, que era descendente de palestinos nascido no Brasil. Na Palestina, mais precisamente na cidade de Safah, estava terminando seu Ensino Médio, interrompendo os estudos devido ao casamento. Atualmente tem três filhos (dois meninos e uma menina). É dona-de-casa.

Sara: Emigrou ao Brasil (Brasília) em 1994, aos 15 anos, também devido ao fato de ter se casado com seu primo paralelo patrilateral, sendo este descendente de palestinos nascido no Brasil. Em Safah, cidade onde morava, estava cursando o que corresponde ao ensino médio brasileiro, deixando os estudos devido à emigração. Ela tem três filhos, sendo todos do sexo masculino. No Brasil, tem-se dedicado ao cuidado da casa e dos filhos.

Arife: Emigrou ao Brasil em 1977, aos 23 anos, devido ao casamento. Seu marido, também seu primo de terceiro grau, tendo emigrado em 1957, já vivia como comerciante em Brasília. Ela é proveniente de Deir Balut, cidade próxima à Ramallah. Em sua cidade, estudou somente até o “Ensino Fundamental”. No Brasil, sempre trabalhou com seu marido no comércio. Ela tem três filhos (dois meninos e uma menina).

Descendentes:

Ranan: Filha de imigrantes provenientes de Safah, cuja imigração ocorreu na década de 1950. Nascida em Brasília, tem aproximadamente 30 anos. Casou-se aos 19 anos com seu primo paralelo patrilateral, deixando os estudos na época. Teve dois filhos. Atualmente cursa a Faculdade de Farmácia Bioquímica.

Chahira: Filha de imigrantes provenientes de Safah, cuja emigração se deu em 1960. Nasceu em 1985 no Rio Grande do Sul. Mudou-se para Brasília em 1998. Solteira. Atualmente é estudante universitária de Farmácia.

Nassra: Filha de imigrantes provenientes de Bitônia e Bira cuja imigração se deu em 1950. Nasceu em São Paulo em 1966. Possui curso superior em Farmácia e Mestrado em Saúde Pública. Mudou-se para Brasília há menos de 10 anos devido a um convite de trabalho. É solteira.

Arij: Filha de imigrantes provenientes de Ramallah, cuja imigração se deu em 1960. Nascida em Brasília em 1977. Filha de mãe brasileira. Possui curso superior em Fisioterapia e atualmente possui uma clínica própria. É noiva de um brasileiro.

Samra: Irmã de Arij. Nascida em Brasília em 1970. Formou-se em Direito. É Funcionária Pública. Casou-se aos 30 anos com um brasileiro. Não tem filhos.

Riluy: Filha de imigrantes provenientes de Singer cuja imigração ocorreu na década de 1950. Nascida em Anápolis (Goiás) em 1979. Tem ensino médio completo. Casou-se, aos 18 anos, com um descendente de palestino nascido no Brasil, mudando-se por isso para Brasília. Atualmente tem dois filhos. Trabalha com seu marido no comércio.

Para o alcance dos objetivos propostos, esta dissertação será estruturada da seguinte forma:

No capítulo I serão traçados os pressupostos teóricos que nortearão a análise do campo. Nesse sentido, os conceitos de “memória”, “identidade” e “gênero” serão definidos e relacionados aos “problemas” encontrados no decorrer da investigação.

No capítulo II, tratarei, em linhas gerais, do processo de imigração árabe ao Brasil, desde os sírios e libaneses no final do séc. XIX até a imigração de palestinos para Brasília, mostrando como as mulheres entrevistadas se inserem nesse processo. Nesse contexto, uma descrição mais cuidadosa do processo de criação do Estado de Israel será relatada de forma que o leitor compreenda as identidades de “palestina” e “refugiada” assumidas pelas mulheres.

No capítulo III, tratarei das memórias das imigrantes entrevistadas e os elementos estruturantes em suas construções identitárias. Sendo assim, mostrarei como elas, tendo em vista os diferentes contextos de suas vindas, apresentam distintas memórias em relação ao conflito entre Israel e Palestina além de distintas percepções acerca da sociedade de acolhida. Com isso, tentarei mostrar que memórias são acionadas para dar um sentido de continuidade e coerências às identidades assumidas no presente (refugiada e palestina). Será exposto, ainda, o que elas consideram pertencer a uma “cultura árabe” e como o “gênero” é um dos aspectos cruciais para o estabelecimento de uma identidade étnica caracterizada pelo contraste e oposição em relação à sociedade de acolhida. Para completar, também serão esclarecidas quais são suas percepções acerca do trabalho, estudos, família, amor, casamento, honra além de quais são seus projetos para o futuro.

No capítulo IV, tratarei, finalmente, das memórias das descendentes. Nesse sentido, irei mostrar como elas constroem suas identidades diante de uma socialização em dois

universos culturais tomados como totalmente distintos. O intuito será mostrar que as diferentes escolhas e identidades assumidas por elas no presente (brasileira ou árabe) além de seus projetos para o futuro implicam em específicas organizações e ênfases de aspectos da realidade passada.

– Capítulo I –

Memória, Identidade e Gênero:

aproximações teóricas para a compreensão de mulheres palestinas em Brasília

“Nós não percebemos que somos senão um eco”.
(Halbwachs, A Memória Coletiva)

Ao desenvolver a pesquisa com distintas gerações de mulheres palestinas muçulmanas em Brasília (imigrantes e descendentes) me defrontei com um conjunto de questões teóricas há muito estudadas pela Antropologia. A própria indicação do grupo a ser analisado já me fornecia algumas das variáveis e categorias que deveriam ser abordadas e problematizadas no decorrer da análise: tratavam-se de mulheres provenientes de uma realidade sócio-cultural específica – Palestina – que passavam a viver num contexto ocidental - Brasil, construindo suas identidades, em grande medida, a partir da intersecção de suas lembranças passadas, dos interesses e das relações estabelecidas intra e inter-grupo no presente e dos projetos e planos traçados para o futuro. Assim, para compreender como as palestinas se auto-identificavam e percebiam suas trajetórias e como classificavam os outros que as cercavam, é que temas como “memória”, “identidade” e “gênero” iam, aos poucos, se configurando como algumas das linhas da pesquisa.

As diferentes gerações de palestinas, ao apontarem para formas específicas de se reportar ao passado e de se identificar no presente, mostravam que a *memória* era um dos elementos cruciais para o entendimento de como percebiam os outros e a si mesmas no Brasil. Assim, para compreender como imigrantes e descendentes construía distintamente suas identidades numa realidade ocidental era necessário analisar a forma como elas reconstruíam seus passados e organizavam suas lembranças.

Com isso, o que quero apontar, em grande medida, é que as linhas de pesquisa ou a metodologia foram delineadas na medida em que o campo surgia, exigindo reflexões acerca de conceitos-chave que se apresentavam e eram reforçados ao longo das interações.

Feitas essas considerações, o objetivo deste capítulo será o de traçar os pressupostos teóricos no que diz respeito às variáveis esboçadas acima – memória, identidade e gênero – para a compreensão dos depoimentos desenvolvidos pelas mulheres e da dinâmica de suas interações observadas ao longo do trabalho de campo. Nesse contexto, contudo, o meu intuito não é o de traçar uma análise exaustiva de cada um destes itens ou dos autores que trabalham tais temas, mas somente o de analisar alguns conceitos e idéias centrais desenvolvidos em algumas pesquisas que me servem como ferramentas analíticas para a compreensão do campo.

1.1 Memória e Identidade

“Em todos esses momentos, em todas essas circunstâncias, não posso dizer que estava só, que refletia sozinho, já que em meu pensamento eu me deslocava de um tal grupo para outro (...). Outros homens tiveram essas lembranças em comum comigo. Muito mais, eles me ajudam a lembrá-las: para melhor me recordar eu me volto para eles, adoto momentaneamente seu ponto de vista, entro em seu grupo, do qual continuo a fazer parte, pois sofro ainda seu impulso e encontro em mim muitas das idéias e modo de pensar a que não teria chegado sozinho”.
(Halbwachs, 1990:27)

Para a compreensão do que é a *memória*, tomarei como pressuposto, principalmente, as reflexões assumidas por Maurice Halbwachs em duas obras de peso intituladas “Les Cadres Sociaux de la Mémoire” escrito em 1925 e “A Memória Coletiva” publicada em 1950. Por sua vez, para o estabelecimento de uma relação entre o conceito de memória e o de identidade, partirei, em grande medida, das reflexões efetuadas por Michael Pollak em seus textos “Memória e Identidade Social” e “Memória, Esquecimento e Silêncio”, ambos publicados em 1992. Nesse contexto, ainda que reconhecendo as distintas perspectivas teóricas assumidas pelos autores, me valerei das contribuições trazidas por Velho (1999) para uma reflexão acerca da memória e sua relação com o futuro no texto “Memória, Identidade e Projeto” e do aporte teórico trazido por Bourdieu (1974, 2003), principalmente em seu conceito de “*habitus*”, pois o mesmo permite perceber como as memórias são resultados de um intenso processo de *inculcação* e de *disposições* que são engendradas nos sujeitos, sendo frutos de uma época e de um lugar específicos. Os pensamentos destes autores, ao trazerem conceitos-chave sobre o tema proposto, serão o pano de fundo que nortearão as análises de campo.

Halbwachs em suas duas obras, em contraposição ao pensamento vigente na primeira metade do século XX, em que a memória era vista como algo estritamente individual – Bergson, James Joyce, Marcel Proust, Willian James e Sigmund Freud (Santos, 1998) –, lançou um pensamento inovador para tal período de que a memória é, em grande medida, um fenômeno social, sendo submetida a flutuações, transformações e mudanças. Nesse sentido, ele passou a defender que por mais que pareçam resultados de sentimentos, pensamentos e experiências exclusivamente pessoais, as memórias são perpassadas e marcadas por “quadros sociais” ou por “correntes invisíveis do pensamento” que remetem a uma origem extra-individual e coletiva.

Sob uma forte influência do pensamento de Émile Durkheim, Halbwachs defende que a memória possui uma qualidade intrínseca de *fato social*. Considerando que para o autor de “As Regras do Método Sociológico”, o *fato social* se caracteriza pela “exterioridade”, “generalidade” e “coercitividade”, a memória individual estaria, em alguma medida, marcada por tais características⁴.

Assim é que Halbwachs defende que os indivíduos se lembram porque fazem parte de grupos ou já estiveram com eles, estando o esquecimento ou a lembrança atrelada à permanência numa comunidade, à sua ligação afetiva com seus membros e à referência em quadros espaço/temporais. Mesmo em momentos em que o indivíduo se encontra só e permanece com as lembranças, o autor aponta, como está claro nesta epígrafe, que não se pode dizer que ele estava completamente sozinho, pois guardava dentro de si outros grupos ou “quadros sociais” que o ajudavam a construir suas recordações. Sendo assim, a memória do indivíduo estaria fortemente relacionada aos grupos dos quais fez parte como a família, a classe social, a escola, a igreja, a profissão; enfim seus mais distintos grupos de convívio. Como enfatiza em sua obra “A Memória Coletiva”,

“Se esta análise estiver correta, o resultado para onde nos conduz permitiria talvez responder a objeção mais séria e, aliás, a mais natural a que nos expomos quando pretendemos que só temos capacidade de nos lembrar quando nos colocamos no ponto de vista de um ou mais grupos e de nos situar novamente em uma ou mais correntes do pensamento coletivo” (Halbwachs, 1990:36)

Nesse contexto, Halbwachs não deixa de considerar que aquele que se lembra não é o grupo, mas o indivíduo, havendo diferenças entre os sujeitos nas formas de se remeter ao passado e rememorar. Contudo, a memória individual poderia ser encarada, segundo seu entendimento, como “um ponto de vista” acerca da memória coletiva.

⁴ Neste parágrafo, refiro-me à obra: DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

“No mais, se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, e que se apóiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. *Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda conforme as relações que mantenho com outros meios.* Não é de admirar que, do instrumento comum, nem todos aproveitam do mesmo modo. Todavia, quando tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social”. (Halbwachs, 1990:51, grifos meus)

Sepúlveda dos Santos (1998), ao desenvolver uma análise das obras de Halbwachs, enfatiza que o autor não busca apontar que a memória coletiva se impõe aos indivíduos arbitrariamente ou que os “quadros sociais” são um somatório de representações individuais. De acordo com sua interpretação, apesar da concretude e objetividade atribuída aos “quadros sociais”, a memória não pode ser considerada o ponto de partida, porque ela nunca parte do vazio; a memória seria adquirida na medida em que o indivíduo tomasse como sua a lembrança do grupo. Haveria, assim, um processo de apropriação de representações coletivas por parte do indivíduo em interação com outros indivíduos⁵.

A última citação, esboçada acima, também nos traz uma outra dimensão do pensamento de Halbwachs que se deve enfatizar. Os indivíduos só se lembrariam porque pessoas ou imagens encontradas no presente os estimulariam a rememorar. Assim, os diferentes “quadros sociais” da atualidade e as distintas posições assumidas pelos sujeitos orientariam para diferentes memórias ou interpretações do passado. Desta forma, ao lembrarem, os indivíduos não reviveriam o passado tal qual ocorreu, mas o reconstruiriam a partir do presente.

“Temos freqüentemente repetido: a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras recordações feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”. (Halbwachs, 1990:71)

Como aponta Bosi (2004), ao entender a memória não como *sonho*, mas como *trabalho*, Halbwachs estabeleceu uma crítica profunda ao pensamento bergsoniano de que a lembrança é uma conservação total do passado e sua ressurreição, mostrando que a menor alteração do ambiente atinge a qualidade íntima da recordação. Segundo ela, “por

⁵ Para Halbwachs, os “quadros sociais” funcionam como indutores das recordações, sendo as formas pelas quais a matéria caótica das lembranças pode emergir à consciência de modo ordenado. Aqui é importante colocar que Halbwachs estabelece uma diferenciação entre memória e lembrança. A memória, nesse contexto, seria o resultado de um trabalho realizado sobre um conjunto desordenado de imagens: as *lembranças* em estado bruto.

essa via, Halbwachs amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade” (Bosi, 2004:55).

A forte influência de Durkheim nas obras de Halbwachs ainda se deu, como enfatiza Lewgoy (1992), na concepção assumida acerca da relação espaço e tempo. Se estas categorias denotam quadros formais do pensamento individual e coletivo, da mesma forma elas também são concebidas como quadros formais da memória coletiva⁶. A sensação de temporalidade nos sujeitos derivaria do fato de que diversos momentos fariam parte de um conjunto de pensamentos comuns a um determinado grupo, de um quadro social da memória. Tal sensação de continuidade da memória tendo como referência esses quadros sociais reais seria fundamental para a conformação de um sentimento de identidade nos sujeitos.

“Consideremos agora o conteúdo destas memórias coletivas múltiplas. (...) Cada um desses grupos tem uma história. Neles distinguimos imagens e acontecimentos. Mas o que nos chama a atenção é que na memória as similitudes passam, entretanto, para o primeiro plano. O grupo, no momento em que considera seu passado, sente acertadamente que permaneceu o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo”. (Halbwachs, 1990:87)

Como ressalta Sepúlveda dos Santos (1998), a noção de identidade, que rompe com as dicotomias entre indivíduo e sociedade e passado e presente, está tão associada à idéia de memória como esta última à primeira. Ela explica que o sentido de continuidade e permanência presente em um indivíduo ou grupo social ao longo do tempo depende tanto do que é lembrado (esquecido e silenciado), quanto o que é lembrado depende da identidade de quem lembra.

Da mesma forma, Pollak (1992a, b) enfatiza em seu trabalho que o sentimento de identidade está profundamente ligado à memória.

“A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”. (POLLAK,1992a:204)

É a memória que permite, segundo este autor, que o indivíduo construa a imagem que tem de si, tanto em relação a si mesmo como aos outros; que adquira esse sentimento de

⁶ Lewgoy se refere às reflexões assumidas por Durkheim em “As Formas Elementares da Vida Religiosa” em que realoca “as categorias do espírito humano” para moldes sociológicos, históricos e relativos. Nesse sentido, Halbwachs também transporia, em termos de memória, as indicações de Durkheim acerca das representações coletivas. Para uma melhor compreensão acerca da discussão sobre as categorias do espírito humano, ver também: DURKHEIM, Emile e MAUSS, Marcel. **Primitive Classification**. Chicago: University of Chicago Press, 1963;

pertencimento ao grupo; que tenha um sentido de continuidade dentro do tempo e que se desenvolva dentro de um sentimento de coerência.

A relação entre memória e identidade será um ponto chave para a compreensão de como as palestinas se percebem na pesquisa. Como será mostrado, as identidades assumidas no presente tanto pelas que saíram de suas terras e que se auto-denominam “Refugiadas” ou “Árabes Palestinas” quanto pelas descendentes nascidas no Brasil e que se percebem como “Árabes/Palestinas” ou “Brasileiras” estão profundamente ligadas à memórias do passado, muitas vezes marcantes ou traumáticas como é o caso das “refugiadas”, mas também relacionadas aos valores e práticas vivenciados nas relações mais cotidianas, como seus depoimentos irão deixar transparecer ao longo da dissertação. Por outro lado, essas memórias são também, em grande medida, marcadas por seus interesses no presente e pela forma como querem ser reconhecidas. Como bem apontou Sepúlveda dos Santos (1998), trata-se de compreender o jogo dialético entre presente e passado, identidade atual e memória.

Pollak, nesse contexto, ao mesmo tempo em que concorda com o pensamento de Halbwachs de que a memória é um fenômeno social, sendo mutável e flutuante, também aponta para uma suposta fixidez e rigidez de algumas lembranças, afirmando que *existem marcos e pontos relativamente invariantes e imutáveis na memória*. Estes elementos se repetiriam constantemente na fala dos indivíduos, podendo ser considerados pontos chaves que ajudam a constituir a identidade do sujeito.

Além disso, ao tentar desvendar os elementos constitutivos da memória individual ou coletiva que influenciam nas percepções que os indivíduos assumem de si e dos outros, ele aponta para a importância de *acontecimentos vividos, vividos por tabela e acontecimentos herdados*. Enquanto os primeiros seriam vividos pessoalmente pelos sujeitos, os segundos seriam acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que tomaram tamanha importância em seus grupos, que já não se sabe dizer se houve mesmo participação ou não. Já as memórias herdadas não fariam parte do espaço-tempo de uma pessoa, mas por meio de um forte processo de socialização política e histórica, ocorre um fenômeno de projeção e identificação com determinado passado.

Como se verá, entre as que migraram pelo casamento e as “refugiadas”, o conflito entre Israel e Palestina, iniciado com a criação do Estado de Israel em 1947, é um ponto chave para a construção de suas identidades. Os depoimentos recorrentemente trazidos, nesse sentido, não remetiam somente a uma memória vivida por elas, mas também àqueles vividos por tabela e aqueles herdados. Assim, por exemplo, ao mesmo tempo em que as

“refugiadas” relatavam suas vivências traumáticas na Guerra dos Seis Dias, ocorrida em 1967, também traziam um conjunto de memórias vividas pelo grupo no conflito de 1948⁷. Desta forma, suas memórias sobre os conflitos que assolam a região da Palestina e a conformação de suas identidades como “palestinas” estão, como se perceberá, fortemente relacionadas a esse processo de socialização política e histórica de que nos fala Pollak.

Neste sentido, vale retomar ainda a crítica feita por Pollak a Halbwachs quando este aponta que a lembrança e o esquecimento estão ligados a uma adesão afetiva dos indivíduos a uma comunidade ou grupo. Pollak (1992b), em contrapartida, enfatiza em seu texto “Memória, Esquecimento e Silêncio” que o processo de esquecimento ou silenciamento pode também estar profundamente relacionado a grupos de poder, gerando necessidades ou mesmo obrigando pessoas ao esquecimento e silêncio. Nesse contexto, *memórias oficiais e oficiosas* de grupos marginalizados tenderiam a entrar em disputa. Da mesma forma, a manutenção de determinadas lembranças pode estar atrelado a um forte processo de socialização histórica e política, um verdadeiro *enquadramento da memória*, realizados, em geral, pelo Estado, que influencia nas formas de identificação dos sujeitos.

A visão de que a memória é construída socialmente de acordo com interesses de grupos variados e não somente relacionada a uma adesão afetiva será um ponto crucial na pesquisa. Isso porque, entre as mulheres entrevistadas, a necessidade de manter e reforçar a identidade “palestina” está relacionada ao profundo interesse do grupo de reconstituição e criação de um Estado Palestino, se conformando também como uma identidade política assumida. Aqui vale somente problematizar o pensamento de Pollak quando aponta que esse processo de socialização política e histórica, visando a formação de uma unidade entre os membros e o estabelecimento de fronteiras com outros grupo, é uma tarefa que costuma ser realizada pelo Estado. Entre as Palestinas, contudo, considerando a ausência de um Estado Nacional e o fato de serem imigrantes, vivendo distantes de suas terras, é importante perceber que grupos passam a exercer a função de “enquadramento da memória” e como eles *trabalham* para construir uma memória coletiva comum.

Longe de querer efetuar uma análise mais densa das obras de Halbwachs e Pollak, o meu objetivo até aqui foi o de traçar pressupostos e conceitos chaves importantes que serão considerados na análise do campo, como mencionado. As idéias aqui esboçadas deixam claro que, ao analisar memórias de mulheres palestinas, busco, antes de tudo, entender o

⁷ Uma explicação histórica mais detalhada acerca destes conflitos será exposta no cap. II, quando se relatarão as causas do processo de imigração palestina para o Brasil.

modo de pensar, sentir e se comportar de um grupo. Suas memórias *não são senão um eco*, como diria Halbwachs na epígrafe. Isso porque, ao fazerem parte de grupos, elas tendem a trazer aspectos e a dialogar com questões-problema próprios da realidade em que se socializaram e agora fazem parte. Como aponta Woortmann (1998) os discursos e narrativas de um grupo não costumam ser soltos e desestruturados, mas manifestações de um modo de pensar e sentir coletivo e estruturado.

“As memórias individuais são sempre coletivas (...) Embora individuais, seguem sempre um padrão; são, num certo sentido, iguais, não obstante as variações. Sendo a memória constituída de narrativas, temos então, nessas, uma negociação de subjetividades com um pano de fundo estruturado”. (WOORTMANN, 1998:90)

São estruturadas porque atuam dentro de um *habitus* de grupo. Bourdieu (1974) defende que há um processo de inculcação da cultura, exercido principalmente pela família e pela escola, que dota uma coletividade de um modo de pensar e agir semelhantes. Não se trataria aqui somente, como em Halbwachs, de assumir um conjunto de representações sociais, mas de *disposições* que são interiorizadas, sendo estruturantes das ações, mas que ao mesmo tempo são estruturadas por estas.

“A cultura não é só um código comum, nem mesmo um repertório comum de respostas a problemas comuns, ou um grupo de esquemas de pensamento particulares e particularizados; é sobretudo um conjunto de esquemas fundamentais, previamente assimilados, a partir dos quais se engendram uma infinidade de esquemas particulares... este habitus poderia ser definido como o sistema dos esquemas interiorizados que permitem engendrar todos os pensamentos, percepções e ações característicos de uma cultura, e somente esses”. (1974:349)

Nesse contexto, é interessante perceber que as memórias trazidas pelas mulheres interpeladas, ao mesmo tempo em que nos informam acerca de seus grupos ou processos de construções próprios baseados em interesses políticos, culturais ou sociais existentes também apontam para diferentes épocas ou gerações. Como bem esclarece Bourdieu,

“Compreendemos, na mesma lógica, que os conflitos de geração opõem não classes de idades separadas por propriedades de natureza, *mas habitus que são produtos de diferentes modos de engendramento*, isto é, de condições de existência que, impondo definições diferentes do impossível, do possível, do provável ou do certo, fazem alguns indivíduos sentirem como naturais ou razoáveis práticas ou aspirações que outros sentem como impensáveis ou escandalosas, e inversamente”. (Bourdieu, 2003:57, grifos meus)

A idéia de geração ao longo da pesquisa implicará numa dupla situação: primeiramente, dentro do grupo de imigrantes e mesmo entre as descendentes, haverá mulheres com distintas faixas etárias, que acionam para diferentes memórias e percepções acerca do presente. Aproximando-se de Bourdieu, Conway (1998), aponta que o que define uma geração não é a idade biológica dos sujeitos, mas o fato de compartilharem um

contexto histórico e social e tomarem da experiência um conhecimento de tipo similar, formando um grupo social: *la cohorte o unidad generacional* (1998:59). Para o autor, os membros de uma unidade geracional participariam de um *destino comum*, tendo em vista o nexo de forças históricas e sociais reais que afetam a uma geração específica. Além disso, o que também é requerido para a formação de uma *cohorte generacional* é aquilo que o autor chama de *actitudes integrativas fundamentales* (1998:60). Para ele, essas atitudes poderiam ser traduzidas como o conjunto de *metas e planos* compartilhados pelos sujeitos uma vez que necessitam responder a problemas existenciais históricos e sociais próprios de uma época⁸. Seriam justamente essas *metas e planos* as chaves para a formação não só de uma memória geracional, mas também da memória auto-biográfica de um indivíduo, constituindo sua identidade.

Entre as imigrantes, o que se perceberá no cap. III é que tanto as que se auto-denominam refugiadas por terem vindo ao Brasil após a guerra de 1967 quanto as que vieram pelo casamento, sendo de diferentes épocas e tendo compartilhado experiências específicas, trazem *temas* ou explicitam *metas e planos* próprios de um contexto que experimentaram, construindo suas identidades de maneira específica. Da mesma forma, entre as descendentes – cap. IV –, as diferentes épocas em que se socializaram e as distintas situações (status civil, econômica, social) em que se encontram atualmente revelam diferentes perspectivas de análise de suas realidades.

A outra situação em que a questão geracional se coloca é na relação existente dentro de uma família em que a relação pais e filhos pressupõe aquela entre imigrantes e descendentes. Neste caso não se trata somente de falar de questões de diferentes épocas, mas também apontar os conflitos existentes na esfera doméstica devido às distintas posições hierárquicas assumidas e relações de direitos e deveres existentes entre os membros. Como bem apontou Menezes (2002), a distinção entre gerações é, em grande medida, uma construção social baseada na noção de família, na divisão do trabalho, nos papéis sexuais e, principalmente, nos papéis etários estipulados por cada cultura.

Nesse contexto, enquanto as imigrantes se socializaram primeiramente na Palestina, adotando os sistemas de posições e valores próprios da idéia de família de sua terra de origem, as descendentes possuem a condição básica de participarem de dois padrões

⁸ Para Conway, os *temas* de um período, representados pelas *metas e planos*, ocorrem quando há uma discrepância entre o “eu real” e o “eu ideal”, gerando motivos e experiências de tipo afetivas. O autor assume em seu trabalho: “en resumen, un plan consiste en una meta, como por ejemplo algún conjunto de restricciones o precondiciones, en un conjunto de acciones y en un conjunto de resultados” (1998, p.54).

culturais com distintas regras e valores para interpretar e se expressar no mundo. Sendo assim, podem haver conflitos entre imigrantes e descendentes devido às incompatibilidades da noção de família e dos papéis designados a cada membro próprios de cada realidade sócio-cultural. Tal questão se mostrará mais clara no cap. IV.

Se até aqui se mostrou que as identidades estão marcadas pelo presente e pelas memórias passadas é importante também apontar que elas estão também influenciadas pelos *projetos* futuros. Velho (1999), a partir da leitura de Schutz, defende que os *projetos*, ou seja, condutas organizadas para se atingir finalidades específicas, dependem fundamentalmente da memória que fornece os indicadores básicos de um passado que produziu as circunstâncias do presente.

“Portanto, se a *memória* permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória e biografia, o *projeto* é a antecipação no futuro dessas trajetórias e biografia, na medida em que busca, através do estabelecimento de objetivos e fins, a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos” (Velho, 1999:101)

Assim, o autor enfatiza que a memória e o *projeto* se articulam ao dar significado às identidades dos sujeitos, pois são visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e os significados de suas ações, dentro de sua trajetória. Vale somente pensar, por outro ângulo, que se as memórias passadas fornecem os conteúdos para projetos futuros, estes também podem influenciar em diferentes organizações da memória passada, trazendo uma sensação de continuidade e coerência entre passado, presente e futuro.

Feita essa primeira exposição do que se compreende por memória, é importante mostrar também que nesta dissertação, irei ainda me reter em uma modalidade da memória coletiva denominada *memória de gênero* (Vansina apud Woortmann, 1998), pois se trata de analisar um grupo socialmente definido – o de mulheres palestinas. Nesse contexto, não se busca afirmar que determinadas memórias são estritamente femininas, mas somente apontar que as memórias estão ligadas às posições que os sujeitos ocupam nas estruturas de gênero, de classes sociais e de grupos étnicos⁹. Entre o grupo de mulheres palestinas que entrevistei, tanto a marca do gênero como a marca étnica se encontram presentes, influenciando suas memórias.

Ao apontar para a dimensão étnica, me refiro ao fato de que se trata de um grupo de imigrantes que passam a viver num Estado Nacional particular, se identificando a partir da alteridade que se apresenta. Não se pode perder de vista, assim, que as identidades, as

⁹ Ver também: Ely e MacCabe (1996) e Modell e Hinshaw (1996).

memórias e os projetos são construídos num processo de interação com uma outra realidade sócio-cultural. O que se perceberá no cap. III é que as imigrantes, principalmente, tendem a se identificar em oposição às brasileiras, buscando na memória passada vivida na Palestina, costumes e tradições que definiriam o que elas são e a maneira como querem ser percebidas. Pode-se dizer que a Palestina, assim, tanto no que se refere à questão política referente aos conflitos quanto em relação aos costumes e tradições funciona como *espaço-âncora da memória* (Woortmann, 1998), fornecendo os elementos para a construção de suas identidades e de diferenciação no que se refere à alteridade que se apresenta.

Sendo assim, se o sentido de identidade utilizado até o momento se referiu ao sentimento de continuidade e coerência tendo como base as memórias passadas, é importante reiterar que o presente joga um papel fundamental na construção das lembranças. É a atual situação como imigrantes num Estado Nacional que indicará que tipo de memórias será acionado para a identificação, que se dá em oposição àquela considerada como sendo dos brasileiros. De acordo com Cardoso de Oliveira (1976), a identidade contrastiva se constitui na essência da identidade étnica, à base da qual esta se define.

“Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. No caso da identidade étnica, ela se afirma negando a outra identidade, ‘etnocentricamente’ por ela visualizada”. (Cardoso de Oliveira, 1976:5-6)

Nesse contexto, as idéias propostas por Barth, um dos teóricos mais influentes na área de etnicidade, proporcionam uma compreensão frutífera para a análise do campo na medida em que mostra a influência desta categoria na constituição de identidades.

Contrariando uma tendência existente em seu período em que grupos étnicos eram aqueles que compartilhavam uma mesma cultura, Barth (1969) passou a defender que os traços culturais deveriam ser vistos não como a causa, mas como a consequência de um tipo de “organização social”. Para ele,

“Concentrando-nos naquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social. Então, um traço fundamental é a característica da auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional”. (Barth, 1969: 193-94)

Nesse contexto, os traços culturais que o pesquisador costuma levar em conta para a classificação de determinado grupo não devem ser vistos como a soma das diferenças objetivas, mas sim aqueles que os próprios atores consideram como significativos. Muitas vezes, esses traços podem se transformar ao longo do tempo, se perderem ou mesmo serem reforçados, sem mudar o caráter étnico de um grupo. Se auto-atribuir pertencente a um grupo étnico, contudo, implica em compartilhar seus padrões de avaliação e julgamento ao mesmo tempo em que não compartilhar de critérios de valor e comportamento de outros grupos. Trata-se, como mencionado, de uma identidade marcadamente relacional, contrastiva e de oposição.

Ainda, segundo o autor, os conteúdos culturais das dicotomias étnicas podem se expressar tanto por meio de sinais ou signos manifestos (vestuário, língua, moradia, estilo geral de vida) quanto por meio de orientações de valores fundamentais como os padrões de moralidade pelos quais as ações são julgadas. Quais seriam esses sinais ou valores fundamentais variariam entre os grupos.

Ao apontar que as palestinas fazem parte de um grupo étnico estou, portanto, partindo da definição proposta por Barth. As palestinas tendem a se identificar em oposição aos brasileiros, buscando, para isso, traços culturais que as diferenciam e marcam suas especificidades. Dentre estas marcas diacríticas poderia apontar algumas acionadas por elas, como se verá no cap. III e IV, como a língua árabe, a religião islâmica e, principalmente, as prescrições quanto aos gêneros.

Interessante é notar que quanto às prescrições e proscricções na relação com a sociedade de acolhida, Barth é enfático ao dizer que são elas que garantem, em grande medida, a persistência de grupos étnicos. As prescrições podem implicar numa série de restrições sobre os tipos de papéis que um indivíduo pode desempenhar e sobre parceiros que se pode escolher para diferentes tipos de transações. Como mostra o autor,

“Relações interétnicas estáveis pressupõem uma estruturação da interação como essa: um conjunto de prescrições dirigindo as situações de contato e que permitam a articulação em diversos setores ou campos de atividades, e um conjunto de proscricções sobre as situações sociais que impeçam a interação interétnica em outros setores, isolando assim partes das culturas, protegendo-as de qualquer confronto ou modificação”. (Barth, 1969:197)

O que irei mostrar tanto no capítulo das imigrantes quanto no das descendentes é que as prescrições e proscricções quanto às relações de gênero são as que atuam com maior intensidade para a definição do que é pertencer a uma cultura árabe, havendo todo um trabalho de proteção e vigilância para sua não modificação. As bases para o estabelecimento das mesmas são buscadas pelas palestinas, como se poderá perceber ao

longo da dissertação, no que elas denominam de “costumes e tradições”, próprios do local de onde vieram ou mesmo, de forma mais ampla, de uma “cultura árabe”.

Nesse sentido, vale pensar nas contribuições de Poutignat & Streiff-Fenart (1998) à teoria da etnicidade, quando apontam que, além das características expostas por Barth, os grupos étnicos são marcados por sua orientação para o passado, para uma busca de uma origem comum, adotando, para isso, uma memória coletiva existente no grupo. Nesse contexto, os autores estão se remetendo, principalmente, à busca dos sujeitos por uma história sedimentada ou por personagens míticos para a construção da especificidade de seu grupo. Entretanto, vale apontar que a tentativa de resgate dos “costumes e tradições” também remete à busca, como se verá no caso das palestinas, por uma origem comum ou por uma unidade que as distingue dos brasileiros.

Os costumes ou tradições, em geral, são pensados como recebidos diretamente do passado, mantendo uma permanência no presente. É como se eles continuassem conservando uma configuração idêntica ao do modelo original. Contudo, nesta dissertação, me baseio, em grande medida, na concepção trazida por Linnekin (1983)¹⁰:

“[The] tradition is a conscious model of past lifeway that people use in the construction of their identity. (...) But the selections of what constitutes tradition is always made in the present; the content of the past is modified and redefined according to a modern significance (Linnekin, 1983: 241).

Nesse sentido, ao fazer referências a termos como “padrão cultural árabe”, “costumes”, “tradição” ou “cultura árabe”, termos utilizados com frequência entre as mulheres entrevistadas, não tenho como pressuposto uma visão essencializada do que sejam tais realidades sócio-culturais. O que busco somente é verificar que sinais e valores diacríticos são trazidos do passado como próprios de seu grupo, sendo ressignificados em suas interações diante da alteridade do país de acolhida.

Importante, ainda, é assumir que a etnicidade é um modo de identificação em meio a possíveis outros. Ela não se remete, portanto, a uma essência que se possui, mas a um conjunto de recursos disponíveis para a ação social. Contudo, é importante perceber que dependendo da força e do escopo de atuação da etnia, ela pode influenciar profundamente outras esferas de identificação, como pode ser o caso das relações de gênero.

Entre as palestinas, como tentei deixar claro, as prescrições ou proscições quanto ao gênero são uma das marcas para a estipulação do que significa pertencer a um “grupo

¹⁰ Ver também: HOBBSBAUWM, E. RANGER, T. **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

étnico árabe” e a se diferenciar dos valores, idéias e comportamentos considerados próprios da realidade nacional local. Considerando sua importância no grupo, vale traçar os pressupostos do que se compreende por gênero e suas implicações.

1.2 Gênero

Para entender o significado de gênero utilizado nesta dissertação e suas implicações, é necessário inseri-lo dentro da história do movimento feminista contemporâneo que o engendrou e visibilizou. Segundo Scott (1990), o termo “gênero” nasce entre as feministas anglo-saxãs, a partir da década de 1980, visando rejeitar um determinismo biológico para explicar as diferenças e querendo enfatizar, principalmente, a natureza social das distinções baseadas no sexo. Além disso, o conceito passa a ser usado com um forte apelo relacional, tendo em vista que é no âmbito das relações sociais que se constroem os gêneros. Scott, nesse sentido, alerta que a mudança do estudo da “mulher” para os estudos de “gênero” também esteve ligado a uma busca de legitimação desse campo de conhecimento dentro da academia, considerando que o enfoque não estaria centrado somente no grupo oprimido, mas relacionado diretamente com os homens e, por isso, considerado mais neutro e menos político.

Se em seu início, por volta dos anos de 1960, o movimento feminista tinha como principal característica a descrição e denúncia da condição da “mulher”, construindo assim um arcabouço de informações e estatísticas que proporcionavam uma visão ampla das relações de opressão e desigualdade, pode-se perceber que num segundo momento foi necessária a superação dessas simples descrições e a busca por explicações que visavam compreender as origens e causas da “dominação”. Dentre as várias hipóteses que surgiram, estavam as teorias do patriarcado, as marxistas, as psicanalíticas e as teorias e explicações propriamente feministas. Em geral, elas buscavam explicações universais para a posição e/ou dominação feminina, havendo um certo processo de essencialização de sua posição.

Machado (1992), para uma compreensão do desenvolvimento dos estudos referentes à mulher/gênero, aponta para as três gerações de feministas propostas por Julia Kristeva (1979) tendo em vista o movimento feminista francês e anglo-saxão¹¹: a primeira geração propunha a defesa da igualdade dos sexos através das lutas pelos direitos civis, políticos e sociais. Suas reivindicações se inseriam, em grande medida, nos parâmetros e paradigmas

¹¹ O texto de Júlia Kristeva utilizado como base de análise de Machado foi: KRISTEVA, Júlia. **Le temps de femmes**. Cahiers de Recherches em Sciences des Textes et Documents, Paris, n° 5, p. 33 – 44, 1979.

da razão iluminista e na conformação do Estado-de-Bem-Estar-Social; já a segunda geração, interessada na especificidade da psicologia feminina e suas realizações simbólicas, se definia pela postulação da diferença radical entre identidade masculina e feminina. Esta geração, segundo a autora, fruto dos movimentos de contracultura da década de 1960-70 e contraposta à univocidade dos padrões iluministas, produzia uma contra-ideologia, entendida como uma oposição antagônica entre os sexos e uma prática feminista separatista e sexista; a terceira geração, por sua vez, prevista já para o fim dos anos de 1970, criticava a universalidade de uma diferença radical entre os gêneros, passando a postular a instauração simbólica de uma multiplicidade de diferenças, sejam entre homens e mulheres ou entre mulheres e mulheres. Além disso, postulava que o feminino se definia em relação ao masculino, não devendo ser compreendido isoladamente.

Machado (1992), nesse contexto, preconiza que se a terceira geração era prevista por Kristeva em 1979, somente a partir de 1983-84, com o amadurecimento das reflexões a respeito do conceito de “gênero”, percebido a partir de uma ótica exclusivamente cultural, é que esta virada pôde realmente ocorrer. Nesse contexto, a autora defende que os sistemas de relações de gênero não estariam fundados na simbolização cultural da diferença dos sexos dos seres humanos, mas na constituição simbólica de uma rede de significados que estabelecem associações com outros elementos do universo. Contudo, ela adverte que a categoria gênero estaria sempre referida à diferença biológica dos sexos, sendo “boa para pensar” e sempre constituída no simbólico.

“A constituição simbólica do gênero se faz, é claro, num contexto social determinado no tempo e no espaço. Partimos, assim, da categoria gênero como uma categoria universal do pensamento humano (Kant) que, tal como a categoria gramatical de gênero, é arbitrária e atribui aos elementos a idéia de masculino, feminino e neutro. E, tal como inscrita no pensamento da Ciência Social, é construída socialmente (perspectiva durkheimiana das Formas Elementares da Vida Religiosa). Assim, portanto, a categoria universal gênero aparece sempre instaurada no social, na diferença e na historicidade”. (Machado:1992:32).

É importante não perder de vista que o gênero, assim, construído social e historicamente nas sociedades, se apresenta de forma variada e particular de acordo com os contextos culturais. “O suposto deste conceito, portanto, é que todas as sociedades e culturas constroem suas concepções e relações de gênero” (Machado, 2000:6).

Tal pressuposto fornece elementos para pensar uma das grandes questões levantadas, ao longo das discussões presentes nas gerações de feminismos expostas: é o de que não se pode falar de uma essência feminina, onde os estudos e reivindicações feministas ocidentais abarquem qualquer realidade vivida pelas mulheres. Assim, critica-se a idéia de

um patriarcado ou de uma repressão feminina universal que culminaria numa posição semelhante experienciada por todas as mulheres, daí a idéia de uma possível universalização de sua condição. Além de ser mulher, o sujeito também possui múltiplas outras identidades de classe, religião e etnia que configuram a sua construção de pessoa (Butler, 2003).

Strathern (1988), ao estudar os melanésios, aponta que a idéia de uma suposta universalização da dominação feminina só ocorre devido à transposição de categorias ocidentais às realidades sócio-culturais diversificadas. Ela propõe, nesse sentido, que se repense preceitos caros ao pensamento antropológico ocidental como a relação entre natureza-cultura, masculino ou feminino, antropologia e feminismo e a relação nós/eles.

Da mesma forma, atualmente, algumas feministas árabes muçulmanas, como Asma Lamrabet (2002) e Fátima Mernissi (1988, 1992), ressaltam que não existe um único modelo de emancipação feminina e de construção de gênero e que elas, considerando sua fé religiosa e seus valores próprios, possuem contestações específicas dentro de suas realidades culturais que não necessariamente se assemelham aos ocidentais.

“La mujer musulmana goza de todos los record de discriminación, alineación y atraso. Es la imagen personificada de la mujer sometida. Sometida a los hombres, a las costumbres tribales y a las leyes intransigentes de esta religión que es el Islam. Ella es la victima ineluctable de un Islam totalitario, machista y tiránico. Pobre criatura de las sombras, encubierta, tapada, velada con su Burka, tchador, hidjab... El Occidente con todos sus tendencias esta convencido de la necesidad y de la obligación de defender y salvar a esta pobre victima del Islam. Claro que según esta perspectiva occidental ella es victima del Islam y solamente del Islam: Todo estos comportamientos bárbaros son inherentes al Islam como religión. Todas las deducciones intelectuales y las acrobacias analíticas que proceden del occidente —en el caso de la mujer musulmana - son la consecuencia de una visión exclusivamente etnocêntrica”. (Lamrabet, 2002)

Lila Abu-Lughod (2002), em seu artigo “Do Muslim women really need saving?”, busca contestar uma declaração feita por Laura Bush, Primeira Dama Americana, em que apóia a invasão do Afeganistão, afirmando uma libertação das mulheres contra a dominação masculina. A autora aponta sua preocupação para as colegas feministas das “estranhas alianças” empreendidas ao promover a causa comum da mulher. Avesa ainda à uma postura totalmente relativista, ela declara:

“I argue that we need to develop, instead, a serious appreciation of differences among women in the world - as products of different histories, expressions of different circumstances, and manifestations of differently structured desires. Further, I argue that rather than seeking to "save" others (with the superiority it implies and the violences it would entail) we might better think in terms of working with them in situations that we recognize as always subject to historical transformation and considering our own larger responsibilities to address the forms of global injustice that are powerful shapers of the worlds in which they find themselves”.

Assim, aproximando-se de Butler (2003:21) quando esta aponta que as teorias universalistas podem acabar funcionando como instrumentos de colonização e de apropriação de culturas não ocidentais, utilizadas para confirmar noções ocidentais de opressão e para construir um oriente ou um terceiro mundo em que a relação de gênero é explicada por um barbarismo próprio daquele contexto, Lughod também declara a necessidade de se trabalhar conjuntamente em processos que podem ser transformados, não sendo adepta de um relativismo radical.

Os discursos veiculados pelas feministas de origem árabe possuem o objetivo claro de responder às críticas contra o islamismo veiculadas pelo Ocidente e sua escolha pela figura da suposta “mulher oprimida” simbolizada pelo uso do véu dentro da religião. Trata-se de uma resposta, localizada histórica e politicamente, ao processo de exotização, exposto por Said (1990), ao “mundo islâmico”. As feministas, neste contexto, longe de adotarem uma perspectiva neutra em relação às suas culturas ou aos preceitos religiosos, apontam para seu questionamento, sem, no entanto, adotarem o “modelo ocidental de relações”¹².

Fátima Mernissi, feminista marroquina, é uma forte crítica da posição da mulher em sua sociedade e dos preceitos colocados pela religião islâmica. Contudo, ela reconhece que a suposta onda de fundamentalismo que tem tomado conta de alguns países árabes se dá em resposta ao discurso e ações ocidentais no oriente como forma de manutenção de uma identidade diferenciada. A mulher, nesse contexto, dificilmente consegue espaços para o questionamento de sua cultura, pois as exposições dos conflitos e dilemas internos podem enfraquecer ainda mais a já enfraquecida sociedade que visa se manter diante da alteridade. Nesse sentido, ela se pergunta

Comment une femme arabe peut-elle poser avec insistance son problème qui est celui du *hijab*, synonyme des *hudud* cosmiques, à son propre groupe et exiger de re-négocier de nouvelles frontières pour les sexes, quand ce groupe-là se sent nu et fragile, dans un monde où les bombes peuvent avec la furie de la passion choisir Bagdad? (Mernissi, 1992:14)

¹² Esse processo de exotização do mundo árabe, tendo como principal alvo de crítica a suposta posição de submissão da mulher na sociedade, tem seus reflexos na mídia, na produção cinematográfica e na literatura. Dentre os filmes produzidos sobre o mundo árabe e/ou islâmico, que enfatiza a questão da mulher, a que tive acesso nos últimos dois anos, posso citar: Às cinco da tarde, O caminho de Kandahar e Osama – tratam de questões acerca da mulher no Afeganistão; Sob o céu do Líbano – Líbano; Apenas um beijo – Paquistão. Da mesma forma, na literatura, uma enorme quantidade de livros tem sido publicada nesta temática, dentre os quais posso mencionar: Queimada Viva; O Rosto atrás do Véu; As várias faces das mulheres muçulmanas; Mulheres de Cabul; Nove partes do desejo: o mundo secreto das mulheres muçulmanas etc. Essas produções se expressam numa dupla direção: ou como um discurso acerca da opressão feminina ou como um contradiscurso, mostrando o direito das mulheres árabes/muçulmanas em suas vidas e religião.

Vale entender que a religião islâmica busca se conformar como um dos pontos fundamentais na estruturação da noção de pessoa e construção identitária dos que a seguem. Mais do que uma fé religiosa, a doutrina explicita todos os direitos e deveres de seus seguidores, além de fornecer um código de conduta, restringindo e aconselhando algumas posturas que devem ser adotadas. Desde o casamento, passando pela divisão de propriedades e herança, até chegar à possibilidade de um divórcio, a Sharia –lei islâmica baseada no Corão (livro sagrado) e na Sunna (livro das tradições), funciona como guia de organização social e, principalmente, como caminho que leva a Deus e ao paraíso (Carreira, 1997). Encarado ao mesmo tempo como código jurídico e como caminho do sagrado, os versículos islâmicos estipulam num só momento o crime e o pecado que os fiéis devem, através de seus comportamentos e sua fé, lutar por se afastar. Como no cristianismo do séc. XII, exposto por Almeida (1993), onde os pecados eram considerados públicos e de foro externo e onde a igreja era, muitas vezes, responsável por julgá-los, no islamismo também não se apresenta de forma nítida a separação entre crime e pecado¹³.

Contudo, nesta dissertação, mais do que definir o que é o Islã, o que se busca é entender como tal religião costuma ser apropriada nas realidades sócio-culturais concretas e como ela se manifesta entre as palestinas que vivem em Brasília. Como já apontava Geertz (2004), trata-se de perceber ao mesmo tempo a capacidade adaptativa da religião e a luta por manter sua identidade e unidade enquanto diretiva informada por Deus à humanidade. Como uma das categorias acionadas pelas palestinas que as diferenciam da sociedade de acolhida, o importante será perceber como a mesma se manifesta tanto nas práticas cotidianas como nos valores ressaltados por elas.

A partir das reflexões expostas, o conceito de gênero não será tomado aqui como sinônimo de patriarcado, de dominação masculina ou de relações de poder, embora essas expressões possam estar presentes. É preciso entender que a crítica das árabes feministas ocorre devido à combinação de uma visão pré-concebida do que seja a “mulher” e dos seus direitos e de interesses políticos imperiais localizados historicamente. Essa crítica, contudo, não elimina a possibilidade do estudo de “gênero” quando este é concebido a partir da acepção proposta por Machado (1992, 2000) como um conceito que não é fixo,

¹³ É importante esclarecer que somente a Arábia Saudita e o Irã utilizam a Sharia como a única base de seu sistema jurídico, implementado-a em todas as esferas da lei. Os outros países islâmicos costumam aplicá-la, em geral, nas leis de status pessoal: regras de casamento, divórcio e herança, combinando-a em outras esferas do sistema jurídico (código criminal, por exemplo) com legislações seculares ou com leis caracterizadas por uma moderna interpretação da Sharia.

visando compreender as diferentes formas de construções sociais das diferenças sexuais e os significados atribuídos.

Assim, levar em conta as reflexões acerca da não essencialização do que seja o “feminino” implica, nesta dissertação, assumir uma postura mais relativista (contudo, não o de um relativismo radical), numa tentativa de interpretar os discursos a partir de uma *teia de significados* (Geertz, 1978) que se busca apreender. Considerando as reflexões acerca das teorias feministas, parte-se do entendimento de que os gêneros são construídos cultural e historicamente, que as identidades de gênero estão relacionadas com outras variáveis como a classe, etnia, raça e religião e que a compreensão dos gêneros é relacional, construída a partir da interação com outros sujeitos, mas tendo o cuidado de não analisar o feminino a partir de um discurso ou de uma referência legitimada masculina. Assim, mais do que um discurso abstrato do que seja uma “mulher árabe muçulmana” ou dos direitos que ela possui, a atenção se dará aos valores e significados atribuídos nas relações cotidianas, além das fissuras e conflitos levantados concernentes ao grupo.

Este capítulo teve como objetivo expor os pressupostos teóricos que serão considerados ao longo dos capítulos, podendo se configurar como ferramentas-analíticas de compreensão destas realidades. A relação entre memória e identidade, e as influências do presente e do futuro na conformação das mesmas são pontos básicos para o entendimento de como as palestinas tendem a construir suas identidades em Brasília. Nesse contexto, a idéia do que se configura pertencer a um grupo étnico e suas implicações foram delineadas ao longo deste capítulo. É na relação com a sociedade de acolhida que o caráter étnico se impõe, com manifestações próprias em cada contexto. No caso das palestinas, como ficará claro, as prescrições e proscricões das relações de gênero costumam delinear o que é o ser “árabe”, daí a necessidade de definir o conceito.

Para uma melhor compreensão das memórias das palestinas, o próximo capítulo terá como objetivo contextualizar o processo migratório árabe, mostrando que suas vindas são antecedidas pelas de seus maridos ou familiares. Além disso, compreender-se-á o que leva os emigrantes palestinos a se tornarem imigrantes no Brasil, se estabelecendo definitivamente no país. Assim, ao traçar as características e peculiaridades de tal imigração, busca-se fornecer um quadro geral que permita a compreensão das memórias das palestinas e dos elementos trazidos para a construção de suas identidades.

– Capítulo II –
A Imigração Árabe no Brasil¹⁴

“Fato social total”, é verdade; falar da imigração é falar da sociedade como um todo, falar dela em sua dimensão diacrônica, ou seja, numa perspectiva histórica, e também em sua extensão sincrônica, ou seja, do ponto de vista das estruturas presentes da sociedade e de seu funcionamento; mas com a condição de não tomarmos deliberadamente o partido de mutilar esse objeto de uma de suas partes integrantes, a parte relativa à emigração”. (Sayad, 1998:16)

Este capítulo tem por objetivo descrever brevemente o processo histórico da imigração árabe ao Brasil desde o fim do século XIX, com a vinda de sírios e libaneses, até a caracterização dos dias atuais, relatando a imigração de palestinos para Brasília, além da forma como as mulheres palestinas se inserem nesse processo. Trata-se, portanto, de uma análise histórica que parte do macro para o micro, numa tentativa de apreensão da imigração palestina para a capital como um fenômeno que se insere no processo histórico de imigração nacional e internacional ao mesmo tempo em que assume características próprias devido às peculiaridades locais.

¹⁴ Segundo Lewis (1993), as definições do que é ser árabe devem ser interpretadas historicamente, pois só assim se é capaz de compreender o processo pelo qual um significado de uso restrito nos tempos antigos se transformou em algo tão vasto e ao mesmo tempo tão impreciso nos tempos recentes. Com o intuito de esboçar parte das transformações, o autor mostra que se no início da era cristã, o termo árabe era referente aos beduínos nômades da Arábia para distingui-los da população sedentária, no séc. VII, com a ascensão do islã e formação do Império Árabe, o termo ganhou espaço na Ásia, África do Norte e Europa, designando os conquistadores e aqueles que, apesar da variedade de culturas e religiões, se comunicavam pelo árabe e se submetiam às suas tradições. Com o impacto do Ocidente por meio do processo colonizador no séc. XX, tal termo ganhou novos contornos, pois acentuou um sentimento de identidade dos países árabes e de formação de movimentos políticos de integração. Assim, numa acepção moderna do termo, “árabe” designaria uma nação ou um grupo de nações irmãs ligadas por uma identidade lingüística, territorial e cultural, além de uma aspiração comum por uma unidade política independente. Ao tratar do termo “árabe” nesse texto, partilho desta acepção mais geral, considerando os 22 países membros da Liga dos Estados Árabes (criada em 1945). Contudo, irei ressaltar, principalmente, o processo migratório de sírios, libaneses e palestinos, dado a sua expressividade histórica no Brasil.

A justificativa pela combinação da etnografia com a reconstrução histórica está justamente no fato de algumas categorias e fatos relatados pelas palestinas entrevistadas só poderem ser compreendidos por meio de algum tipo de contextualização no processo migratório árabe mais amplo, incluindo tanto seus motivos iniciais quanto seus desenvolvimentos e particularidades. Assim é que para entender, por exemplo, a referência ao “mascate” como mito fundador dos imigrantes, a recorrência de depoimentos “vividoss e herdados” acerca do conflito entre Israel e Palestina e as identidades atribuídas ou auto-atribuídas de “turco” (trak), “áarab” (árabe), “filastiniyya” (palestino) ou “hárabo/rahila” (refugiado) seja necessária uma análise que transcenda a simples abordagem sincrônica.

Considerando estas reflexões, não se adotará como pressuposto a dicotomia proposta por Halbwachs (1990) entre memória coletiva e história, em que a primeira corresponderia ao conjunto de lembranças mantidas e rememoradas de maneira contínua pelo grupo, sendo múltipla; e a última como uma única compilação de fatos e datas aprendidas e memorizadas, além de ser organizada em blocos que só fazem sentido para um observador externo. Para ele, enquanto a memória coletiva se estenderia até onde houvesse grupos que a rememorasse, sendo o esquecimento, portanto, parte do desaparecimento da coletividade, a história, sendo marcada pelo registro escrito, persistiria como algo artificial, fazendo sentido somente a partir do momento em que acabasse a tradição.

Contrariando tal distinção, será utilizada nesta dissertação uma visão mais ampla do que seja história, tendo em vista a dificuldade de se estabelecer os limites existentes entre a memória coletiva e a história nos discursos das informantes¹⁵. Os fatos e datas longínquos, considerados como história por Halbwachs, muitas vezes, eram retomados e incorporados na memória coletiva como significativos para como o grupo se pensava. A história oficial, por exemplo, sobre a formação do Estado de Israel e seus processos, eram retomados por imigrantes e descendentes como elementos importantes para uma representação de si. Nesse sentido, para uma melhor compreensão do campo, adotaremos como base a contribuição trazida por Sahlins (1990), que propõe a superação da dicotomia cultura e história, pois entende que:

¹⁵ A acepção de “história” tida por Halbwachs em seu livro “A Memória Coletiva (1950)” está muito ligada ao sentido tradicional de história próprio de sua época, cujas características seriam: visão objetiva, história de cima, busca de verdades, busca em fontes documentais etc. Contudo, é importante apontar que, na própria história, a partir da metade do séc XX, intensificou-se uma tendência de questionamento ao paradigma tradicional, num movimento chamado “Nova História”, em que os representantes passaram a defender princípios que valorizavam uma visão de baixo, a história oral, as subjetividades, tendendo, assim, para a relativização dos fatos. Em geral, os próprios estudos de imigração têm seguido esta última tendência, sendo baseados, em grande parte, nos relatos dos sujeitos. Para um maior conhecimento da “História Nova” ver: BURKE, Peter. **A Escrita da História**. São Paulo: Unesp, 1992.

“A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática”. (Sahlins, 1990:7)

Para ele, a cultura/estrutura tanto é prescrita pela história quanto a performa. De forma análoga, a memória dos sujeitos não será pensada como independente da história, mas como algo que é estruturado por ela e que também a estrutura.

Dito isto, descreverei o processo imigratório dos árabes, ressaltando tanto os motivos que os levaram a sair de seus países quanto sua inserção na sociedade brasileira. Ao tratar da imigração palestina, será relatado brevemente o processo político de formação do Estado de Israel e dos conflitos que se desenrolaram, dando especial atenção à guerra de 1967, tendo em vista a importância e incorporação deste evento pelas “refugiadas” como parte de suas identidades. Para finalizar o capítulo, tratarei das informações recolhidas, por meio das memórias dos sujeitos, sobre a Comunidade Árabe Palestina de Brasília, pois tal descrição nos dará suporte para entender o grupo de mulheres o qual buscamos nos aprofundar.

2.1 Sírios e Libaneses no Brasil

Os primeiros árabes começaram a chegar ao continente americano no último quartel do século XIX, se estabelecendo, principalmente, nos Estados Unidos, Canadá, Argentina e Brasil. Nesse sentido, este movimento acompanha o processo das grandes migrações, exposto por Boris Fausto (2000), que ocorreram entre os anos de 1880 a 1915. Esse período, segundo o autor, é marcado por grandes avanços tecnológicos, como a substituição da vela pela energia a vapor nos navios que cruzavam o Atlântico, a instalação do primeiro cabo telegráfico transatlântico e a conclusão de um primeiro conjunto de ligações ferroviárias, que ajudaram a intensificar o fluxo migratório. Considerando as difíceis condições econômicas que se intensificaram no meio rural em países da Europa e Ásia, devido ao aumento populacional e desgaste dos solos, o objetivo daqueles que migravam, em geral, era *fazer a América*, buscando acumular dinheiro para voltar aos seus países em condições mais apropriadas e favoráveis.

Se por um lado os avanços tecnológicos e a precária condição sócio-econômica dos países eram propiciadores de processos migratórios, por outro o governo brasileiro, naquele período, após o fim do tráfico negreiro (1850) e abolição da escravidão (1888), passou também a estimular a imigração estrangeira, no intuito de aumentar a população,

constituir mão-de-obra, civilizar e mesmo “branquear” o país (Khatlab,2002). Segundo Safady (1972), as imigrações de italianos, portugueses, alemães e japoneses eram organizadas por entidades ou pelo governo brasileiro que lhes auxiliavam em seus traslados e estadia. Nesse contexto, Boris Fausto (2000) ressalta ainda que nosso governo privilegiava a vinda de famílias em detrimento dos homens solteiros. Isso porque a natureza dos contratos de trabalho na agricultura, até então exercidos por escravos, era organizada (salário, divisão de tarefas) tendo como base o trabalho de grupos familiares¹⁶.

A imigração árabe, nesse contexto, se aproxima e se distancia desse movimento migratório mais geral¹⁷. Aproxima-se na medida em que foram também principalmente motivos econômico-demográficos os que levaram à migração. Considerando que se tratava basicamente de uma agricultura de subsistência, com o aumento da população e o desgaste dos solos, esses povos precisavam buscar novas alternativas de sobrevivência. A peculiaridade de tal contexto é que tal situação de pobreza também estava sendo provocada no final do séc. XIX pelo domínio dos turcos - Império Otomano (1516-1918) - que ocupavam a região da Grande Síria desde o séc. XVI¹⁸. Nesse contexto, motivos de natureza político-religiosa também estavam presentes, pois como nos mostra Truzzi (2005), a exigência, pelo Império Otomano aos cristãos, de um longo e arriscado serviço militar e as constantes perseguições a que eram submetidos devido às disputas entre facções religiosas, foram também consideradas na decisão de saída do local de origem. Como explica Knowlton (1961), os cristãos, antes do séc. XIX, ocupavam uma posição social e política inferior no Império Otomano, sendo vítimas de restrições e de cobranças abusivas de impostos, além de serem muitas vezes vítimas de ofensas e massacres. Em 1860, por exemplo, uma disputa político-religiosa entre drusos (senhores feudais) e

¹⁶ Com vistas a regulamentar a política imigratória, várias ações foram empreendidas: em 1883 foi criada a Sociedade Central de Imigração (RJ), cujo objetivo era acabar com o latifúndio monocultor e transformar o país em uma cultura múltipla com pequenas propriedades. Em 1886 também foi criada a Fundação da Sociedade Promotora da Imigração, por fazendeiros paulistas, com a finalidade de trazer mão-de-obra para a lavoura de café. (Khatlab, 2002).

¹⁷ Se por um lado a imigração árabe se diferencia daquela efetuada por japoneses, italianos e alemães (imigração familiar, vinda formalizada, estabelecimento no campo), por outro compartilha das características da imigração judia. Os judeus também se estabeleceram no Brasil no final do séc. XIX, intensificando seu fluxo em 1920. A causa da imigração está ligada tanto a motivos econômicos quanto à motivos políticos/raciais: eclosão do anti-semitismo na Alemanha e a Segunda Guerra Mundial. No Brasil, eles se estabeleceram, principalmente, na área urbana por meio da atividade comercial (iniciaram como mascates). Nesse contexto, para mais informações acerca da imigração judia, ver: LESSER, Jeffrey. **Welcoming the Undesirables**: Brasil and the Jewish Question. Berkeley: University of California Press, 1995; e BORIS, Fausto. **Negócios e Ócios**: História da Imigração. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁸ Truzzi (2005:93) esclarece que a Grande Síria é “designativo do território do Império Otomano compreendido pela Província da Síria, anteriormente à Primeira Guerra Mundial, e que inclui os atuais países da Síria e do Líbano em suas fronteiras.

cristãos (camponeses), com a convivência dos turcos, teve como consequência a morte de dez mil cristãos, despertando um sentimento de insegurança que os estimulou a emigrar.

Desta forma, os primeiros árabes que vieram ao Brasil eram originalmente cristãos, sobretudo católicos maronitas e ortodoxos, e procediam dessa região da Grande Síria, que hoje compreende os Estados da Síria e do Líbano¹⁹. A necessidade de imigração atingiria aldeias de várias partes da Grande Síria, dentre as quais é possível citar: Miziara, Zgharta, Becharre, Trípoli, Batrun, Anfeh, Ghazzé; do Monte Líbano era predominante a vinda de pessoas de Byblos, Chueifat e Baabdat; do Líbano Sul, os imigrantes eram de Saida, Tiro, Bent Jbeil; já na Região Norte da Síria, havia imigrantes, principalmente, de Homs.

No Brasil, eles costumavam ser chamados pelos brasileiros de “turcos”, seja pela vinda por meio de passaporte turco, seja porque suas regiões estavam sob seu domínio²⁰. Contudo, seus processos de auto-identificação, naquele período, não estavam atrelados a uma idéia de Estado (Síria ou Líbano) e tampouco de Nação (Árabe). Devido à situação sócio-política relatada e às fissões entre os grupos, eles costumavam se identificar em relação à religião professada, de acordo com a região ou aldeia de origem ou, ainda, se referindo a grupos familiares.

“Tais fatores revelam o perfil mais comum entre esses imigrantes: existe um sentido precário de identidade nacional, compensado, porém, por uma forte identidade religiosa e regional. A religião e a aldeia definem os laços básicos de lealdade entre os aqui chegados. A unidade sustentadora de tais laços é a família ampliada. (...) Estes dois fatores de afirmação da identidade estarão presentes na maior parte das instituições fundadas pela colônia”. (Truzzi, 1992:14)

De acordo com Hajjar (Apud Truzzi, 1992), a expressão das inúmeras tensões fruto da diversidade regional e religiosa (cristã: melquita, maronita, jacobista; e islâmica: sunitas, xiitas e druzas) se deu, no Brasil, por meio da formação de uma variedade de entidades separadas - um total de 120 somente na capital de São Paulo: Sociedade Maronita de Beneficência (1897), Sociedade Beneficente Homcie (1908), Sociedade Beneficente Beirutense (1920), Sociedade Beneficente Muçulmana (1929) entre outras. As disputas existentes na Grande Síria, assim, não se dissolveriam rapidamente numa identidade única no Brasil. Tal situação ainda fica mais clara quando o Líbano ganha

¹⁹ Os maronitas representavam a maioria católica no Líbano, seguidora de rito sírio-antioquino, fundada por São Marón no século V e cujo patriarca se subordina ao Papa. Já os ortodoxos são cristãos que seguem a fé oriental de rito bizantino pertencente à Igreja Católica Apostólica Ortodoxa (Truzzi, 2005).

²⁰ O número de imigrantes turcos, propriamente ditos, neste período, era inexpressivo, embora a maioria dos imigrantes fosse identificada desta forma (Truzzi, 1992). Contudo, é importante colocar que na Amazônia, os mesmos exerceram um papel importante na quebra do sistema seringalista existente no período de expansão da borracha.

autonomia em relação ao restante da Síria em 1918, quando a França assume o controle político da região. Como aponta o político Guilherme Afif Domingos:

“A colônia árabe não é unida, não é unida porque é difícil você dizer colônia árabe. Os povos falam a língua árabe, mas nelas existem cisões profundas devido a problemas de religião. Então aqui, inicialmente, era colônia sírio-libanesa, depois, hoje ainda, tem as divisões de colônia síria, de colônia libanesa, mas no fim do individualismo dessas colônias é que nós vamos ver que elas acabam se fechando por cidades”. (Guilherme Afif Domingos apud Truzzi, 1992).

Além da particularidade de terem imigrado devido às consequências econômicas, políticas e religiosas provenientes do Império Otomano, outra especificidade de tal imigração é que esses árabes não vieram, como os outros imigrantes relatados, subsidiados por meio de organizações ou entidades governamentais. Segundo Knowlton (1961), muitos árabes, por conta própria (imigração conhecida como *espontânea*), chegaram ao Brasil por não terem conseguido visto para os Estados Unidos ou por acharem que partindo do Brasil seria mais fácil chegar a tal destino. Outros vieram por terem parentes no país que mandaram chamá-los ou, ainda, porque realmente acreditavam que o Brasil era mais propício para acumular dinheiro do que outros²¹.

Nesse contexto, na busca de melhores condições financeiras, não eram famílias inteiras que migravam, mas principalmente os homens solteiros com o intuito de melhorarem a situação econômica de toda a família grande. Quando casados, deixavam suas esposas e filhos com o objetivo posterior de voltar à terra natal. Tratava-se, portanto, de uma migração temporária, voltada para os interesses familiares de aquisição de mais terras para uma mudança de status e prestígio social.

Ao chegarem ao Brasil, os árabes também não se dedicaram aos tradicionais trabalhos exercidos pelos outros imigrantes como a agricultura ou a fábrica. Como aponta Truzzi (2005), entre os anos de 1908 e 1939, quando perguntados sobre suas profissões na entrada do Porto de Santos, apenas 18% se declarou agricultor ou ligados aos trabalhos do campo. Nesse contexto, a primeira alternativa econômica de inserção de sírios e libaneses foi através do comércio, mais precisamente, na figura do “mascate” - vendedor ambulante

²¹ Segundo Khatlab (2002), a possibilidade de imigrar ao Brasil também se deu devido à existência do “Tratado de Amizade Comércio e Navegação” estabelecido em 1858 com o Império Otomano que possibilitava, além do estabelecimento de relações comerciais entre os Impérios, a facilidade de entrada dos “súditos” e proteção aos portadores de passaporte Otomano no Brasil. Nesse contexto, o autor ressalta, ainda, que a visita do Imperador Brasileiro, Dom Pedro II ao Líbano em 1876, despertou interesses na população local em relação à América do Sul, aumentando o fluxo migratório. Se a média de imigrantes até então era de 3000 por ano, em 1880, um total de 5696 imigrantes chegaram ao nosso país.

de confecções, jóias e artigos variados²². O que é interessante perceber é que embora originários de pequenas aldeias e vilas, onde se dedicavam, por gerações, principalmente à atividade agrícola, no Brasil, os sírios e libaneses apresentaram uma nítida preferência pela vida urbana e atividades comerciais. A tal “vocação” para o comércio, portanto, não fora adquirida por meio de um *habitus* de grupo existente na terra originária, mas como uma alternativa que parecia se desenvolver no país de chegada.

Simmel (1983), em seu artigo “O Estrangeiro”, nos dá pistas para pensar essa mudança de ocupa o e escolha pela atividade comercial. Para ele, uma vez que no país de chegada as posi es econômicas do grupo já estão delimitadas, o comércio, mais do que a produ o primária, se mostra como uma forma de inser o para aquele que vem de fora, tanto pela possibilidade de cria o e diversidade aberta pelo comércio como pela própria característica de mobilidade que o estrangeiro possuiria, trazendo artigos diversos dos existentes no local.

“Através da história da economia, o estrangeiro aparece em toda parte como comerciante, ou todo comerciante como estrangeiro. Se uma economia é essencialmente auto-suficiente, seus produtos são trocados dentro de um grupo espacialmente reduzido, então não há necessidades de intermediários: um comerciante são é requerido por produtos procedentes de fora do grupo. Na medida em que os membros não deixam seu círculo com a finalidade de comprar essas mercadorias – e, neste caso, esses membros são os mercadores estrangeiros naquele território exterior – o comerciante tem de ser um estrangeiro, já que ninguém mais tem chance de viver disso”. (Simmel, 1983:93)

Se por um lado Knowlton (1961) confirma que provavelmente os primeiros s rios e libaneses que passaram a mascatear trouxeram consigo mercadorias de suas terras ou as adquiriram a crédito em cidades européias, no norte da África ou mesmo no Brasil, verificando que tal comércio ambulante era bastante lucrativo por aqui, por outro o mesmo autor complexifica mostrando que essa mudança de ocupa o não está somente relacionada a essa suposta “natureza” facilitadora do comércio e  s qualidades do estrangeiro.

“As principais razões para que se evitassem a agricultura no Brasil parecem ser as seguintes: 1) O sistema agrícola brasileiro de monocultura latifundiária de produtos tais como o café, o algodão e o açúcar, eram completamente estranhos aos s rios e libaneses, que cultivavam cereais, árvores frutíferas, oliveiras, vinhedos, ou criavam gados em pastos

²² A palavra “mascate”   de origem  rabe. De 1507 a 1658 os portugueses conquistaram a cidade de Mascate do Golfo  rabe (atual capital de Omã). Como a cidade era um ponto comercial de venda, compra e troca de toda espécie de mercadoria, os comerciantes portugueses que regressavam a Portugal de l , trazendo seus produtos, eram chamados de “mascates”, um apodo ao comércio oriental (Khatlab, 2002). No Brasil, a atividade de mascate foi seguida por muitos grupos de imigrantes como meio ocupacional. Os primeiros mascates dos tempos coloniais até quase o fim do séc. XIX foram os portugueses. Estes foram substituídos pelos italianos, originários em sua maioria de Calábria, que mascateavam produtos de armarinhos e roupas feitas (Knowlton, 1961).

arrendados ou de propriedade da família ou da vida. 2) Os sírios e libaneses careciam de fundos necessários para comprar terra ou para dedicar-se à agricultura, exceto como mão-de-obra numa fazenda, e os salários eram baixos demais para atraí-los. 3) Não vieram para o Brasil de mudança. O seu principal propósito era fazer dinheiro e depois voltar para casa, e o comércio oferecia uma recompensa financeira rápida” (Knowlton, 1961:136)

Assim, a “mascateação” se mostrou como uma alternativa apropriada aos objetivos de tal imigração, e o sucesso nas vendas determinou a sua continuidade e expansão. A forma de comércio, caracterizada por condições de pagamento mais tolerantes, vendas a prazo e possibilidade de negociar (pechinchar) os preços dos produtos trouxeram uma nova dinâmica ao comércio, viabilizando o que hoje conhecemos como comércio popular (Khatlab, 2002). Com suas malas ou caixas amarradas nas costas, em cada região distinta que chegavam, eram chamados com termos específicos pelas populações locais como: os barateiros, pois sempre gritavam nas ruas “É barato, freguês!”; os canasteiros, devido às suas canastras de mercadorias; no Ceará ou no Maranhão eram chamados de carcamanos. Em árabe, eles eram os “Ahlal Kacha” (povo da caixa), devido às caixas que carregavam.

Os “Ahlal Kacha”, contudo, também passaram a ser reconhecidos como “os turcos” ou os “turcos de prestação”, termos estes bastante mal quistos pelos imigrantes. Nesse contexto, foram, principalmente, outras colônias estrangeiras (portugueses e italianos) que controlavam o comércio local e previam a ameaça de sua inserção nesta atividade que passaram a estigmatizar mais fortemente o grupo. Entretanto, sua forma de fazer comércio os diferenciou dos outros comerciantes, havendo ascensão entre eles, embora o termo “turco” continuasse sendo utilizado ora amigavelmente, ora negativamente pela população local. A figura do mascate e a utilização do termo turco alcançaram mesmo a literatura brasileira, como se pode perceber em Jorge Amado, na obra *Gabriela Cravo e Canela*, por meio da figura de *Nacib*.

“De árabe e turco muitos o tratavam, é bem verdade. Mas o faziam exatamente seus melhores amigos e o faziam numa expressão de carinho, de intimidade. De turco ele não gostava que o chamassem, repelia irritado o apodo, por vezes chegava a se aborrecer:

- Turco é a mãe!

- Mas, Nacib...

- Tudo que quiser, menos turco. Brasileiro – batia com a mão enorme no peito cabeludo – filho de sírios, graças a Deus.

- Árabe, turco, sírio. É tudo a mesma coisa.

- A mesma coisa, um corno! Isso é ignorância sua. É não conhecer história e geografia. Os turcos são uns bandidos, a raça mais desgraçada que existe. Não pode existir insulto maior para um sírio que ser chamado de turco.

- Ora, Nacib, não se zangue. Não foi pra lhe ofender. É que essas coisas das estranhas pra gente é tudo igual...”. (Amado, 1975:44-5)²³

Desta forma, aos poucos, os árabes se fixaram em várias regiões do país, sendo reconhecidos pela capacidade de negociar e acumular dinheiro. Por volta de 1900, os Estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Amazônia se mostraram com números bastante expressivos destas populações, sendo, contudo, este último o grande pólo de atração desse período, devido ao surto de prosperidade da borracha ocorrido entre 1869 e 1912. O interesse deles nesse contexto não era apenas com a comercialização da borracha, mas principalmente com a venda de mercadorias na região. Como mostra Truzzi (2005), concentrando-se majoritariamente em Manaus, o mascate, conhecido como “regatão”, saía de barco negociando com os habitantes, iniciando um comércio perigoso, considerado ilegal pelos donos de seringais que desejavam controlar a produção de borracha em suas propriedades.

“O regatão comercializava às escondidas, diretamente e com a cumplicidade dos próprios seringueiros, realizando o negócio num verdadeiro escambo. No comando de dois ou mais remadores experimentados, o regatão realizava suas longas viagens subindo os rios vendendo mercadorias a prazo para os seringueiros. Na descida, recebia o pagamento em borracha em lugares previamente combinados, conhecido pelas duas partes, jamais no Porto Oficial do seringal, onde seria presa fácil dos proprietários”. (Truzzi, 2005:16)

Se por um lado estes árabes causavam fascínio nas populações ribeirinhas por trazerem produtos e novidades da capital, por outro eram um desafio aos monopólios dos seringais e aos aviadores tradicionais da região. Com o tempo, eles se estabeleceram com o seu comércio ou mesmo como os próprios donos dos barracões de seringais, especificamente no Acre. Após a decadência da borracha, muitos se mudaram para São Paulo. Contudo, os árabes ainda são bastante expressivos na Região Norte. Nesse sentido, vale retomar o depoimento de Darcy Ribeiro (1996) em seus diários que, nos anos de 1940, ao desenvolver pesquisa na região do Amazonas com os índios Urubus-Kaapor, se hospedou no hotel de um sírio no Pará.

“Estamos hospedados em casa de um sírio (libanês Rachid), bom sujeito, gordo e respeitável, de seus 60 anos, perfeitamente adaptado a Vizeu. Veio aqui fazer fortuna há quase 40 anos. Agora é um patriarca, rodeado de seus trinta netos, filhos e filhas. (...) Sua casa é o hotel da cidade, aqui se hospedam todas as visitas mais honrosas. (...) Enterrou-se

²³ A presença da imigração sírio-libanesa inspirou uma variedade de autores de origem árabe ou não, enriquecendo a literatura do nosso país. Dentre as obras pode-se citar: Jorge Amado (A descoberta da América pelos turcos); Raduan Nassar (Lavoura Arcaica); Salim Miguel (Nur na Escuridão), Ana Miranda (Amrik), Emil Farhat (Dinheiro na Estrada, uma Saga de Imigrantes), Milton Hatoum (Relatos de um certo Oriente, dois irmãos), além dos livros de memórias de Wadih Safady (Cenas e cenários dos caminhos de minha vida), Taufik Duon (A emigração sírio-libanesa às terras da promessa) e a coletânea de depoimentos de Greiber e alli (Memórias da Imigração – Libaneses e Sírios em São Paulo) (Truzzi, 2005).

aqui com vistas no ouro. Esperto, não quis saber das minas, fez-se negociante para trocar fazendas, remédios e brilhantinas por pepitas. Contou-me, outro dia que trabalhou duramente naqueles anos... Em todo aquele tempo juntou dinheiro que ia mandando para o Líbano. Lá comprou casas e vinhedos, sempre pensava em voltar”. (Darcy Ribeiro, 1996:17-35)

Em São Paulo e no Rio de Janeiro, atraídos pela expansão da economia que se dava a partir das lavouras de café e da rede ferroviária crescente (Knowlton, 1961), os árabes também seguiram o mesmo percurso, primeiro como mascates e depois como donos de comércio. Destaca-se, nesse sentido, que sua concentração não se deu somente nas capitais ou nas vias urbanas, mas também no meio rural, onde vendiam principalmente para os colonos que tentavam se desvencilhar das compras nas lojas dos fazendeiros. Vendendo a prazo, o mascate representava uma concorrência importante aos armazéns do patrão, diminuindo a dependência do colono aos seus produtos (Truzzi, 2005).

Embora, no início do século, a concentração tenha se dado nas três regiões expostas acima, vale também mencionar sua presença no interior brasileiro, no Estado de Goiás, principalmente na cidade de Anápolis. Após a Primeira Guerra Mundial, quando o quadro econômico de Goiás já havia apresentado alterações fundamentais devido à expansão do café no início do século XIX impulsionando a ampliação das redes ferroviárias e viárias que interligavam a região sul de Goiás e o Mato Grosso com o sudeste do país, os árabes logo se apresentaram, assumindo a liderança das relações comerciais regionais e inter-regionais, integradas a um ativo mercado importador e exportador, numa realidade fortemente marcada pela atividade rural (Nunes, 2000). De acordo com a autora, entre 1890 e 1970 foram registrados, em todo o estado de Goiás, 1902 empresas comerciais de imigrantes árabes e seus descendentes. Nesse contexto, é importante perceber que a grande população árabe de Goiás seria uma das primeiras, com a construção das rodovias que ligavam Goiás à Brasília, a se inserir na capital, estabelecendo os comércios locais.

Em grande medida, o que se constata com o que foi relatado é que a atividade de mascate propiciou, em parte, a presença destes imigrantes em todo o território nacional. Considerando que não estavam presos à terra por meio da atividade agrícola, eram donos de seus próprios negócios e que, a princípio, não estavam acompanhados de família, não se admira que tenham desbravado os diversos recantos brasileiros em busca de um local que

propiciasse as melhores condições. O quadro abaixo, relativo aos censos demográficos de 1920 e 1940, mostra a distribuição de sírios e libaneses no Brasil²⁴.

Distribuição da população Sírio-Libanesa por Estados, 1920 - 1940.

Estado	Ano 1920	Ano 1940
Brasil	50.246	46.614
Acre	627	230
Alagoas	6	20
Amazonas	811	461
Bahia	1206	947
Ceará	268	190
Distrito Federal (RJ)	6121	6510
Espírito Santo	810	636
Goiás	528	659
Maranhão	625	305
Mato Grosso	1232	1066
Minas Gerais	8684	5902
Pará	1460	848
Paraíba	60	41
Paraná	1625	1576
Pernambuco	355	270
Piauí	188	85
Rio de Janeiro	3200	2541
Rio Grande do Norte	55	69
Rio Grande do Sul	2565	1903
Santa Catarina	488	377
São Paulo	19285	23948
Sergipe	47	26

Adaptado de Knowlton (1961).

Concentrando-se, principalmente, nos Estados de São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Paraná e DF (RJ), o que se conclui é que os árabes se estabeleceram nos lugares que apresentavam maior índice de progresso econômico no período, confirmando a constante busca pelo local que oferecesse as melhores condições²⁵.

²⁴ Para conhecer detalhadamente os processos migratórios de árabes para São Paulo, Florianópolis, Goiás e Rio Grande do Sul, respectivamente, ver também: Osman (1992), Espínola (2005), Nunes (2000) e Jardim (2000).

²⁵ Em São Paulo e no Rio de Janeiro, vale mostrar a importância dos imigrantes árabes na conformação de grandes centros comerciais atuais como a Rua 25 de Março e a Rua da Alfândega, também conhecida como SAARA (Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega), respectivamente. Nesta última Rua, encontra-se, ainda, o monumento “O Mascate” em homenagem a estes comerciantes.

Percebe-se ainda que, no período de 20 anos, houve um decréscimo do número de sírios e libaneses no país, contudo, sua concentração no Estado de São Paulo permaneceu²⁶.

Na maioria das regiões brasileiras, aos poucos, de simples “mascates”, os imigrantes se tornaram donos de pequenos armazéns ou lojas de confecções, para, em seguida, se dedicarem ao comércio atacadista e à indústria. Como aponta Truzzi (1992), os Abdalla e os Jafet em São Paulo são exemplos de famílias bem sucedidas devido à importância que possuem na Indústria do Estado e do país.

“Tanto Jafet e os Abdalla iniciaram suas carreiras ainda no século passado com o comércio de mascateação, sinalizando com seus exemplos a todos que as portas das fortunas estavam abertas, bastando o trabalho. Não há dúvidas que muitos aderiram ao apelo e, ao final de suas vidas, mesmo que estivessem longe de igualá-los, acabaram experimentando uma ascensão econômica razoavelmente rápida, assegurando seus frutos já para a 2ª geração” (Truzzi, 1992:75).

Nesse processo, na medida em que cresciam economicamente no país, também passavam a questionar o desejo de retornar para uma vida que não oferecia tantas possibilidades de ascensão como as experimentadas nas terras estranhas. Muitos, assim, optaram por ficar, transformando uma imigração temporária em uma opção de vida. Nesse contexto, a vinda de irmãos e outros parentes para o trabalho conjunto no comércio foi o primeiro passo para o estabelecimento mais duradouro no local. Truzzi (2005) afirma que a grande maioria dos sírios e libaneses que chegou ao Brasil não estava desamparada, mas contava com o apoio inicial de familiares ou amigos já bem estabelecidos, fazendo com que determinada cidade no Brasil fosse habitada por membros da mesma família ou aldeia da terra de origem. Como mostra Nunes (2000), em Goiás, as cidades são marcadas por grupos parentais: em Catalão, por exemplo, há o predomínio das famílias Abdu, Cali e Neme; em Anápolis, Daher, Beze, Abdalla e Asmar; e assim para outros locais.

O segundo passo foi, em grande medida, o casamento. Se antes ser um homem solteiro era a melhor opção para a vinda, tendo em vista os objetivos temporários da migração, agora a formação de uma família parecia ser a melhor alternativa, já que um trabalho conjunto facilitaria e muito a vida levada no Brasil, além de abrir a possibilidade de reconstrução de laços familiares desestruturados com a partida. O depoimento recolhido por Osman (2006:30), a partir de entrevistas realizadas com imigrantes libaneses em São Paulo, ilustra bem essa situação:

²⁶ Esse processo de retração do processo migratório que se inicia no período da Primeira Guerra Mundial será explicado em seguida.

“A minha esposa, que é minha prima legítima, foi escolhida pelos meus pais... Eu a conhecia do tempo em que vivia lá, mas não tivemos uma convivência maior, nem amor, nem nada... Mas os pais escolhiam e estava bem escolhido, com a ajuda de Deus...”

Assim é que os homens casados mandaram buscar suas esposas e filhos, e aqueles que eram solteiros, na maior parte, voltaram à terra de origem para o casamento ou mandaram buscar a noiva a partir da intervenção de parentes. Casando-se, geralmente, com primas ou com habitantes da mesma aldeia, esses árabes privilegiavam o casamento endogâmico, seguindo uma tradição patriarcal em que os mais velhos procuravam arranjar e determinar o casamento dos filhos. Como mostra um provérbio árabe trazido por Truzzi (1992), “tudo vem por sorte, menos o casamento, que vem por arranjo”.

A emigração árabe feminina, portanto, começara por meio dos homens. Era como esposa, mãe, irmã ou filha que elas tinham a oportunidade ou eram levadas a sair de seu país. Uma vez que os homens só mandavam buscar suas mulheres quando estavam decididos a permanecer no Brasil, a migração feminina assumia, de certa forma, um caráter permanente. A passagem da condição de solteira para casada, em muitos casos, significava também a passagem para a condição de estrangeira em terras distantes.

No Brasil, suas vindas foram essenciais para a retomada, pelos homens, do trabalho familiar. Se no país de origem, a família extensa, composta por pelo menos três gerações morando sob o mesmo teto, era a unidade de parentesco e de trabalho comum (Osman, 1997), no Brasil, a família nuclear passou a exercer o papel fundamental na estrutura de formação do grupo. Como mostra Truzzi (2005:45), “a célula familiar permaneceu como o modo tradicional de se compreender e de se ordenar a vida. Família engajada no trabalho; loja na frente, casa nos fundos ou no andar de cima do sobrado, família trabalhando como mouros”.

Podem-se traçar, assim, três tipos de unidades domiciliares, desde os países árabes até o Brasil que expressam o modo de organização familiar e o papel assumido pela mulher²⁷. Nos países árabes, a casa costumava se inserir em um grande terreno, com uma ampla área livre para plantações, criação de gado, cabrito e galinha utilizados para subsistência de toda família e comercialização. Nesta área livre, ainda, haveria um poço de fornecimento de água e a tentativa de delimitação de um espaço, por meio de pedras, que funcionasse como “banheiro”. A casa, em geral, é composta por dois ou três quartos, além

²⁷ A descrição dessas unidades domiciliares é feita tomando como base as explicações propostas por Osman (1998) e Truzzi (1992, 2005), além de entrevistas realizadas com as palestinas que, como se verá, se inserem no Brasil da mesma forma que as sírias e libanesas o fizeram no início do século.

de cozinha e dispensa para os grãos a serem utilizados internamente e comercializados. A casa de um patriarca, em geral, costuma ser próxima ou ainda no mesmo terreno da de seu irmão, podendo haver o compartilhamento da área de plantação e criação dos animais. A grande área livre pode ser utilizada, ainda, pelos filhos homens, para a construção de novas casas, quando se casarem (Anexo A). A mulher, nesse contexto, costuma ser a responsável pelo cuidado da casa, dos filhos, do marido além de também ser a responsável pelo cuidado das plantações e dos animais. Os homens, além de também se dedicarem à agricultura, muitas vezes, buscam trabalhos fora de sua aldeia para conseguirem sustentar o grupo, quando este não consegue mais viver somente das plantações.

No Brasil, a mulher costuma ser chamada somente quando o marido já adquiriu uma pequena loja e conseguiu se estabilizar financeiramente. Assim, em geral, quando o homem ainda exerce a função de “mascate”, viajando constantemente de uma cidade a outra, a mulher costuma continuar no país de origem esperando o retorno de seu marido ou parente, ou, ainda, aguardando um convite caso a situação se estabilize. Quando o marido ou parente a chama, a casa em que ela vai morar costuma ser ao mesmo tempo local de residência e de trabalho. Como bem falou Truzzi (2005), a loja fica na frente e a casa nos fundos ou ainda no andar de cima da loja (Anexo B). Com o casamento, o trabalho baseado na unidade familiar ganha novamente seu espaço no Brasil. Nesta situação a mulher seria a responsável pelo cuidado da casa, complementando o trabalho público exercido pelo marido na loja. Em várias situações, contudo, a mulher também trabalha na loja, seja com a venda, a administração ou com os serviços gerais, uma vez que o homem necessita fazer as compras do estabelecimento em outro Estado, resolver problemas administrativos diários referentes ao seu comércio ou seguir mascateando para complementar a renda. Como aponta um dos depoimentos trazidos por Osman (2006:4) com os libaneses,

“Enquanto o meu marido mascateava, eu cuidava da loja... eu era tão boa negociante! Todos me elogiavam! (...) Mas não era moleza não. Durante a semana eu cuidava da loja e aos domingos eu saía para a rua com o meu marido, para fazer cobrança... Quando voltava ainda tinha que ter disposição para abrir a loja e mudar a vitrine para o começo de uma nova semana! Era muito trabalho (...) (Sara Jokh apud Osman, 2006)

Osman (2006), assim, ressalta a importância da mulher tanto na casa quanto na loja, seja nas vendas ou nas tomadas de decisão no que se refere aos negócios. Neste contexto, é muitas vezes o trabalho da mulher na esfera privada ou na loja que ajuda a garantir a boa posição pública assumida pelo homem e a prosperidade dos negócios.

Uma vez estabilizada e tendo vivenciado uma ascensão econômica, a família tende a viver em uma nova residência, separando, assim, o local de moradia do local de trabalho. A nova casa costuma, diferente da improvisação que era feita na sobreloja ou nos fundos, ser maior, possuindo, muitas vezes, dois andares, com cômodos bem delimitados (Anexo C). A mulher, nesse contexto, não teria mais que assumir juntamente com o marido o trabalho na loja, já que a prosperidade nos negócios permite a contratação de funcionários. Neste caso, ela retornaria ao seu papel de mãe, dona de casa e esposa.

Nesse contexto, a família, além de se configurar como a unidade básica do trabalho, também é considerada o sustentáculo principal de reprodução dos costumes, tradições e valores da terra originária, sendo, principalmente, a mulher a responsável pela socialização de seus filhos. Daí também a preferência por um casamento com uma esposa árabe, já que ela compartilharia dos mesmos princípios do imigrante, transmitindo-os e preservando-os no decorrer das gerações. Nesse contexto, eram elas, sobretudo, que se defrontavam, na criação dos filhos, com a dificuldade de manutenção de uma cultura quando diante de outra e que se esforçavam em levar adiante um projeto familiar de estilo de vida, educação e trabalho específicos.

Assim é que, com o passar do tempo, a imigração árabe, a princípio temporária e feita por homens com interesses de trabalho, se tornou em imigração definitiva, caracterizada pela imigração familiar. Como mostra Sayad (1998:24), “não existe imigração, mesmo autodenominada de trabalho e exclusivamente de trabalho, que não se transforme em imigração familiar, ou seja, no fundo, em imigração de povoamento”. Como mostra Knowlton (1961), os dados quantitativos apontam, nesse sentido, que entre 1884 e 1943, entraram no Brasil cerca de 106.088 imigrantes árabes, correspondendo ao 7º lugar ou, ainda, a 2,5% da imigração total registrada no período. O número de mulheres registrado entre os anos de 1908 até 1941 foi de 14.334 mulheres para 33.024 homens, comprovando que no início a vinda de homens precedia a das mulheres.

Contudo, é importante ressaltar que o processo imigratório não se deu de forma contínua, havendo períodos de retrações e crescimentos de acordo com os quadros políticos da região de origem e da política imigratória do governo brasileiro. Se entre os anos de 1903 a 1915 houve um crescimento significativo do número de imigrantes, com a entrada de 43.442 pessoas, com o início da Primeira Guerra Mundial, esse número sofreu uma redução bastante expressiva, sendo, entretanto, alavancada no pós-guerra entre os anos de 1920 e 1930.

Com a depressão econômica iniciada em 1929 e o sistema de cotas implementado pelas autoridades brasileiras em 1934, o número de imigrantes reduziu drasticamente, voltando a crescer somente após a Segunda Guerra Mundial²⁸. Este período, de 1945 até os dias atuais, é considerado a 2ª fase do movimento migratório árabe. Nesse sentido, essa imigração se insere, novamente, na retomada dos processos migratórios internacionais que também se intensificaram neste período (Boris Fausto, 2000). Suas características se distinguem, em parte, dessa migração árabe inicial. Enquanto na primeira fase, eram basicamente os sírios e libaneses cristãos que migravam, na segunda fase, árabes muçulmanos da Síria, Líbano, Egito, Marrocos, Jordânia e Palestina também se fizeram presentes. Tratar do processo imigratório desse período, ressaltando os motivos que levaram, principalmente, à imigração de palestinos, é o objetivo do próximo tópico.

2.2 Segunda Fase do Processo Migratório: Imigração Palestina

A imigração palestina à América Latina inicia-se na década de 1950, inserindo-se, portanto, nessa segunda fase das grandes imigrações internacionais²⁹. Se o número de sírios e libaneses permaneceu bastante expressivo, os palestinos os seguiram com algumas leves, se configurando como o terceiro ou quarto grupo árabe com maior número de imigrantes no Brasil³⁰. A dificuldade de se precisar sua colocação está ligada, em parte, ao fato de muitos palestinos terem entrado em nosso país com passaporte jordaniano ou de terem sido registrados aleatoriamente como pertencentes aos países adjacentes à Palestina, tendo em vista a inexistência de um Estado Palestino desde a criação do Estado de Israel em 1947³¹.

De acordo com dados recentes da Polícia Federal (2006), o total de estrangeiros árabes cadastrados no Brasil por nacionalidade, seja na condição de permanentes, provisórios ou refugiados, seria: 19.512 libaneses; 4.293 sírios; 2.541 jordanianos e 238 palestinos, não havendo, contudo, especificação quanto ao gênero. O número irrisório de

²⁸ De 1930 a 1945, a política imigratória brasileira passou a restringir a entrada de imigrantes ao país, sendo que a partir de 1945 tais limitações foram flexibilizadas (NUNES, 2000:47-49).

²⁹ É importante ressaltar que o número de imigrantes palestinos durante o Império Otomano e na primeira metade do século XX, quando a Palestina estava sob domínio britânico, não era expressivo. Tal movimento somente passou a se intensificar a partir da criação do Estado de Israel em 1947.

³⁰ Como mencionado anteriormente, os dados quantitativos a respeito do número de palestinos em nosso país, desde a sua chegada, não foram disponibilizados ou, ainda, são imprecisos ou inexistentes em instituições como a Polícia Federal, censos do IBGE, Sociedade Árabe Palestina de Brasília e Delegação Especial da Palestina no Brasil.

³¹ Segundo um informante da Polícia Federal, como a Palestina não possuía um Estado legalizado, no Brasil, eles registraram esses primeiros palestinos como naturais dos países vizinhos ao seu território.

palestinos será melhor entendido posteriormente, quando se mostrará que parte de seu território foi anexado à Jordânia durante a guerra de 1948, levando os palestinos a migrarem com tal passaporte neste período. Segundo o atual presidente da Sociedade Árabe Palestina de Brasília, haveria cerca de 20.000 palestinos vivendo no Brasil, entre imigrantes e descendentes, cuja concentração estaria no Sul do país, seja nas capitais ou nas regiões de fronteira como Foz do Iguaçu e Chuí. Mas também se registrariam “colônias” em São Paulo, Rio de Janeiro, Manaus, Goiás, Brasília, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Pernambuco e Rio Grande do Norte³².

A segunda fase do processo de migração árabe se deu devido aos mesmos motivos econômico-demográficos e político-religiosos que estiveram presentes no início do século XX. Os sírios e libaneses, em parte, devido à falta de perspectivas de ascensão sócio-econômica no meio rural, provocada pelo processo de depressão econômica intensificada durante a Segunda Guerra Mundial e, por outra parte, tentando se afastar dos conflitos político-religiosos, como a Guerra Civil Libanesa de 1975, continuaram imigrando ao Brasil, e se concentrando, principalmente, em São Paulo. A vinda de palestinos, nesse período, em parte, pareceu atualizar também os motivos e trajetórias dos sírios e libaneses de outrora.

S – Quando o seu pai veio, foi por qual motivo?

N – Olha, como eu te falei, na época, a vida lá era muito difícil, e muitos palestinos saíam da Palestina exatamente a procura de uma vida melhor, a procura de trabalho, e não de uma migração definitiva, até porque eles saíam da Palestina e deixavam os familiares na Palestina. No caso do meu pai, me deixou, deixou a minha mãe e os meus irmãos. E veio para o Brasil trabalhar uns 3 ou 4 anos, fazer um pé-de-meia e voltar pra lá.

S – E seu pai fazia o que lá?

N – Meu pai, o pai dele era agricultor. Ele plantava, tem terras, inclusive tem até hoje as terras, os bens deles. E o meu pai também serviu o exército na época dos ingleses, quando os ingleses ainda dominavam a Palestina. Isso em 58, depois da Guerra de 48. Meu pai participou na Guerra de 48, você sabe, quando houve aquela guerra e que depois foi delimitado o país, o Estado de Israel, né? Ai o negócio tava muito ruim mesmo e ele achou melhor vir ao Brasil pra fazer alguma coisa e voltar pra lá, como muitos brasileiros saem daqui do Brasil pra fazer um dinheiro nos EUA e voltar. (Nágile, refugiada, 06/11/2006)

O pai de Nágile chegou ao Brasil em 1958, com o objetivo, traçado pelos outros imigrantes, de melhorar o nível sócio-econômico familiar. Sua ocupação na Palestina era com a agricultura, seguindo os passos do pai no trabalho com as plantações familiares. Como aponta Said (1986), um segmento significativo da história palestina foi traçado pelo

³² Interessante é notar que o termo “colônia” normalmente utilizado para designar um grupo de pessoas provenientes de uma mesma origem, vivendo num espaço delimitado e trabalhando como uma unidade de produção no campo, também é utilizado pelos árabes para designar sua comunidade, ainda que esta seja basicamente urbana e não viva concentrada em um único espaço.

trabalho na agricultura e pela vida como camponês. A importância deste segmento é tamanha que, no final do século XIX, 65% da Palestina era baseada no trabalho rural.

“At the center of life, of course, stood the village, although among the small number of Arabs nomads within Palestine it was the clan that mattered most. Pastoral and rural forms of existence dominate in our society. The chances are today that one out of every two Palestinians you meet is descended from farmers or shepherds, and has deep roots in a land worked by small rural communities”. (Said, 1986:88)

Se a agricultura, com os desgastes do solo e o aumento populacional, além das dificuldades econômicas com a perda de terras devido, em alguma medida, à presença do Estado de Israel, não era mais suficiente para subsidiar a economia familiar, o serviço militar para os homens parecia se configurar como a segunda alternativa de sobrevivência do grupo.

S – E ele saiu de lá por quê? Você sabe?

A – Ah, foi por causa da guerra mesmo. Foi, ele ficou muito tempo lá, ele alistou no exército, eu acho que é assim que fala, ele ficou lá muito tempo, eles ficam lá, se preparam para a guerra, eles ficam muito tempo, anos seguidos. Ai ele não tinha condição nenhuma de evolução ali, de evoluir. Era só aquilo. Então, eles tiveram essa idéia, com os amigos, de ir. O irmão dele mais velho mesmo (teve a idéia) de mudar o futuro deles, e resolveu vir. (Arij, descendente de palestinos, 07/05/2006)

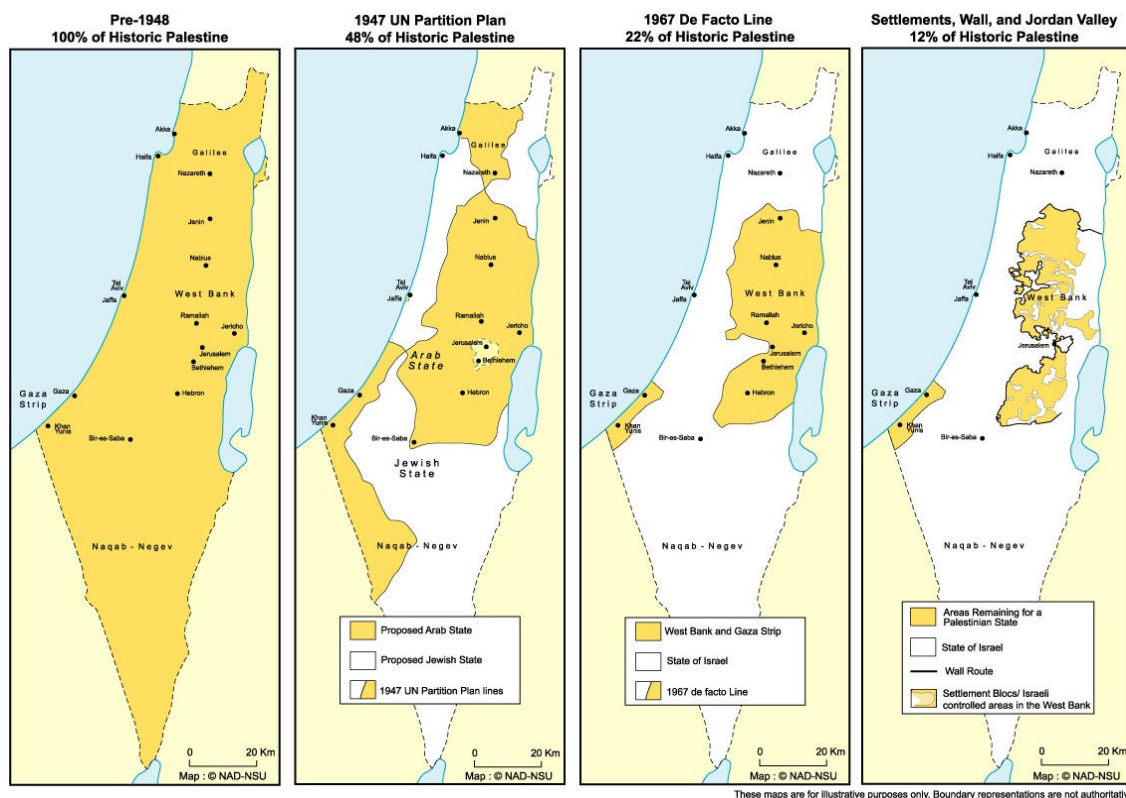
Os relatos apontam que a vinda, portanto, de palestinos, a partir da década de 1950, está, em grande medida, relacionada aos problemas econômicos e políticos que assolavam aquela região. A referência à criação do Estado de Israel como intensificador desses problemas sociais está perpassando todos os depoimentos. Tal referência ao processo histórico de sionismo judeu e perdas de territórios palestinos também estará bastante marcada nos discursos das palestinas, sendo importante para a construção de suas identidades, principalmente para as que se percebem como “refugiadas” da guerra de 1967. Assim, conhecer os meandros de tal processo é essencial para que entendamos melhor as motivações e causas da imigração, além dos meios de construção identitária no Brasil.

2.2.1 A “Causa Palestina”

Definir o que é a Palestina, região localizada, antes da criação do Estado de Israel, a leste do Mar Mediterrâneo, a oeste da Jordânia e ao Sul do Líbano (ver o 1º mapa da figura), só é possível se a inserirmos num contexto de explicação histórico-política. Isso porque se trata de uma região em conflito, cujos territórios e fronteiras são instáveis, sendo constantemente rearranjados, conforme as guerras e os acordos políticos. Entender os significados e o que desencadeou esses conflitos, fazendo com que uma população de

pouco mais de 2 milhões de palestinos se transformasse num povo de menos de 150 000 habitantes, é o objetivo deste tópico.

Processo de Ocupação Israelense no Território Palestino desde 1947 (Território palestino em amarelo; israelense em branco)



Fonte: www.nad-plo.org

No Oriente, após a desagregação do Império Otomano com a derrota na Primeira Guerra Mundial, França e Grã-Bretanha, por meio do acordo secreto Sykes-Picot em 1916, dividiram os países árabes entre si. Embora aceitando o princípio de independência dos mesmos, mas com a pretensa justificativa de que iriam prepará-los para o seu governo autônomo, a França passou a ter mandato sobre a Síria e o Líbano, e a Grã-Bretanha assumiu os Estados da Palestina e do Iraque. Ainda nesse contexto, em 1917, um outro documento britânico, conhecido como Declaração de Balfour, afirmava que o governo era favorável ao estabelecimento de um lar nacional judeu na Palestina, contanto que isso não prejudicasse os direitos civis e religiosos dos outros habitantes do país. Esses acordos e tratados, formalmente concedidos pela Liga das Nações em 1922, iriam começar a engendrar movimentos de oposições entre os árabes, além de um certo sentimento de identidade entre eles, apesar das divergências de interesses existentes.

Na Palestina, Hourani (1994) mostra que o governo britânico, seguindo os princípios da declaração de Balfour, continuou estimulando o movimento, que tivera início no fim do séc. XIX, de imigração e aquisição de terras para judeus na região. Assim, se em 1922, os judeus contavam somente com 11% da população total, em 1949 formavam mais de 30% de um povo que duplicara. Nesse contexto, vale ressaltar a importância da decisão pela criação do Banco Colonial (1898) e do Fundo Nacional Judaico (1901) em congressos judeus realizados na Basileia, visando a implementação da Agenda Sionista por meio da compra de terras na Palestina para os judeus, além de um posterior financiamento de projetos industriais, agrícolas e de recursos hídricos da região e, ainda, de educação e assistência à população. Em geral, a terra mantida e cultivada pelos imigrantes incluía uma grande parte das áreas mais produtivas; mas é importante notar que a população imigrante tornara-se, sobretudo, urbana, tendo em vista o excedente de pessoas que não puderam ser absorvidas pela agricultura. Assim, “o judeu palestino típico era morador urbano, vivendo numa das três grandes cidades, Jerusalém, Haifa ou Tel Aviv; mas o lavrador que vivia num assentamento coletivo, o *Kibutz*, continuava sendo um símbolo importante” (Hourani, 1994:328). O depoimento da refugiada palestina Suheim revela sua opinião acerca desse processo:

“Que o Estado de Israel só foi construído em 1948, foi depois da 2ª Guerra Mundial. Ainda só existia a Palestina que acolheu os refugiados (judeus) da Europa ainda. Como ela era ocupada naquela época pela Inglaterra, então eles (os judeus em 1948) foram armados, com a ajuda da Organização das Nações Unidas, que tinha três opções pra colocar o Estado de Israel: Argentina, Uganda ou Palestina. (...) Não era só a Palestina, não era só o povo prometido, como eles falam. Quando os judeus foram presos (ela se refere ao holocausto), foram levados pra lá, e outros lugares, foram migrando. Mas essa intenção já era montada a partir de 1935/36. Os judeus começaram a migrar aos poucos pra lá, nessa intenção de construir o Estado. Eles foram montando, assim, por exemplo, tem os judeus na Rússia, aí eles dão casa, dão terra, dão tudo, plantações, essas coisas. Aí eles tiravam os palestinos e colocavam os judeus”. (Suheim, refugiada, 12/06/2006)

O depoimento de Suheim aponta para uma discussão iniciada ainda no século XIX em que se buscava definir em que país deveria se constituir o Estado de Israel. Entre as opções cogitadas estava Chipre, Argentina, Congo e Uganda. Contudo, sob a justificativa de que a Palestina se configurava como a “Terra Prometida”, em termos bíblicos, aos judeus, se conformando, assim, como seu “lar histórico”, criaram um discurso e pressão política voltados para tal região. Assim, ao se decidirem pela criação do lar judeu na Palestina, todo um processo migratório começou a ser empreendido entre o século XIX e XX.

Nesse contexto, Hourani (1994) mostra que o processo de colonização europeia nos países árabes em geral e a presença de judeus na Palestina causaram mudanças bruscas nos estilos de vida dos habitantes de toda a região dominada. Em 1930, por exemplo, pôde-se notar um considerável aumento da população, tendo sido, em parte, causado pelo movimento imigratório de europeus e judeus e, por outra parte, devido à diminuição da taxa de mortalidade graças a uma maior assistência médica. A agricultura de subsistência, como a principal base da economia, começou a perder espaço para a vida urbana, pois a chegada das estradas de ferro, do carro a motor, das máquinas e das indústrias impuseram uma nova lógica na economia. O avanço dos meios de transporte integrava a população urbana de novos modos, seja permitindo que os habitantes trabalhassem em locais diversos do de moradia, seja ampliando suas possibilidades de acesso a novas cidades e países. Nesse contexto, a família ampliada começou a espalhar-se, as opções de casamento começaram a se estender e o acesso ao estudo passou a atingir homens e mulheres. Aqui, os meios de comunicação ajudaram a criar um mundo partilhado de gostos e idéias, e uma concepção de nação secularista e constitucionalista, afirmando que a vontade da nação devia ser expressa por um governo eleito responsável perante assembléias eleitas.

Com o tempo, contudo, tornou-se mais difícil conciliar essa vontade dos países árabes de estabelecer um Estado cada vez mais independente e os objetivos e interesses imperiais de França e Grã-Bretanha naquela região. A ausência de um equilíbrio na administração britânica era intensificada ainda mais na Palestina devido aos interesses opostos de sionistas e nativos. Enquanto para os primeiros era importante manter as portas abertas para a imigração, tendo em vista a necessidade de se formar uma comunidade suficientemente grande para o controle dos recursos econômicos; para os últimos, era essencial impedir a imigração judia, de modo a não colocar em perigo sua economia e tampouco a existência de sua comunidade³³.

Com a chegada dos nazistas ao poder na Alemanha, aumentou a pressão da comunidade judia na Inglaterra para permitir maior imigração. Em contrapartida, em 1936, a oposição dos palestinos se mostrou bastante forte, tendo repercussões, inclusive, nos

³³ Se na primeira metade do século XX, as principais medidas sionistas para o povoamento da Palestina estavam relacionadas ao estímulo do processo imigratório dos judeus espalhados pelo mundo para a “Terra Prometida”, a partir de 1967 já começaram a haver também políticas empreendidas pelo Governo para a promoção da natalidade de judeus, garantindo, assim, a sobrevivência do povo judeu na região. Dentre os incentivos estariam: subsídios em dinheiro para os nascimentos, assistência médica gratuita, assistência doméstica para que as mães pudessem conciliar a maternidade com o trabalho, campanhas de enaltecimento da “família” e criminalização do aborto. Para um maior conhecimento de tal processo e das críticas feministas pelo uso do corpo feminino para promoção do crescimento populacional, ver: Stopler (2007).

países árabes vizinhos. Buscando se conciliar com tal grupo, a Grã-Bretanha propôs duas tentativas de resolução: em 1937 apresentou um plano para dividir a Palestina em Estado Árabe e Judeu, o que seria bom para os sionistas, não sendo, contudo, aceito pelos árabes; em 1939, propunha um governo de maioria árabe, e limitações à imigração e à compra de terras pelos judeus; estes, obviamente, se recusaram a estabelecer o acordo³⁴.

Com a Segunda Guerra Mundial, os Impérios de França e Grã-Bretanha ficaram abalados, tendo em vista que agora teriam que dividir o seu poder com os países que começavam a despontar com o conflito: EUA e URSS. Em contrapartida, a ligação dos países árabes se intensificava, culminando na criação da Liga dos Estados Árabes entre os anos de 1944-45. O interesse dos sete primeiros países que integraram a Liga – Egito, Síria, Líbano, Transjordânia, Iraque, Arábia Saudita e Iêmen, mais um representante dos árabes palestinos – era que houvesse uma ação conjunta para assuntos de interesses comuns, principalmente na defesa dos árabes na Palestina e no Magreb (norte da África). Em 1945, quando as Nações Unidas se formaram, a maioria dos Estados Árabes independentes se tornaram membros da Liga.

Assim, após a Segunda Guerra Mundial, sofrendo fortes pressões dos representantes dos países árabes, a França, em posição mais fraca, não conseguiu manter a Síria e o Líbano sob seu domínio, se retirando completamente desta região em 1945. Já a Grã-Bretanha seguiu seu domínio por mais alguns anos sobre os países árabes da África (ex: Egito, 1954; Sudão 1955) e de alguns países do Oriente (Jordânia, 1957), mas aos poucos, todos conseguiram a independência, exceto a Palestina, que passou do domínio britânico para o domínio israelense.

Não conseguindo conciliar interesses árabes e sionistas na Palestina, e sob pressão dos Estados Unidos em prol dos judeus, a Grã-Bretanha resolveu abrir mão de tal processo, entregando o assunto, em 1947, às Nações Unidas. Uma comissão especial da ONU (Organização das Nações Unidas), presidida pelo brasileiro Osvaldo Aranha e enviada para estudar o problema, apresentou uma resolução para a partilha da Palestina, que tinha como base a criação de um Estado Árabe e um Estado Judeu, com uma união econômica entre eles, e onde Jerusalém ficaria sob cuidados internacionais. Neste acordo, 56,7% das terras ficariam com os judeus e 42,6% com os palestinos, e a cidade de Jerusalém com 0,7%

³⁴ Em 1937, a Comissão Peel, nomeada em agosto de 1936 pelo Governo Britânico, sugeriu a partilha da Palestina entre um Estado Judeu que se localizaria ao longo de parte da planície costeira, incluindo o Vale de Jezreel e a maior parte da Galiléia. O Estado Árabe incluiria a maior parte do território restante (2/3 da região). Em 1939, o documento conhecido como “Livro Branco” propunha a criação, dentro de dez anos, de um Estado Unitário na Palestina, cujas fronteiras fossem o Mar Mediterrâneo e o Rio Jordão.

ficaria sob cuidados internacionais (ver mapa 2 da figura). Rejeitando tal proposta de partilha, os árabes afirmaram que essa divisão violava seus direitos e era incompatível com a justiça e com os princípios da democracia. Ainda assim, o plano foi aceito pela Assembléia Geral das Nações Unidas em novembro de 1947, com apoio ativo de EUA e Rússia. Nesse contexto de desacordos, a Grã-Bretanha resolveu retirar-se da Palestina em 14 de maio de 1948, o mesmo dia em que a comunidade judia declarou sua independência como Estado de Israel.

Tal movimento, contudo, foi marcado por conflitos entre os judeus e os árabes palestinos e dos países vizinhos – Egito, Iraque, Jordânia, Síria e Líbano – que avançaram sobre as partes predominantemente árabes do país. Sem fronteiras e divisões de populações muito nítidas, os israelenses conseguiram ocupar a maior parte do território, fazendo com que mais de 726.000 pessoas deixassem suas casas e se tornassem refugiadas (Barakat, 1973). Como aponta Hourani (1994:364), em 1949, com a criação de fronteiras mais estáveis, cerca de 75% da Palestina foram incluídas dentro das fronteiras de Israel; uma faixa de terra na costa Sul, que se estendia de Gaza à fronteira egípcia, foi posta sob administração egípcia; o resto foi anexado pela Jordânia (antiga Transjordânia). Jerusalém foi dividida entre Israel e a Jordânia, embora houvesse desacordos entre os países ocidentais sobre a questão. Vale, nesse contexto, apontar o depoimento recolhido acerca do conflito de 1948:

“Em 1948, (os judeus) entravam nas casas, matavam os homens e estupravam as mulheres. Eles contam essa história. Nessa guerra de 1948, os meninos começaram a vestir roupas de meninas pra fugir pra outro lugar pra não ser morto. (...) Minha tia, ela morava em Gaza, aí ficou Gaza com Egito, e a nossa parte: Ramallah e Jerusalém ficaram sob o domínio da Jordânia, por isso que eles chamam de Cisjordânia. Naquela época, eles (ONU) entregaram tudo para os judeus, construíram Israel, o Estado Sionista”. (Suheim, 12/06/2006)

Embora não fosse nascida ainda em 1948, o depoimento de Suheim aponta acerca de uma memória de grupo que permaneceu acerca do conflito. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que esclarece acerca da nova divisão de fronteiras, também revela o sofrimento cotidiano vivido e o trauma que ficou em relação à possibilidade de mortes e estupros. Tal memória será essencial posteriormente para se compreender sua própria fuga em 1967.

O conjunto dos acontecimentos da guerra de 1948 foi o responsável pela primeira leva de refugiados para “campos de refugiados na Palestina” e para os países árabes vizinhos, vivendo, muitas vezes, como refugiados sem terra em acampamentos ou favelas da Jordânia, Síria ou Líbano.

“W. de St, Aubis, an affiliate of the American Red Cross, reported that several hundred thousand unfortunate victims of the dispute were without sufficient food, medical care or shelter, and were psychologically confused and agitated... while a few were able to carry personal effects and some money, flight was generally disorderly and with almost no possession. Many went on foot, some by ship, cars and trucks. In some cases entire villages kept more or less together. Many evacuated thinking they would be able to return as soon as hostilities were over. Assuming their departure will be temporary, the houses keys were in some cases handed over to friendly Jewish neighbors. But all pressures exerted on the Government of Israel to allow them to return failed”. (Barakat, 1973)

Vale notar que, nesse contexto, a UNCCP (United Nation Conciliation Commission on Palestine) e a UNRWA (United Nation Relief and Works Agency for Palestine Refugee), Agências das Nações Unidas criadas especificamente para tratar dos problemas dos refugiados palestinos, passaram a definir essa categoria: “Persons whose normal residence was in Palestine between 1 June 1946 and 15 May 1948 and who lost their homes and means of livelihood as a result of the 1948 war (Akram, 2002). Nesse sentido, Akram (2002) ressalta que se tratava, sobretudo, de uma definição de refugiado que previa assistência e subsistência, mas não concessão de direitos e proteção aos mesmos³⁵.

Na década de 1950 iniciou-se também o processo de imigração palestina para a América Latina, ocorrendo, principalmente, entre aqueles cujas cidades ainda não haviam sido ocupadas, mas que experimentavam indiretamente as conseqüências da criação do Estado Judeu, como a difícil condição sócio-econômica e a dificuldade de se conseguir emprego. Nesse contexto, aqueles que vieram para a América do Sul, o fizeram por meio de passaporte jordaniano, já que parte do território da Palestina havia sido anexada a este país. Este é o caso, como se verá, dos familiares de todas as palestinas interpeladas.

No oriente, o processo de colonização dos países e a criação formal do Estado de Israel foram questões fundamentais para se intensificar um certo sentimento de identidade e união entre os árabes, formando uma sensação de nação árabe entre eles. Nos anos de 1950 e 1960, a idéia de um nacionalismo árabe teve como principal representante o egípcio Gamal Abd al-Nasser. Defendendo uma política de não alinhamento às grandes potências ocidentais, tal dirigente defendia a estreita união dos países árabes, independência total das superpotências, reformas sociais para uma maior igualdade entre os membros (educação para homens e mulheres, acesso a terra etc) e a defesa da Causa Palestina.

³⁵ Em relação aos refugiados palestinos é interessante perceber a política empreendida por Israel após a Guerra de 1948 para um total domínio da região. Em 1950 foi promulgada uma lei que negava às massas palestinas, que haviam evadido durante a Guerra, a permanência em Israel. Por meio da “Absentees Property Law” era permitido aos judeus a apropriação de vastas áreas rurais e urbanas dentro de um novo Estado. Neste mesmo ano foi promulgada, ainda, a “Lei de Retorno” que garantia a todo judeu do mundo o direito de imigrar a Israel, tornando-se automaticamente um cidadão deste Estado (Jardim, 2003).

Se a princípio sua política pareceu alcançar resultados favoráveis, como a suposta vitória no conflito do Canal de Suez, no Egito, em que as grandes potências ocidentais decidiram se retirar da Zona do Canal, aumentando a união política dos árabes, o resultado desastroso da Guerra dos Seis Dias na Palestina em 1967 mostrou bem a desunião existente e a fragilidade militar de seus governos diante da força política e militar de Israel³⁶. Assumindo a delicada posição de porta-voz dos assuntos árabes e palestinos para o mundo ocidental, Al-Nasser passou a sofrer pressões dos árabes para uma postura mais firme em relação à ocupação israelense. Nos fins dos anos de 1950, surgiram movimentos palestinos como a Fatah e grupos nacionalistas árabes que reivindicavam uma ação a favor de suas terras, de forma mais independente dos países árabes vizinhos. Em 1964 foi criada também a OLP – Organização para a Libertação da Palestina, mas esta ainda estava vinculada ao controle egípcio e às forças armadas a ela ligadas.

Em 1965, como aponta Hourani (1994:414), esses grupos começaram a empreender ações diretas contra Israel e, em resposta, os israelenses começaram a retaliar contra a Jordânia. Diante destas retaliações e com informações de um iminente ataque israelense à Síria, Al-Nasser pediu às Nações Unidas que retirassem as forças que haviam sido estacionadas na fronteira com Israel desde a Guerra do Canal de Suez em 1956, e quando se fez isso ele fechou o Golfo de Ácaba, passagem vital para os navios israelenses.

Segundo Cattán, no dia 5 de junho de 1967, Israel, diante do Egito e dos países que o apoiaram – Jordânia e Síria –, atacou de surpresa os aeroportos egípcios e, logo em seguida, invadiu e ocupou a Faixa de Gaza, a Península do Sinai, a Cidade Velha de Jerusalém, a margem ocidental do Jordão e a região de Golã, na Síria. Após o conflito, conhecido como “Guerra dos Seis Dias”, Israel tampouco aceitou respeitar as resoluções da Organização das Nações Unidas de devolver os territórios ocupados, levando aproximadamente 300.000 palestinos a buscarem refúgio em terras vizinhas.

Para as palestinas que vieram ao Brasil em 1968, como se verá, foram os acontecimentos ocorridos durante a Guerra dos Seis Dias que as levaram a fugir para o Brasil ao encontro de seus parentes. Estes, como mencionado, já haviam emigrado anos antes em busca de melhores condições financeiras. Nesse contexto, em parte, são as

³⁶ Em 1956, em resposta à retirada de apoio financeiro pelos EUA a um projeto de irrigação no Egito, Al-Nasser nacionalizou a companhia do Canal de Suez, assumindo sua administração. Em resposta, houve um acordo entre França, Grã Bretanha e Israel para atacar o Egito e derrubar o governo de Al-Nasser. Após invadirem e ocuparem a Zona do Canal, os três países passaram a sofrer fortes pressões dos EUA e União Soviética, preocupados com o fato de que uma ação tão brusca pudesse prejudicar seus interesses econômicos e políticos na região. Assim, os três países decidiram se retirar da Zona do Canal, ação que, em alguma medida, significou, para a comunidade árabe, uma vitória de Al-Nasser.

lembranças detalhadas dos dias de guerra e o sentimento de insegurança diante daquela realidade que as levarão a se reconhecerem como “refugiadas”, não havendo menções à definição de “refugiado” proposta pela UNRWA.

“É que a parte que eu morava foi ocupada em 67. Porque até então, a nossa cidade tinha fronteira com Israel. Até tava falando pra uma amiga minha que eu achava engraçado que eles falam que aconteceu uma guerra. Eu não vi guerra nenhuma, ninguém defendeu a Palestina ali dentro. Que tava o Egito pra lutar contra Israel, a Síria... Mas o pessoal do mundo todo que vendia armas falava pra esperar mais um pouquinho, aguardar... só pra Israel poder atacar! O primeiro que ela atacou foi o aeroporto do Egito. Ai nenhum avião deles pousou lá. Porque naquela época, o maior medo que Israel tinha era do Egito. (...) Ai depois como meu pai ficou muito preocupado com a gente lá, mandou nos buscar”. (Suheim, 12/07/2006)

“Eu lembro que nessa Guerra de 1967 houve uma sirene que tocou e disse que os judeus já estavam penetrando na nossa cidade. E o meu tio e a população inteira da cidade, amedrontada, abandonaram as casas. (...) A gente fugiu pro mato. E você sabe que onde existe aqueles campos de azeitonas, tem aqueles tipos de uns barrancos de rochas, tem aquelas rochas subterrâneas, realmente aquilo ali sempre existiu. Ficamos escondidos naquelas rochas subterrâneas uns 4 ou 5 dias. Depois disso os judeus já tinha tomado as nossas cidades e eles anunciaram que a gente podia voltar pra nossa casa que eles iam fazer o censo”. (Nágile, 06/11/2006)

No Oriente, se a autoridade de Al-Nasser ficou profundamente abalada e os interesses divergentes entre os árabes se sobrepuseram a qualquer tentativa de união, de alguma forma fortaleceu-se o senso de identidade palestina, e a convicção de que a luta pelo Estado deveria permear todas as ações entre eles. Assim, o que se percebe é que as importantes guerras que ocorreram entre Israel e Palestina (1948, 1956, 1967 e 1973), momentos em que os judeus anexaram mais terras ao seu território de 1947, só fizeram aumentar a busca palestina por um território e fortalecer uma identidade ligada à terra.

“Eu acho que todo Palestino que saiu mesmo depois da Guerra de 1967 não tinha a intenção de continuar no Brasil. (...) Minha mãe e meu pai deixam isso claro: a maior intenção deles é que se um dia a Palestina voltasse a ser um Estado Palestino e que a paz reinasse lá, que a gente voltaria pra lá”. (Nágile, 06/11/2006)

Após 1973, outros conflitos e tentativas de acordos entre Israel e Palestina se sucederam, dos quais vale ressaltar a Intifada (movimento popular conhecido como revolta das pedras que ocorreu nos anos de 1987 e 2000) e a proclamação da independência do Estado Palestino em 1988, reavivando questões sempre pendentes entre eles. Nesse sentido, o último mapa também mostra um processo que avança já nesse início do séc. XXI, por Israel, de criação de muros ao redor da cidade de Jerusalém, o que comprova que a relação política e de fronteiras segue instável entre os grupos. Em todo esse tempo, Faial (2003), recorrendo a dados fornecidos pela UNRWA – United Nation Relief and Work Agency for Palestine Refugees in the Near East -, aponta que desde 1948, um número

estimado de 4,5 milhões de pessoas saíram de suas terras como refugiadas, sendo que 1,1 milhão continua vivendo em campos de refugiados em Gaza, Líbano, Síria e Jordânia, esperando retornarem às suas casas.

A questão da identidade palestina, nesse âmbito, tem passado por inúmeras ressignificações, sendo fortemente influenciadas pelo contexto político. Como mostra Jardim (2003:234), “é através das anexações de territórios, de redefinições de fronteiras e de porte de passaporte que se torna mais clara a experiência da diáspora, e de quão central e constitutivo de sua identidade política fora o reconhecimento internacional do Estado de Israel”³⁷. Trata-se, portanto, de uma identidade que se fortalece e se emancipa pelo outro, seja ele o britânico durante seu período de colonização, seja o judeu por meio de sua convivência e imposições diárias desde a criação de Israel. O que a autora mostra, ainda, é que as diversas situações internas impuseram diferentes formas de identificação ou auto-identificação, de acordo com o contexto, como, por exemplo, o de “residentes” ou “cidadãos israelenses” (para aqueles que continuaram morando em territórios ocupados e anexados por Israel); refugiados (para os que possuíam residência na Palestina e saíram devido aos conflitos); de jordanianos (para os que permaneceram vivendo na região da Transjordânia); ou mesmo “sem Estado” (para aqueles que após a independência da palestina deixaram de ser considerados cidadãos jordanianos, com a justificativa de que era necessário fortalecer o reconhecimento de um Estado Palestino na Transjordânia). Como analisa Jardim (2003: 239) “há uma multiplicidade de percursos referidos à anexação de territórios e papéis que os legalizam e conferem ou não direitos políticos para os evadidos da Palestina. Os contextos mais próximos de sua aldeia de origem se entrelaçam com direitos e deveres de cidadania ditados por Israel e Jordânia”.

Nesse contexto, é importante apontar, ainda, que a Autoridade Palestina, em 1968, na Carta Nacional Palestina, também estipulou uma ampla definição do que sejam os palestinos: são palestinos todos aqueles de nacionalidade árabe que, até 1947, normalmente residiam na Palestina, independente de se eles foram expulsos dela ou permaneceram lá. Qualquer um que tenha pai palestino – dentro ou fora do território pleiteado por palestinos - é também palestino, combinando *jus sanguinis* e *jus solis* e subordinando o direito de retorno a um reconhecimento da ascendência e do sangue.

³⁷ Em seu trabalho de campo, Jardim (2000) adota um conceito amplo do que seja diáspora, não o restringindo ao sentido de “retorno” a um território palestino, mas sim o da “família espalhada”, “dispersa” e de seu trânsito condicionado e proporcionado pela mesma. Para uma melhor compreensão dos significados do termo diáspora, ver também: Clifford (1994).

Se internamente à região ocupada, as identidades assumidas são marcadas política e historicamente, o mesmo ocorrerá para aqueles que migraram para um país estrangeiro, já que todos esses códigos também serão utilizados, de diferentes maneiras, por estes grupos. Daí a importância de se conhecer o processo histórico relatado e os discursos identitários que surgem e se ressignificam nesse contexto. Aqui se buscou mostrar tanto como as idéias de “árabe” ou “nação árabe” surgiram e foram reforçadas durante o último século, em alguma medida, ligada à defesa da Palestina quanto a identidade ou “Causa Palestina” estão fortemente relacionadas à criação do Estado de Israel. Uma descrição mais detalhada da criação do Estado judeu e da guerra de 1967 também foram feitas, pois são essenciais para que entendamos e retomemos as motivações e causas da imigração dos sujeitos interpelados, além das construções identitárias no Brasil.

2.2.2 Palestinos no Brasil: memórias desde Brasília

Partindo das memórias das mulheres palestinas de Brasília, tanto imigrantes quanto descendentes, buscar-se-á reconstruir as trajetórias de seus pais ou maridos no Brasil, tentando perceber suas motivações iniciais e a forma como aqui se estabeleceram. Em linhas gerais, esses familiares fazem parte da primeira geração de imigrantes palestinos no país, pois aqui chegaram entre as décadas de 1950 e 1960, se fixando de forma mais definitiva após a guerra de 1967. Estas memórias e trajetórias individuais de imigrantes provenientes da atual região da Cisjordânia, em grande medida, nos informam sobre alguns princípios estruturantes de tal migração, permitindo uma compreensão que transcende nosso campo de estudo. Assim, desde Brasília, conhecemos um pouco dos palestinos no Brasil, além da forma como as mulheres se inserem nesse processo.

Como entre os sírios e libaneses relatados, os depoimentos das palestinas nos mostram que foram os homens os primeiros a migrar. A principal justificativa dada para o deslocamento foi a difícil situação sócio-econômica da região, muito embora, como vimos, há menções, e suporte histórico, de que tal situação tenha sido agravada pelo movimento sionista e criação do Estado de Israel. Entretanto, como entre os anos de 1950 e 1960, período em que seus familiares migraram, as vilas em que moravam – Safah, Deir Balut, Ramallah, Singer, Bitônia e Bira – não haviam sido ocupadas pelos militares israelenses na Guerra de 1948, a questão sócio-econômica se sobressaiu em suas justificativas para a imigração. Portanto, estes primeiros imigrantes não vieram ao Brasil como refugiados, mas

em busca de melhores condições financeiras para toda a família grande. Tratava-se, ainda, de uma imigração temporária, de negócios e, nesse sentido, somente de homens.

Ao tentar traçar o perfil dos pais ou maridos das imigrantes e descendentes interpeladas, pode-se dizer que sete deles vieram solteiros para o Brasil (os pais das seis descendentes e o marido da Imigrante Arife) e apenas três imigraram casados (os pais das três refugiadas), deixando esposa e filhos na Palestina. Nesse contexto, eles teriam imigrado entre os seus 20 e 30 anos, justamente porque a atividade rural e a criação de animais a que se dedicavam não era mais suficiente para o sustento de todos. Nesse sentido, a imigração visava o acúmulo de dinheiro para o retorno à Palestina.

“M - Eu vim pro Brasil, eu, particularmente, meu pai... Meu pai veio em meados de 1950, 1955...”

S - Mas tinha gente morando aqui já?

Não, não, não... ele até foi um dos pioneiros dos palestinos assim, que eu conheço. Entre irmãos dele, primos dele, parentes dele, assim, ele foi um dos primeiros a arriscar a vir pro Brasil. Depois veio árabes mesmo, palestinos amigos dele que ele mandou... “Ah, vem aqui, vamos trabalhar, num sei o quê”. Chegou a fazer sociedade. (...)

S - E ele veio por quê?

M – Pela pobreza, porque ele morava em uma cidade do interior bem pequenininha. Até hoje a cidade onde ele nasceu e eu nasci só tem três mil habitantes. Então não tem indústria, não tem nada. Então, realmente, ele saiu porque precisava trabalhar. E os conflitos sempre houveram lá. (Malak, 03/08/2006)

O pai da refugiada Malak foi um dos pioneiros de sua família a imigrar ao país em busca de trabalho. Ao perceber que era um bom local para ascensão econômica, chamou seus irmãos, primos e amigos para também se estabelecerem com ele. O deslocamento inicial, que a princípio pareceu ser um projeto individual, na verdade foi um projeto familiar num duplo sentido: primeiro, porque seu objetivo era juntar e enviar recursos para o sustento da família na Palestina, se configurando como um projeto de todos em garantir melhores possibilidades para os parentes e filhos. Nesse sentido, ao deixar o grupo, seu irmão, principalmente, se encarregou de cuidar das mulheres e crianças no local, garantindo a segurança e continuidade do grupo. Segundo, porque na medida em que percebia que o local era próspero, estabelecia contatos com os seus parentes para que juntos pudessem trabalhar, formando associações no Brasil. Como afirma Woortmann (1995b),

“Tal como entre outros imigrantes, os primeiros grupos servem de referência e estímulo para a atração de seus familiares e amigos. Esta prática contribuiu para que houvesse uma certa concentração de pessoas relacionadas entre si nas localidades de destino, facilitando aos recém-chegados o acesso ao trabalho e à terra. É a estrutura de parentesco que serve de referência para esse deslocamento, constituindo-se em dupla solução: ao destinar alguns de seus filhos à migração, a “casa” viabiliza a reprodução social dos que ficam, assim como a

hierarquia familiar; com a migração, o valor família tradicional se estende a novos espaços, onde reorganiza a sua reprodução futura”. (Woortmann, 1995, b: 08)

Como esclarece a autora, se são os motivos econômicos que impulsionam a migração, é o parentesco que o organiza, ordenando a vinda dos parentes e amigos e os encaminhado para as melhores possibilidades. Assim, entre os palestinos, grande parte dos deslocamentos também se deu por meio de contatos e apoio de amigos e familiares.

Ao chegarem ao Brasil, os palestinos seguiram o *habitus* ocupacional de sírios e libaneses, primeiro como mascates e, logo em seguida, se estabelecendo como donos de seus próprios comércios. A referência ao mascate como sendo a primeira profissão dos imigrantes recém-chegados, além das dificuldades encontradas, são questões que perpassam todos os discursos permitindo que tal figura seja encarada também como uma espécie de mito-fundador dos imigrantes palestinos na nova terra.

“A maioria, eles vieram solteiros. Ai começaram a vida com dificuldade, entendeu? Com dificuldade. Ai eles tinham dificuldade com a língua portuguesa. E saíam, pegavam um pouco de roupa na malas, e saíam pra vender de porta em porta. Eles chamavam mascate. Então, praticamente todos eles iniciaram a vida dessa maneira. E você vê a dificuldade que as pessoas enfrentam numa situação dessa. E a maioria venceu na vida. A parte que não conseguiu vencer voltou pra seu país”. (Heled, imigrante, presidente da Sociedade Palestina de Brasília)

Esta imigração temporária, com objetivos econômicos, parece ter se tornado imigração familiar/definitiva por dois grandes motivos: ascensão econômica e a guerra. Uma vez que a ascensão econômica se deu de forma relativamente rápida e os laços com a comunidade brasileira foram se fortalecendo, alguns imigrantes decidiram permanecer no país e fincar raízes por meio da formação de uma família no local (este foi o caso dos pais da maioria das descendentes e do marido de Arife). O convite feito para a vinda definitiva de mais parentes e/ou o casamento com primas ou membros da comunidade pareceu uma forma de reconstituir as relações de parentesco que se enfraqueceram com a partida. Nesse sentido, vale mencionar o exemplo trazido pela Imigrante Arife. De acordo com ela, seu marido começou mascateando em São Paulo, e logo que chegou à Brasília em 1961, adquiriu imóveis que o levou a se estabelecer no local. Somente depois de comprar dois estabelecimentos comerciais, alugando um, e trabalhando no outro, é que seu marido foi até a Palestina para se casar com ela em 1975.

Para os que se encontram na segunda situação, foi a intensificação dos conflitos entre Israel e Palestina e a ocupação de sua cidade – Safah - durante a Guerra de 1967 que, de alguma forma, determinaram a vinda de seus familiares e a idéia de se fixarem de forma menos temporária no Brasil. Este foi o caso dos pais das três refugiadas interpeladas.

Considerando a insegurança que sentiram quando a guerra teve seu início na Palestina e suas famílias tiveram que se deslocar da cidade onde moravam, eles mandaram que todos viessem ao Brasil um ano depois, decidindo por se estabelecer por aqui. A guerra, como elemento determinante das vindas destes parentes irá marcar seus discursos e trajetórias, principalmente em seus processos de auto-identificação, pois antes de tudo, eles se verão como refugiados³⁸. Como mostram os discursos de Suheim e Malak:

S – “A primeira vez, como eu te falei, eu vim pra Porto Alegre. Eu não vim como visita, vim como refugiada. (...) É, em 1968. Aí viemos como refugiados de guerra: eu, minha mãe, minha irmã e meu irmão. Meu pai já estava aqui no Brasil”. (Suheim, refugiada, 12/07/2006)

M - “Olha, meu pai aqui no Brasil acompanhando tudo, desesperado! Tava desesperado! Porque, olha, o pior momento da vida dele. (...) Aí o meu pai falou: “olha, agora vocês vêm embora pra cá”. Aí a gente veio embora. Em 67, final... quase 68, final de 67. Aí a gente veio pra cá e desde então... Aí tu faz o cálculo: retornei pro meu país depois de trinta anos. (Malak, refugiada, 03/08/2006).

Nos dois contextos de deslocamento é importante notar que, seja por meio do casamento, seja como refugiada do conflito, as imigrantes palestinas não migraram, mas foram *migradas* por seus maridos ou familiares. A grande diferença está no fato de que as primeiras vieram adultas, acompanhadas de seus maridos, e as últimas, no caso das filhas, migraram quando crianças ou adolescentes, marcadas mais fortemente pela experiência da guerra, e tendo seu crescimento entre duas culturas. As que vieram pelo casamento, ainda, concebem suas vindas, em alguma medida, como uma escolha que se deu no momento em que concordaram em concretizar uma união com o imigrante; já as refugiadas se vêem como tendo sido forçadas a sair de suas terras e a se estabelecer definitivamente em um país, cuja estadia se pretendia passageira por seus pais. Em alguma medida, estas diferentes trajetórias, tanto em suas motivações iniciais como em seus desenvolvimentos, irão indicar diferentes concepções da guerra e das relações inter e intra-grupos, mesmo se as entrevistadas forem provenientes da mesma família extensa³⁹.

Nesse contexto, vale somente apontar que a auto-identificação como “refugiada” daquelas que vieram após a guerra de 1967 não está pautada na definição proposta pela UNRWA. Como será detalhado no capítulo III, essas mulheres não vieram por meio de um pedido formal ao governo brasileiro para se instalarem como refugiadas, não chegaram a perder suas casas na Palestina e ainda possuem parentes vivendo no local. Atualmente, sua

³⁸ A questão da guerra, como elemento central das identidades, será tratada no próximo capítulo.

³⁹ Como mencionado anteriormente, das seis imigrantes entrevistadas, cinco pertencem a mesma família extensa. Enquanto três delas migraram quando crianças, como refugiadas da guerra de 1967, duas vieram pelo casamento nos anos de 1990. Trataremos de suas trajetórias no próximo capítulo.

cidade é território palestino. Nesse sentido, irei mostrar que memórias são acionadas por elas para a construção desta identidade. Em alguma medida, memórias detalhadas acerca dos dias do conflito e o sentimento de insegurança que todos passaram a vivenciar diariamente após a ocupação israelense marcam essa sensação e sua construção como “refugiadas”. O que também será explicitado é que a recomendação feita pelos pais para que emigrassem ao Brasil estava relacionada ao receio pela “perda da honra” familiar devido aos possíveis estupros dos militares contra as mulheres do grupo.

Para compreender tanto a trajetória das que vieram pelo casamento quanto das que se percebem “refugiadas”, será utilizada, nesta dissertação, uma visão ampla do que seja a imigração, como aquela que propõe Sayad (1998),

“Por certo, a imigração é em primeiro lugar, um deslocamento de pessoas no espaço, e antes de tudo no espaço físico. (...) Mas o espaço dos deslocamentos não é apenas um espaço físico, ele é também um espaço qualificado em muitos sentidos, socialmente, economicamente, politicamente, culturalmente etc. (...) De fato, o imigrante só existe na sociedade que assim o denomina a partir do momento em que atravessa suas fronteiras e pisa seu território; o imigrante “nasce” nesse dia para a sociedade que assim o designa. Dessa forma, ela se arvora o direito de desconhecer tudo o que antecede esse momento e esse nascimento” (Sayad, 1998:15-16)

Assim, ambos os grupos de mulheres entrevistadas – “refugiadas” e as que “vieram pelo casamento” -, pelo sentido proposto por Sayad (1998), estabeleceram este deslocamento, sendo consideradas imigrantes no país de chegada. Contudo, para entender os processos de auto-identificação e a maneira como constroem suas identidades, serão mostradas suas trajetórias e o que fizeram com que elas se estabelecessem de formas particulares no Brasil.

Retomando a discussão acerca da decisão pelo estabelecimento definitivo das famílias no Brasil, interessante é notar que a mesma não significou necessariamente uma permanência definitiva nas primeiras cidades escolhidas para instalação. Se no início, quando vieram sozinhos para o país, o negócio próprio, as redes familiares e de amizade e a busca pelos lugares que fornecessem as melhores condições de ascensão social no meio urbano atraíram os palestinos para as mais diversas regiões brasileiras, quando casados e com família, a grande mobilidade pelos Estados, em geral, continuou sendo uma marca bastante presente entre alguns de seus membros. De imigrantes, parte das famílias também se tornou migrantes no território brasileiro, se movendo, principalmente, tendo base os laços familiares, com vistas à melhoria das condições financeiras.

S – Seu pai veio pra que lugar do Brasil?

M - Ah... ele veio pra tanta cidade. Ele foi primeiro, acho que foi pra... aqui, Goiás. Anápolis, Goiás. Depois ele voltou pro Rio Grande do Sul, foi várias cidades no interior do

Rio Grande do Sul. São Paulo, acho que não chegou a trabalhar em SP não (Malak, 03/08/2006).

Brasília, nesse contexto, se configurou como uma das tantas possibilidades de estadia dos imigrantes, podendo tanto se apresentar como um local de estabelecimento definitivo, após experiências em outros Estados, quanto como um ponto de passagem/experimentação ou, mais precisamente, de idas e vindas, em que se mudava e se retornava tão logo se percebia as possibilidade de ascensão econômica no local.

R – Não, eu fui criada aqui em Brasília, no Núcleo Bandeirantes. Foi super tranquilo, super divertido. Nós morávamos na segunda Avenida do Núcleo Bandeirantes. Era uma rua, várias casas, a gente tinha várias amizades. Foi super tranquilo, muito tranquilo. (...) Eu me mudei (Uruguaiana-RS), eu tinha de 9 pra 10 anos. É questão de trabalho, de comércio mesmo. Meus pais que se mudaram pra lá. Ficamos uns 7 ou 8 anos. Ai meu pai adoeceu, teve o primeiro infarto, e o comércio também já não tava propício, voltamos pra Brasília de novo. Ai aqui ficamos. Ai depois que eu casei que eu voltei pro Sul de novo, fiquei sete anos, e retornei pra cá. E eu pretendo ir pro Sul e ficar definitivamente (Ranan, descendente palestina, 31/10/2006).

O que se percebe é que a vinda para Brasília, em geral, não se deu como uma primeira opção de viagem, o que se explica, tendo em vista que se trata de uma cidade nova, inaugurada em 1960, momento em que muitos imigrantes já haviam chegado ao Brasil. Alguns desembarcaram primeiro em São Paulo ou no Rio Grande do Sul, e ouvindo anúncios que diziam que Brasília seria a *capital do progresso* e da *modernidade*, resolveram aqui chegar, conhecer, ou mesmo se estabelecer⁴⁰. Parte veio trabalhando como mascates, outros, tendo em vista que já haviam conseguido um bom capital em Estados anteriores, já se fixaram como donos de comércio. Os imigrantes já começaram a chegar em 1958, aumentando o fluxo após a inauguração da capital.

Nesse contexto, é interessante notar que, dentre as imigrantes entrevistadas, as que vieram pelo casamento se estabeleceram definitivamente em Brasília nos anos de 1977, 1994 e 1995, não tendo passagens por outras capitais. Já as refugiadas, tendo imigrado quando crianças, tiveram experiências, principalmente, no Sul do Brasil, se estabelecendo em Brasília no decorrer das duas últimas décadas – 1980 e 1998 - seja porque casaram com árabes que aqui viviam seja porque suas famílias resolveram retornar para a capital, onde sempre mantiveram relações, bens e contatos. Ressalta-se, ainda, que três das famílias das informantes (duas descendentes e uma imigrante) jamais viveram em Brasília. Para esta

⁴⁰ Para um maior conhecimento acerca de Palestinos no Rio Grande do Sul, ver: Jardim (2000) e Peters (2006)

primeira geração de filhas de árabes, o estabelecimento na capital se deu, em geral, devido ao casamento ou mesmo à oportunidades de trabalho.

Como se pode perceber, a presença de palestinos acompanhou a construção e o desenvolvimento da capital, havendo registros de sua presença já em 1958. Para melhor compreendermos a dinâmica destes palestinos em Brasília, vale tratar brevemente da especificidade da capital.

2.3 Palestinos em Brasília

“S – Mas seu pai veio no início de Brasília?”

R – Foi no início de Brasília, foi no Bandeirantes quando estava construindo, naquela época que tinha os barracos e tal. Foi nessa época. Ai ele veio, ficou aqui um tempo em Brasília, depois foi ao Sul...” (Ranan, descendente Palestina)

Em entrevista realizada com o presidente da Sociedade Árabe Palestina de Brasília, ele nos informa que a instituição a qual representa já havia sido criada formalmente em 1958, pelo palestino Adnan Kadum, tendo sua sede no Núcleo Bandeirantes, mais exatamente na 3ª Avenida da cidade que, naquele momento, se chamava Cidade Livre. Da mesma forma, o depoimento de Ranan sobre a vinda de seu pai para Brasília nos remete para os princípios da construção da capital, onde no Núcleo Bandeirantes, a área formada por barracos era a sede temporária de moradia e comércio dos primeiros trabalhadores e habitantes que se instalaram neste local.

Inaugurada em 21 de abril de 1960, Brasília representava a concretização de um plano que perpassou toda a história do país, desde o Brasil Colônia até a decisão assumida pelo presidente Juscelino Kubitschek, de transferir a capital do litoral ao sertão brasileiro, com vistas à interiorização do país e a integração do Centro-Oeste à economia nacional. Para o alcance de tal objetivo, entre 1956 e 1957 iniciaram-se os acordos político-econômico-jurídicos entre os dirigentes e o processo, propriamente, de construção da capital com a migração de um grande contingente de trabalhadores para o local. D’Almeida Vitor (1980), recorrendo a dados do IBGE, mostra que se em julho de 1957 havia perto de 12.700 pessoas recém-chegadas a Brasília, em 1958, este número já havia se elevado para 28.804 migrantes. Ele mostra ainda que, no momento da inauguração oficial, já havia cerca de 141.747 pessoas vivendo aqui, o que comprova o potencial de crescimento e atração que a capital exerceu em tal período.

Considerando que entre 1956 e 1960 não havia uma estrutura formada em Brasília para o recebimento de tantos migrantes, os responsáveis pela obra dividiram o território da

construção em três grandes áreas com atribuições específicas: iniciativa privada, acampamento central da NOVACAP e acampamentos das companhias construtoras. Como mostra Ribeiro (1980), a área destinada à prestação de serviços fornecidos pela iniciativa privada foi a Cidade Livre ou o atual Núcleo Bandeirantes.

“Chamava-se Cidade Livre justamente por ser inicialmente a única área onde se podia entrar livremente para nela buscar uma residência ou uma atividade, e também por ser uma área para atividades privadas na qual se incentivava o estabelecimento de comerciantes através da isenção de impostos. A intenção era formar um núcleo de comércio para atendimento da população que chegava”. (RIBEIRO, 1980:04).

Sendo a Cidade Livre o lugar destinado às iniciativas privadas, principalmente no que diz respeito ao comércio, não se admira que os palestinos, neste período, tenham se fixado justamente nesta região. Em 1958, ano de criação da Sociedade Palestina, havia, segundo depoimento do atual presidente, cerca de 100 palestinos vivendo na futura capital, em geral se dedicando à atividade comercial⁴¹.

O desejo de formar uma Sociedade Palestina numa cidade que ainda não havia sido inaugurada e que contava com tão poucos palestinos instalados veio de algo que transcendia aquela realidade: a causa palestina. Segundo o presidente, como a derrota da guerra de 1948 ainda era recente, havia a necessidade entre os imigrantes de se unirem para demonstrar apoio à causa política e preocupação em relação à ocupação de Israel. Motivos de natureza cultural também foram expressos, pois a Sociedade seria um espaço onde encontros perpassados pelos valores e costumes seriam reforçados, permitindo a continuidade das tradições num país estrangeiro. Brasília, assim, foi o palco da primeira Sociedade Palestina do Brasil registrada formalmente, ação que desencadeou a formação de outras Sociedades em todo o território nacional.

Com a inauguração da capital, o número de pessoas, em geral, que migravam continuou crescendo de forma desordenada e rápida, chegando em 1980 a 1.800 000 habitantes e alcançando atualmente mais de 2.000 000 de pessoas. O censo do IBGE não aponta o número de palestinos presentes desde a década de 1960, especificando somente a presença de membros de outros países árabes na região. Como mencionado, a dificuldade de encontrar tal especificação está ligada, em parte, à vinda de palestinos com passaporte de outras nacionalidades, principalmente jordaniano.

⁴¹ Em entrevista, o presidente não soube especificar a quantidade de mulheres e homens.

Estrangeiros (naturalizados e estrangeiros) - Árabes no DF (IBGE - Censos)

Países	1960	1970	1980	1991
Egito	-----	-----	68	34
Líbano	-----	186	184	351
Síria	-----	137	110	84
República Árabe Unida	-----	24	-----	-----

Em contrapartida, se os censos anteriores não nos fornecem uma estimativa mais precisa do número de outros grupos árabes e dos palestinos presentes no DF, os dados de 2000 nos dão algumas pistas:

**Censo Demográfico 2000:
Estrangeiros árabes por país de origem no DF**

Países	Total
Arábia Saudita	13
Argélia	8
Egito	22
Jordânia	69
Líbano	173
Líbia	9
Marrocos	26
Palestina	29
Síria	74
País estrangeiro sem especificação	10
Total de árabes	423
Total de Estrangeiros	6924

Apesar dos números bastante irrisórios e questionáveis, os dados do IBGE nos possibilitam, ao menos, uma análise comparativa dos estrangeiros árabes no DF, na medida em que mostram que os palestinos também estariam na 4ª colocação entre os árabes, antecedida pela Jordânia, Síria e Líbano, apesar da dificuldade mencionada de se precisar, pois eles podem estar incluídos nas outras nacionalidades. Tal quadro, assim, talvez nos permita inferir que a presença de palestinos no DF segue o mesmo padrão de colocação dos palestinos no Brasil.

Contudo, é importante ressaltar que esses números são bastante criticados pelos representantes das comunidades árabes no DF. Segundo depoimentos dos representantes da Sociedade Palestina e da Mesquita de Brasília, haveria cerca de 2000 palestinos vivendo na capital, entre imigrantes e descendentes, sendo que a maioria dos estrangeiros portaria passaporte jordaniano. Além disso, ressaltam que entre os muçulmanos, os palestinos

seriam os maiores representantes do DF, já que boa parte dos sírios e libaneses residentes aqui são cristãos⁴².

No Distrito Federal, estes árabes estariam, ainda, dispersos nas regiões, habitando tanto o Plano Piloto de Brasília quanto as regiões administrativas de todo o DF, além das cidades do Goiás próximas à capital, como Luziânia e Val Paraíso. Sua concentração, segundo o presidente da Sociedade, estaria nas regiões administrativas do Gama e Taguatinga, embora fosse possível encontrar mais de uma família em Ceilândia, Sobradinho e Planaltina. Nesse sentido, é interessante apontar que meus próprios interlocutores eram provenientes de locais distintos: Lago Sul e Norte, Asa Sul e Norte, Taguatinga, Guará, Sobradinho e Samambaia.

Ainda é interessante apontar que se no início o ofício de mascate e o estabelecimento de comércios de confecções e calçados predominava entre os imigrantes, atualmente há uma grande variedade de produtos e serviços prestados por esse grupo: materiais de construção, lojas de R\$1,99, móveis e eletrodomésticos, restaurante além de agência de turismo. Entre as imigrantes entrevistadas, seus familiares são todos comerciantes, se ocupando com alguma das modalidades referida acima. A família de Suheim, por exemplo, iniciou em Brasília com um restaurante/boite – Brazilis Café -, mas atualmente se dedica à administração de uma loja de R\$1,99 na Asa Sul.

A 1ª geração de descendentes entrevistada é instruída, alcançando nível de formação superior. Entre elas, três optaram pelo curso de farmácia e outras duas por fisioterapia e direito. Somente uma se afastou dos estudos ao completar o ensino médio. Infere-se, portanto, que se trata de uma geração estimulada em seus estudos, principalmente nos cursos da área de saúde e de Direito. Em alguma medida, essa primeira geração segue o percurso dos descendentes sírios e libaneses exposto por Truzzi (1992), que assumiram as profissões liberais como medicina e direito, sendo reconhecidos como “doutores”.

Nesse contexto, é interessante perceber que as imigrantes também têm buscado instrução nessas profissões reconhecidas pelo grupo. Duas cursaram faculdade depois de casadas, e outras duas desejam iniciar futuramente um curso superior. Contudo, trataremos mais especificamente da condição dessas mulheres no capítulo posterior. Mesmo no caso das descendentes, trataremos de alguns dos desafios na integração de valores como o casamento e o grande desejo de realização profissional.

⁴² Vale mencionar que o Presidente da Sociedade Palestina afirmou desconhecer palestinos cristãos em Brasília, esclarecendo que esse grupo está presente em maior número no Chile.

Em resumo, pode-se dizer que a imigração de palestinos para Brasília possui muitos dos princípios estruturais presentes na imigração árabe de forma mais ampla: trata-se de uma imigração masculina em seu início; a inserção econômica se dá por meio da atividade comercial; e, na 1ª geração dos nascidos no Brasil, há uma valorização das profissões liberais, como as ligadas à área de saúde e Direito. Contudo, Brasília parece também assumir características próprias: os que migram para a capital já tiveram experiências em outras regiões do país. Almejando meios de ascensão social, muitos se estabelecem definitivamente na região, outros promovem uma relação de idas e vindas em que a cidade se mostra como uma das tantas possibilidades de moradia e trabalho. Vale ressaltar também que se a atividade comercial é uma constante entre os imigrantes, os tipos de produtos e serviços prestados na capital são de uma grande variedade, sendo marcadas pela inserção do imigrante em novos ramos.

Este capítulo teve como intuito inserir o leitor no processo de imigração árabe, ressaltando tanto as causas da imigração como a forma de inserção no Brasil. Nesse sentido, verificou-se também que a vinda de palestinos, nos anos de 1950, se deu devido aos mesmos motivos econômico-políticos que estiveram presentes desde o fim do séc. XIX, seguindo, ainda, princípios semelhantes de inserção na sociedade nacional: atividade comercial, esfera urbana, preferência por casamento endogâmico e presença em todas as regiões do país. Uma descrição mais densa da criação do Estado de Israel e dos conflitos existentes na região foi feita no sentido de localizar o leitor nos discursos empregados sobre o conflito e de como as identidades são histórica e politicamente construídas e reinventadas pelos sujeitos. Uma vez desenvolvida essa análise mais ampla, nos deteremos no próximo capítulo nos discursos das imigrantes sobre os seus próprios processos imigratórios e suas inserções no território nacional. Se até aqui se deu maior ênfase aos aspectos masculinos da imigração, o objetivo agora será entender como elas constroem suas identidades no Brasil. Para tanto, entender o contexto de suas vindas – casamento e guerra – será essencial para uma maior compreensão de como se vêem por aqui.

– Capítulo III –
As Imigrantes

“O imigrante, antes de nascer para a imigração, é primeiro um emigrante. Mostramos a relação dialética que une as duas dimensões do mesmo fenômeno, a emigração e a imigração; ou, em outros termos, como um mesmo conjunto de condições sociais pode engendrar, grosso modo, num dado momento da história do processo, uma forma particular de emigração, ou seja, uma forma particular de emigrantes que mantém um modo particular de relação com seu país, sendo que esses emigrantes resultavam num segundo momento numa classe particular de imigrantes e, em seguida, numa forma particular de imigração que se traduziu por uma relação particular com a sociedade de imigração e com sua própria condição de imigrantes – e, por um efeito bumerangue, a imigração, em cada uma de suas formas, repercute sobre as condições que estiveram na origem da emigração na fase anterior e, assim, contribui para suscitar uma nova categoria de emigrantes e imigrantes”. (Sayad, 1998:18)

O que fizeram das emigrantes palestinas imigrantes no Brasil é uma questão essencial para se compreender a forma como organizam suas memórias e a maneira como se identificam em nosso país. Em outras palavras, baseando-se em Sayad (1998), uma classe ou uma geração de emigrantes possuem relações e memórias específicas a respeito de sua terra natal que engendram comportamentos e processos de identificação e auto-identificação particulares no local de chegada. Contudo, deve-se lembrar, por outro ângulo, como o presente também molda e constrói essa memória passada de acordo com os interesses e necessidade de legitimidade e coerência dos discursos proferidos.

Neste capítulo, partirei para a análise das memórias e narrativas das seis mulheres palestinas interpeladas que, se por um lado, possuem o ponto comum de terem sido migradas por seus maridos ou familiares, por outro apresentam memórias e trajetórias que se distanciam, em parte, devido aos fatores que são incorporados como causadores de suas vindas: a guerra e o casamento. Como já descrito no início desta dissertação, Suheim, Malak e Nágile fariam parte do primeiro grupo, tendo emigrado para o Brasil em 1968, após a Guerra dos Seis Dias relatada em capítulo anterior, devido à ocupação de sua cidade

– Safah – pelo exército israelense. O segundo grupo, composto por Arife, Sara e Sadie, tendo emigrado pelo casamento, saíram de suas terras, Deir Balut e Safah, em épocas distintas – 1977, 1994 e 1995, respectivamente – instalando-se em Brasília⁴³.

No decorrer da pesquisa de campo, percebeu-se que as motivações da emigração engendraram diferentes formas de identificação e relações com a sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que influenciaram em organizações hierárquicas distintas da memória. Enquanto as que vieram devido à guerra de 1967 se auto-identificam como “palestinas refugiadas”, atribuindo grande importância em suas falas às memórias vividas e herdadas acerca do conflito entre Israel e Palestina, as últimas se nomeiam árabe-palestinas, enfatizando em menor grau a história oficial de formação do Estado judeu, e estipulando maior importância às experiências vividas no local, como a dificuldade de deslocamentos, estudo e trabalho dos palestinos devido à presença de Israel.

Vale pensar ainda que as condições em que se instalaram em território brasileiro se distanciam em alguma medida, pois as “refugiadas” vieram quando ainda eram crianças ou adolescentes, vivenciando boa parte de seus processos de socialização entre dois sistemas culturais, e as que vieram pelo casamento eram já jovens adultas, tendo estabelecido toda sua socialização primária no país de origem. As condições, assim, em que chegaram também irão culminar em diferenças nas relações estabelecidas com a sociedade de chegada e em suas visões de como são os “outros” e o “nós”. Somente para deixar mais clara tal assertiva, irei mostrar, no decorrer do texto, como há um discurso de negação e oposição aos valores e comportamentos ditos das “brasileiras” entre as que vieram pelo casamento, em contraposição a um discurso de relativização dessas questões entre as refugiadas que afirmam que se trata da cultura de um “outro” que se deve respeitar.

Ao apontar essas diferenças resultantes das distintas motivações das vindas e da forma de inserção na sociedade brasileira, não busco, contudo, afirmar que são grupos de mulheres que se movem de acordo com princípios totalmente particulares e díspares. Pelo contrário, o que se irá perceber, é que todas elas, diante dos brasileiros, se identificam como palestinas e assumem seguir princípios estruturais comuns de uma “cultura árabe”⁴⁴.

⁴³ Enquanto Suheim, Malak, Nágile e Arife vieram ao Brasil com passaporte jordaniano, Sara e Sadie já emigraram com passaportes palestinos. As explicações para tais questões encontram-se no cap. II. Vale ressaltar ainda que todas se naturalizaram brasileiras, excetuando Arife que ainda espera o processo de tramitação de seu pedido.

⁴⁴ Nesse sentido, como se verá, seguir uma cultura árabe está relacionado, em grande medida, em assumir determinados valores referentes às relações de gênero: formas de “namoro” e casamento; relação homem X mulher, vestimentas e religião. Uma marca importante disso tudo é que todas, emigradas pelo casamento ou pela guerra, se casaram com seus respectivos primos, prática esta comum entre os palestinos.

Como já apontei no cap.I, dentro da abordagem de Barth (1998), a identificação de uma pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Ao mesmo tempo, dizer que o outro é estrangeiro pressupõe que se reconheçam limitações na compreensão comum e diferenças de critério de julgamento, seja de valor ou de comportamento.

Nesse contexto, somente é importante enfatizar que o fato de se identificarem como um “nós” diante dos “outros” não quer dizer que não haja divergências e diferenças internas nas posições assumidas entre elas, mesmo quando são provenientes da mesma família extensa, como é o caso de todas as entrevistadas, excetuando Arife. Assim, mais de uma vez, declarações, como a da refugiada Malak, estiveram presentes:

M - É, tem a família lá do, não sei se você chegou a entrevistar, acho que algumas mulheres lá de Taguatinga, já são completamente diferentes, são até minhas primas e tudo, elas tem hábitos diferentes, costumes diferentes. Não sei se tu um dia vai chegar a... Tem umas que usam véu e tudo, né?

S – Eu vi lá na sociedade, que tinham algumas que usavam véu, mas a grande maioria não usava.

M - Não usava, mas eu acho que elas têm outros... não, os valores são os mesmos, mas outra maneira de lidar com esses valores. (Malak, 03/08/2006)

Aqui só se busca complexificar mostrando que as divergências de opiniões e comportamentos podem estar atreladas ao contexto da migração, considerando tanto o país de partida quanto o de chegada, em suas múltiplas dimensões políticas, sociais e culturais.

Partindo dessa breve reflexão, este capítulo tem como objetivo traçar os princípios estruturais presentes nas memórias das mulheres palestinas interpeladas, além das divergências internas assumidas em suas posições. Para tanto, o texto será dividido em dois grandes blocos, cujos temas se centrarão, respectivamente, na guerra e nas relações de gênero (casamento, construção de masculinidade e feminilidade, papéis e projetos para si e para os filhos), pois, como se verá, tais blocos parecem condensar as informações analisadas, mostrando, em alguma medida, o que significa ser uma imigrante palestina ou, mais precisamente, o que implica ser uma palestina no Brasil para as entrevistadas.

3.1 Memórias Refugiadas

“Que te fizeram os dias?
Onde estão os que antes te habitavam?
Tens sabido deles?
Soubeste deles depois de sua partida?
Aqui sonharam, sim,
Aqui estiveram,
E traçaram os planos do amanhã.

Mas onde estão os sonhos e o amanhã?
 E onde,
 Onde estão eles?
 Os restos das casas não disseram uma palavra.
 Ali somente a ausência,
 O calar do silêncio, o abandono”.
 (Fadwa Tukan - poetisa palestina)⁴⁵

Todo (a) pesquisador (a), ao desenvolver uma pesquisa de campo ou mesmo ao se encontrar com um entrevistado (a), costuma elaborar um roteiro de questões que visam descobrir ou responder algumas indagações iniciais acerca do que se pretende analisar em seus estudos. Muitas vezes, contudo, no decorrer da pesquisa, temas anteriormente desconsiderados passam a ser tão frisados nos mais diversos contextos de interação com os sujeitos que se torna quase impossível não tratá-los como objeto de estudo na pesquisa. Uma dessas questões foi, sem dúvida, em meu campo de trabalho, o conflito Israel e Palestina.

Enquanto, a princípio, minhas indagações estavam somente direcionadas às relações de gênero e ao processo de construção identitária no Brasil, as palestinas mostravam, por meio de suas narrativas, que a criação do Estado Judeu e os conflitos Israel e Palestina também eram essenciais para a compreensão de como se percebiam e identificavam. Essas questões apareciam como *marcos* ou *pontos invariantes* na memória (Pollak, 1992a), sendo apontados e repetidos em vários momentos de descrição de suas trajetórias.

Contudo, como mencionado, o que se percebeu é que os motivos das vindas das imigrantes, de alguma maneira, influenciaram na maneira de lidar com os conflitos, culminando em distintas formas de rememorar e organizar suas lembranças. Se o passado e o presente marcam tanto os discursos das que se identificam como refugiadas como das vieram pelo casamento, as formas, os valores e os significados atribuídos, em alguma medida, se distanciam. Para entender a relação de ambas com o conflito, não me basearei somente nas entrevistas, mas também em alguns eventos relacionados com a temática que tive a oportunidade de participar: Manifestação na Embaixada dos Estados Unidos contra a

⁴⁵ É interessante notar que o conflito palestino-israelense se refletiu também em sua expressão artística e poética. Após a guerra de 1948, despontou entre os poetas palestinos um movimento literário intitulado “Literatura de Refugiados” ou “Literatura do Exílio”, seguido de um outro mais forte e característico dos dias atuais denominado “Literatura da Resistência”. Dentre os tantos poetas que marcam suas trajetórias com esse estilo de poesia, poderíamos citar Tawfiq Zayyad, Mahmud Darwish e Fadwa Tuqan (autora da poesia citada). Esta poetisa, por meio de seu depoimento, marca bem a mudança de estilo poético devido aos fatores sócio-políticos e a busca por dar voz à Causa Palestina: “A poesia é pra mim a própria vida. Antes da Guerra, escrevi acerca da vida, do amor e da morte. Mas agora escrevo somente poemas da resistência”.

Invasão do Líbano por Israel e Confraternização na Sede da Sociedade Palestina de Brasília em comemoração ao Dia em Solidariedade ao Povo Palestino.

A Guerra dos Seis Dias ocorrida em 1967 é considerada a grande motivadora da emigração por três das mulheres – Suheim, Malak e Nágile – influenciando fortemente em seus processos de auto-identificação – são rahila (refugiadas) antes de tudo. Entretanto, ao analisar os discursos empreendidos por essas palestinas, algumas indagações começaram a surgir, exigindo uma análise mais atenta das memórias para respondê-las.

A primeira delas estava ligada à tentativa de compreender por que essas mulheres se identificavam como refugiadas no Brasil. Como mencionado em capítulo anterior, elas não perderam suas casas durante o conflito de 1967 quando a cidade em que moravam foi ocupada pelos israelenses. Sua região atualmente é território palestino e muitos de seus parentes continuam vivendo no mesmo local. Nesse sentido, elas não seguem e tampouco mencionam a definição proposta pela UNRWA acerca dos “refugiados”⁴⁶. Sendo assim, o que as leva a se reconhecerem desta forma? Quais as memórias acionadas para a construção desta identidade?

A segunda questão diz respeito à recorrência de memórias trazidas a respeito dos conflitos entre Israel e Palestina. Interessante é notar que estas recordações nem sempre retratavam experiências vividas diretamente por elas, mas também, seguindo os conceitos de Pollak (1992a), expressavam experiências *vividas por tabela e experiências herdadas*⁴⁷. Refiro-me às memórias sobre o conjunto de acontecimentos vividos pelo grupo a qual elas pertencem, como o conflito de 1948, momento em que nem mesmo eram nascidas; e também àqueles fatos que não se situam dentro do espaço-tempo de seus pais, como o próprio processo de sionismo judeu e colonização britânica ocorridos no fim do séc. XIX e início do séc. XX.

No capítulo II, ao tratar da questão palestina, aponte algumas dessas memórias que eram acionadas sem mesmo que a pesquisadora pedisse grandes explicações. Assim, a cada relato de eventos vividos surgiam outros trazendo informações históricas ou de momentos políticos recentes, como no exemplo abaixo:

“Em 1948 já tava (já havia o Estado Judeu). A parte que eu tava (em Safah) não tinha. Só em 1967. A gente entrou em férias e logo aconteceu. Porque as nossas férias, final de maio e início de junho. Assim que a gente entrou em férias, aconteceu aquela guerra. Eles falam de 6 dias, porque foi facilmente, né. Porque falo pra ela, tinha gente que nunca foi treinada, arma era da Segunda Guerra Mundial ou da Primeira Guerra Mundial que eles tinham. Uma arma dessas de caça, coisa assim. E ficavam duas ou três pessoas naquela fronteira, coisa assim. Por que era o Rei da

⁴⁶ A definição de Refugiado proposta pela UNRWA, como exposto no capítulo II, contempla aqueles que perderam suas casas ou seu sentido de vida.

⁴⁷ Conceitos explicitados no capítulo I.

Jordânia, né, o rei Hussain. Então o quartel mais próximo que tinha era entre a minha cidade e Ramallah. Era perto da fronteira pra lutar, caso precisasse lutar, né! E a palestina quase que foi dada, vendida. (Suheim, 12/07/2006)

Considerando que as palestinas tinham entre sete e treze anos quando ocorreu a Guerra dos Seis Dias, como construíram uma memória histórica e política tão clara no Brasil a respeito dos conflitos ocorridos entre Israel e Palestina?

Nesse contexto, o que tentarei mostrar é como a *memória é trabalhada* de forma a justificar e legitimar a identidade de refugiada assumida e as práticas que se relacionam com tal processo de identificação. O que será apontado é que além de seletiva, a memória também é organizada de forma hierárquica, possibilitando um sentido de continuidade no tempo e de coerência em relação ao que se assume no presente.

Assim, partindo das entrevistas desenvolvidas com as “refugiadas”, podem-se assinalar três grupos de memórias principais que combinadas constroem a identidade assumida no presente: memória da emigração dos pais; memória de uma “vida harmônica e feliz” vivida na Palestina durante a infância, antes da Guerra dos Seis Dias; e uma memória detalhada dos momentos experimentados durante o conflito de 1967.

Como vimos no capítulo anterior, seus pais já haviam emigrado para o Brasil entre os anos de 1950 e 1960 em busca de trabalho. A difícil situação sócio-econômica é apontada como sendo a principal motivadora da vinda, embora elas mostrem que a presença dos judeus na região tenha intensificado as dificuldades naquele período. Em tal relato, o que elas enfatizam é que tal emigração era provisória, e que seus pais realmente almejavam retornar à terra de origem.

“Porque eles iam tentar a vida, como eles (fazem) aqui no Brasil que viajam pros Estados Unidos, que migram aqui do Brasil pra juntar uma grana, um dinheirinho e construir a vida aqui, pra melhorar a vida. E os de lá faziam a mesma coisa pra depois voltar” (Suheim, 12/07/2006)

Contudo, é interessante mostrar que no contexto de migração, a idéia de provisoriedade e permanência se entrelaçam, culminando no que Sayad (1998:45) nomeou de uma contradição: “não se sabe mais se se trata de um estado provisório que se gosta de prolongar indefinidamente ou, ao contrário, se se trata de um estado mais duradouro, mas que se gosta de viver com um intenso sentimento de provisoriedade”. Digo isto, porque no período em que permaneceram antes da Guerra dos Seis Dias no Brasil, seus pais já haviam adquirido bens no país, como estabelecimentos comerciais próprios.

S – E quando você chegou o seu pai já tinha uma loja ou ele continuava mascateando?

N – Já. Já tinha uma casa própria, mobiliada e tudo, uma loja de confecções e calçados, tinha duas, aliás. Só não tinha carro até porque ele não dirigia e não dirige até hoje. (Nágile, 06/11/2006)

A condição já era tão mais favorável, que a refugiada Malak, com 4 anos de idade, emigrou com sua mãe em 1964 para o Rio Grande do Sul a pedido de seu pai, deixando, contudo, outros irmãos em idade escolar na Palestina. Dois anos depois, após de ter tido um filho no Brasil, sua mãe grávida de outro menino, resolveu retornar com Malak, tendo em vista seu receio de continuar distante de suas três crianças que haviam permanecido com sua família na Palestina.

“Não. Nós viemos pro Rio Grande do Sul. Veio eu, a minha mãe e só. Os outros tavam estudando, então o meu pai preferiu... então ficaram com a avó lá. Então a minha mãe ficou praticamente uns dois anos aqui. Então nestes dois anos que ela ficou, ela engravidou com o Amir, que você conhece, né. E... o Amir nasceu... Amir tava com seis meses de idade quando ela engravidou com o Mohamed. E aí ela não quis ficar de jeito nenhum aqui. Então ela ganhou o Amir aqui no Brasil, e aí ela falou... “eu vou embora, vou embora, porque meus filhos tão lá... eu não vou ficar mais aqui”. E ela não quis ficar porque realmente ela estava longe dos filhos, os filhos estavam estudando. E naquele tempo o meu pai falou... “eu não vou tirar eles dos colégio agora, tão tudo terminando o segundo grau, né... vai ficar um conflito, assim... meio ruim pra eles...”. Daí aí a minha mãe optou por voltar. Aí eu voltei. Então minha mãe voltou... eu, ela...” (Malak, 03/08/06)

Da mesma forma, a mãe de Nágile também emigrou para o Brasil dois anos após a vinda de seu marido, em 1960, deixando os três filhos na terra natal. Tais memórias, contudo, embora tenham sido relatadas por elas (não se trata de esquecimento), são consideradas de menor importância, pois o que se ressalta ainda é seu caráter de provisoriamente que, em grande medida, teria se transformado em “permanência definitiva” devido mesmo ao conflito.

A ênfase na provisoriamente da migração dos pais se combina ainda com uma certa memória idealizada da infância na Palestina. Embora nem todas apresentem recordações muito nítidas de seus primeiros anos na terra natal, Suheim, sendo mais velha – chegou ao Brasil com 13 anos – nos relata as lembranças que tem da infância.

S - E o que você lembra da vida cotidiana nessa época?

S - Coisa mais maravilhosa que existia. Eu levantava de manhã. Minha mãe falava: “vai buscar tal planta ali nas pedras! Nascia da natureza. Tinha maramie, você conhece?”

S - Ah, maramie eu conheço. (Maramie é uma planta utilizada entre eles para fazer chá. Segundo Suheim, ela corresponderia no Brasil à “sálvia”).

S - Ele nascia sozinho ali na fronteira entre Israel e minha cidade. (...)

S - Mas conta, que mais da infância.

S - Aí minha mãe dizia isso antes de ir pro colégio quando ainda tava fazendo o chá.(...) Nossa, eu fico assim, coitado dos meus filhos aqui vivendo entre quatro paredes. Que a gente tinha as árvores pra subir, pegar os figos, fresquinho que tirava do pé, descascava e comia. Amora. (Suheim, imigrante refugiada, 12/07/2006)

Para Suheim, sua infância foi o melhor momento de sua vida. Foi um período em que tinha certa liberdade de movimentar-se em sua cidade sem grandes preocupações e de vivenciar experiências junto à natureza. Nesse sentido, é interessante notar como ela transforma elementos da vida cotidiana em momentos especiais e únicos, sendo estes característicos de um período em que sua cidade – Safah - não era ocupada pelos judeus. Aqui vale ressaltar três importantes fatores: primeiro que Suheim experimentava em sua região experiências próprias da realidade rural camponesa. Em sua casa mesmo, de acordo com suas narrativas, havia várias plantações de figos, amora, pepino, tomate e cebola que já eram usados para a subsistência familiar. Havia também, em uma cidade próxima, um pedaço de terra pertencente aos parentes, usado para a plantação de oliveiras que ajudava consideravelmente como fonte de recurso e subsistência para o grupo. Em geral, eram as mulheres as responsáveis por esse tipo de tarefa, já que os homens buscavam outros meios para conseguir dinheiro para a família em cidades próximas.

Suheim - Ah, eu adorava colher azeitona. Coisa que eu mais adorava, ajudava a mãe.

S - E era perto de casa?

Suheim - É, a gente ia a pé, levantava cedo, levava uma garrafa de chá, levava alimentação prática.

S - O trabalho da sua mãe era esse, de ajudar na colheita ou ela tinha um outro trabalho?

Suheim - Olha a mãe tinha esse trabalho que ela colhia que tinha poucas oliveiras. Lógico que dava mais ou menos para a alimentação da família. (Suheim, 12/07/2006)

Nesse sentido, ao mudar-se para o Brasil, Suheim mudava também seu estilo de vida, incluindo aí hábitos e valores. A situação a obrigava a trocar um modo de viver do campo por uma vida da cidade, marcada por uma outra lógica de conceber e se colocar no mundo. Sendo assim, podemos compreender melhor uma certa nostalgia vivenciada quando ela aponta a falta de liberdade dos filhos imposta por essa lógica da cidade, diferente do contexto do campo em que ela viveu.

Contudo, o segundo ponto que gostaria de apontar é que, na memória de Suheim, essa transformação acarretada pela mudança do campo para a cidade não é tão ressaltada. Essas lembranças são organizadas pela memória (Halbwachs, 1990) de forma a mostrar que o cotidiano de liberdade e felicidade na região da Palestina em sua infância foi interrompido pela ocupação de Israel durante a Guerra dos Seis Dias, acabando a possibilidade de uma vida feliz em sua terra natal. Para ela, uma região marcada pela paz, pela convivência harmoniosa entre as religiões e por uma vida cotidiana de liberdade foi

interrompida no momento da criação do Estado de Israel e de seu processo de ocupação das terras palestinas durante as guerras.

Por último, é interessante perceber que seus discursos sobre a infância não remetem ou não enfatizam o cotidiano de trabalho árduo enfrentado pelos familiares ou a difícil condição sócio-econômica que levou seus pais anos antes a migrarem.

O terceiro grupo de memórias é marcado por uma grande nitidez das lembranças, influenciando fortemente na identidade assumida no presente. A memória acerca do conflito de 1967 é carregada de detalhes dos fatos, das sensações e dos sentimentos.

S - E você lembra dessas coisas todas?

M - Completamente. Eu não lembro o que eu almocei ontem. Eu me pergunto: “o que é que eu almocei ontem? Não sei”. Agora o que eu passei lá, tudo. Tintim por tintim, hora por hora. Se tava claro, se tava escuro, eu sei tudo. Incrível, incrível como ficou registrado na minha mente estas coisas. E aí então quando eles falaram assim: “oh, nós vamos ter que sair da cidade porque os judeus tão entrando!”. E o nosso medo é que em 1948, quando deu a partilha, os israelenses dominaram a parte da Palestina lá. (...) Foi que daí que deu aquelas chacinas que os guerrilheiros entraram, que os judeus entravam na cidade, abriam barriga de grávida pra adivinhar se era homem ou se era mulher, havia estupro. Então, nosso desespero: “nossa, eles vão entrar na nossa cidade e vão fazer a mesma coisa”. Então a gente ficou muito assustado e saímos. Saímos! Abandonamos as casas. A minha avó ficou dentro de casa pra eles não destruírem a casa. Tipo assim, eles chegaram lá e ela abriu as portas pra eles entrar, fazer o que quiser, mas pra não destruir a casa. Então nós saímos. (Malak)

Malak afirma lembrar dos momentos da Guerra dos Seis Dias com grande nitidez. Foram lembranças que marcaram sua vida. Conway (1998) chama esse conjunto de lembranças vívidas, que evocam fortes emoções e que podem durar por anos e décadas nas vidas dos sujeitos de “memória destello”. O que identifica este tipo de memória é que elas são visualizadas como uma fotografia, preservando todos os detalhes e sensações experimentados durante a cena. Referindo-se, em geral, a situações de grande importância pessoal, essas lembranças marcam a vida dos que a retêm, sendo um elemento constituinte de seu processo identitário. Muitas vezes, contudo, a mesma situação marca a vida de um grupo inteiro, marcando a identidade de toda uma geração.

Interessante ainda é notar em seu depoimento que foi uma *memória por tabela* das mortes e estupros vividos pelos palestinos durante a Guerra de 1948 que os levaram a abandonar suas casas antes mesmo que os judeus entrassem na cidade. A avó, como uma pessoa mais velha, não representaria para os judeus uma ameaça e teria menos risco de sofrer uma violência sexual. A maior preocupação era com as mulheres e as meninas mais novas que poderiam ser violentadas e mortas. Este será um elemento importante para

compreender as decisões tomadas para a vinda ao Brasil um ano depois. Por ora, vale continuar o depoimento de Malak.

S - Safah hoje é um território palestino ou israelita?

M - É palestino. Então, eles quando eles entraram na cidade, digamos assim, 90% da população já não estava mais lá. Já tinham se refugiado pra outras cidades vizinhas, que achavam que os judeus não iam chegar até lá. Então nesta cidade vizinha, antes dela, anteriormente de a gente chegar nesta cidade, tinha no caminho as grutas subterrâneas. E era bombardeio direto, né. Então a gente via os aviões passar por cima, jogar bomba. É, helicópteros, eles voavam muito baixo. E, e a gente ficava assim, na porta da gruta a gente colocava folhas, né. Pra fechar. E a minha mãe grávida, né. Continuava grávida, ainda não tinha ganho. Nós fizemos esta caminhada toda e ela grávida. E o Fawzi pequenininho e eu muito pequenininha e meu avô, eu me lembro muito bem que meu avô, ele tinha um burro, burrinho, que eles usam muito burro lá. Que esse burro tava carregado de um pouco de alimento que a gente tinha em casa, e a gente levou junto. Então ele carregou o burro de alimento, de tudo. Eu fiquei com bolha nas pernas de caminhar. Um calor muito... o calor lá é muito forte, de quarenta e tantos graus, 45 graus... então minhas pernas criaram bolhas e tudo, sabe. E a gente foi caminhando e descansava nestas grutas. Depois saímos das grutas e fomos pra esta cidade. Nesta cidade a gente ficou num casarão, nunca me esqueço, era um casarão enorme. Que morava assim, várias famílias nesse casarão. Só que essas famílias saíram do casarão, foram pra outras cidades mais a frente, achando que os judeus iam chegar lá. Então quando a gente chegou lá o casarão estava aberto e a gente entrou no casarão e ficamos no casarão. É assim, época de guerra é assim, as casas ficam abertas, é de quem chegar e se quiser se abrigar ali se abriga. Nós ficamos um bom tempo ali, né. Nós ficamos acho que... que eu me lembro, nós ficamos fora de casa... a guerra durou sete... nós ficamos aproximadamente uns 15 dias. Assim, sabe... bem nômades, fica aqui e ali... Então nós ficamos neste casarão. Daí, “oh, pode voltar que a coisa melhorou, num sei o quê”. Ai nós voltamos, só que quando nós voltamos os judeus permaneciam lá. Só que a promessa é que eles não iriam fazer nada, não sei o quê, só que eles levaram a gente pra um campo de concentração que é a escola.

Por meio de declarações como “eu não esqueço dessa cena” ou “ficou registrado na minha mente”, Malak relata detalhes: sons ouvidos na retirada (bombas e aviões sobrevoando o céu), as dores físicas sentidas no momento do desespero (pés com bolhas), a sensação de calor intenso, o percurso longo de caminhadas e a presença e ameaças constante dos militares israelenses em sua região. Thompson e Daniel (1996), ao analisar memórias infantis, apontam que as mulheres tendem a registrar os eventos que evocam emoções com uma força de detalhes e “vida” dificilmente encontrados em relatos masculinos. No discurso de Malak, vale notar ainda uma menção constante ao “nós”, não havendo quase referências ao pronome na primeira pessoa. Ely e Maccabe (1996) apontam, a partir de seus estudos, que esta característica na forma de fala pode se configurar também como própria dos discursos femininos à medida que incluem as pessoas do grupo, abrindo muitas vezes a possibilidade de que elas se expressem nas narrativas⁴⁸.

⁴⁸ É importante ressaltar que as diferenças nas memórias entre homens e mulheres são trazidas pelos autores como consequência dos processos de socialização dos sujeitos. Vale apontar que não estou afirmando que tal tipo de abordagem trazida nos relatos seja estritamente feminina. Neste caso, só uma proposta comparativa

S – E aí como é que foi?

M - Aí a gente ficou um bom tempo lá. Até o meu tio, que é irmão do meu pai, nós estávamos sobre a guarda dele, né. Que meu pai viajou, então ele que estava responsável pela gente. Ele apanhou muito dos judeus na época, que a cada vez que ele levantava pra pedir água ou pra dizer que minha mãe não tava passando bem ele levava uma coronhada na cabeça. Era uma cena que eu não esquecia. Era um senhor de idade, eles jogavam ele no chão. Então a gente ficou um bom tempo ali naquele sofrimento, depois: “oh, cada um volta pra sua casa. Só que o seguinte: tem toque de recolher. Tal hora todo mundo dentro de casa”. Então, a gente voltou pra casa, só que minha mãe falou: “não tem nada em casa pra comer, vamos, vai você e sua irmã mais velha até a horta pra pegar alguma coisa pra gente comer”. Eu indo na horta e lá em cima, olha só... Na minha cidade é assim: é Safah, e tudo é montanha. Então ela ficava embaixo, assim, que nem uma bacia e em cima tá a escola de segundo grau. Em cima dessa escola de segundo grau, os judeus ficavam com binóculos. Observando. Eles dariam, dão conta de observar toda a cidade. Eles ficavam observando, então quem saía, botava a cabeça fora de casa, eles sabiam que tava saindo. Então, no toque de recolher ninguém podia sair. Só que eu fui até a horta em horário que podia ir, entendeu. Nós fomos até a horta e eu nunca me esqueço dessa cena. Eles colocaram o binóculo, viram a gente lá, acho que não quiseram nos acertar, quiseram é realmente assustar. Porque eles são masoquistas, eles são realmente ruins. Então se quisessem nos acertar eles nos acertavam, né. E aí eu me lembro muito bem que começaram a atirar em cima da gente e que eu, a cena não me esqueço, que a terra ela levantava assim, sabe. As balas acertavam a terra que a terra fazia assim, sabe. E eu não esqueço dessa cena. E a gente se jogou no chão, eu e minha irmã e dali nós conseguimos pular o muro, assim, se arrastando, né. Pra entrar numa casa perto ali pra gente se abrigar daquilo. E aconteceu também que, na hora do toque de recolher, uma vizinha nossa, uma vizinha de lado assim mesmo, que a gente conhecia ela; a menina tem até minha idade hoje em dia. O banheiro deles era fora de casa, não era dentro de casa. Que nem aqui no Brasil antigamente, os banheiros eram tudo fora, não era dentro, né. Então ela tinha que ir no banheiro, precisava ir no banheiro, e a mãe levou ela ao banheiro e o infeliz lá viu ela no binóculos, que tava saindo ao banheiro, era hora de toque de recolher, então tinha que se cagar em casa mesmo, né. Aí ela saiu pra ir ao banheiro, ele pegou, deu um tiro lá de cima, ele acertou na vagina dela. Só que a bala entrou primeiro, que a mãe dela estava em pé, e os banheiros são é de sentar lá, antigamente. Agora não, não mais, né. Então a menina estava sentada e a mãe parada em pé do lado, a bala acertou a perna da mãe. Perfurou a perna da mãe e acertou os grandes lábios, né. Tirou um pedaço dos grandes lábios da vagina dela. Então, foi assim uma coisa que realmente me marcou, era minha vizinha, era uma criança da minha idade, né. E eu fiquei assim, horrorizada com aquilo e aí realmente, a gente não saía mesmo. Não saía mesmo. Que era toque de recolher. E com tudo isso, além deles estarem em cima da escola vigiando as casas, em cima de cada casa, eles colocaram os judeus também, com metralhadora, com tudo. Então, realmente, a gente vivia com medo. A minha mãe tinha muito medo porque a minha irmã mais velha era bonita, assim, então tinha medo de estuprar, essas coisas, né. E até minha mãe na época, quando nós voltamos pra casa, depois de alguns dias a minha mãe teve o Mohamed em casa também. E o judeu não queria que chamasse a parteira. A gente implorava pra chamar a parteira, ele num queria. (...) Até então eu... aí quando passou, diminuiu a confusão toda, aí o meu pai... Meu pai aqui no Brasil acompanhando tudo, desesperado, né... tava desesperado... porque, olha, o pior momento da vida dele, mandou buscar a gente”. (Malak, refugiada palestina, 03/08/2006)

O detalhamento dado por Malak ao tipo de violência sofrido por sua vizinha e as várias referências feitas em relação ao medo de estupros demonstram que suas memórias

poderia chegar a conclusões a este respeito, mas apontar que as memórias podem estar relacionadas, como mencionado, às posições assumidas pelos sujeitos nos grupos.

da guerra são fortemente marcadas pelo gênero. Tanto na decisão de fuga para outra cidade quando souberam que os judeus invadiriam o local, quanto no retorno e permanência em suas casas, mas sob vigilância dos militares, o medo de que houvesse estupros contra as mulheres assombravam a todos da região.

Em situações de guerra, como aponta Segato (2004, 2006) há uma associação permanente entre território e corpo feminino, pois a conquista territorial costuma também ser seguida e expressa pela violação corporal. Nesses contextos, a violação do corpo feminino funciona como *linguagem* ou um *ato comunicativo* que informa acerca de uma dupla dominação: superioridade masculina expressa no controle do corpo feminino e domínio irrestrito e totalitário sobre a localidade diante de seus pares, da população local e de outros países. Afirmar-se-ia, assim, soberania plena quando houvesse o controle de um território e do corpo como anexo a este território⁴⁹.

Na memória das refugiadas, no conflito dos Seis Dias entre Israel e Palestina, a guerra não atingia a todos de maneira indistinta, sendo marcada fortemente pelo gênero, pois enquanto em relação aos homens, o receio era de que sofressem represálias, violência física ou mesmo de que fossem mortos, no que diz respeito às mulheres a preocupação estava, em grande medida, ligada à violência sexual.

Infere-se, nesse sentido, que tal receio, principalmente em relação às mulheres, influenciou na decisão de seus pais de trazerem os parentes próximos da Palestina, com vistas a preservar a honra da família diante da comunidade local. A importância do conceito de “honra” para o grupo será explicado na segunda parte deste capítulo. Contudo, vale adiantar que, quando a honra da família depende da preservação daquilo que existe de mais privado e íntimo – a sexualidade – grandes esforços são empreendidos para sua proteção⁵⁰.

Após esse período mais intenso, elas puderam voltar às suas casas, tendo, contudo, que conviver sob a presença dos militares israelenses naquele tempo. No ano de 1968, as

⁴⁹ A relação entre conquista territorial e violação sexual tem sido uma constante nas histórias de guerras e conflitos mundiais. De acordo com Vlachova & BIASON (2005) durante as guerras recentes na África, Ásia e Europa a violência sexual foi utilizada como um método de guerra para humilhar o inimigo, pois com isso se violaria aquilo que haveria de mais íntimo e privado do “outro” – a casa, a mulher e a filha. Tal tática levaria a formação de movimentos de refugiados, facilitando uma limpeza étnica no local de ocupação. Para exemplificar, embora reconheçam a imprecisão dos dados, elas mostram que foi estimado um número de 60.000 casos de violência contra a mulher cometida durante a guerra entre a Croácia e Bósnia-Herzegovina.

⁵⁰ Barakat (1973), ao analisar os motivos que levaram os refugiados da Guerra de 1967 a saírem de suas casas, vivendo em campos de refugiados ou não, aponta que um dos principais motivos que contribuiu para a decisão foi o medo da desonra familiar. Nesse sentido, ele aponta que isto fica claro quando se compreende que as sociedades árabes são fortemente marcadas pelo valor da família e também da honra.

palestinas emigraram com suas famílias para o Brasil a pedido de seus pais, deixando seus parentes na Palestina. Não se tratou, portanto, de um pedido formal efetuado ao governo brasileiro para que se estabelecessem no país como “refugiadas”, estando esta auto-identificação atrelada ao fato de entenderem que a saída de sua cidade se deu naquele período, principalmente, devido ao conflito e ocupação de Safah, obrigando-as a migrarem.

S-E ainda você tem sua casa lá em Safah? Ainda é território palestino lá?

Tem sim. Tem, e minha irmã que nasceu lá, que veio junto no Brasil, né. Há seis anos e meio que ela voltou pra lá, casou com o meu primo lá. Ela que ficou com a casa do meu pai lá. Construiu lá do lado dela outra construção, porque a família aumentou, coisa assim. Então a casa continua. Do lado tinha a casa do meu tio (que é) meu sogro também. (Suheim)

Em suas memórias, percebem-se os elementos que se combinam para dar sentido à identidade assumida no presente: provisoriedade da emigração dos pais; recordações de uma “infância feliz” e, principalmente, lembrança detalhada dos dias do conflito. Estas se sobreporiam a outras recordações que, em alguma medida, também possibilitaram ou levaram à saída do país de origem: boa condição sócio-econômica de seus pais no Brasil, a vida de trabalho árduo entre os parentes na Palestina e o forte receio de que as mulheres do grupo também fossem vítimas da ocupação do território.

Com isso, contudo, não se busca apontar que tais memórias e identidades assumidas sejam inválidas, pelo contrário, o que se tenta assinalar é que identidades e memórias são construções que dependem tanto do passado quanto do presente. Por um lado, a memória dos dias do conflito marcou tanto, foram tão profundos os sentimentos, as sensações e as imagens experimentados que, em grande medida, influenciou na maneira de organizar outras recordações. Por outro, chegando ainda crianças, essas imagens foram tão reforçadas cotidianamente pelos membros do grupo, que se tornou quase impossível não mantê-las como elemento essencial de como se percebem e identificam.

A Palestina, desde a infância, foi vivida cotidianamente nas relações sociais, seja por meio de leituras seja pelas conversas com amigos e parentes. Enquanto a família de Suheim costumava participar ativamente das passeatas no Rio Grande do Sul relacionadas à questão palestina, Malak organizou um grupo de folclore palestino que se apresentava publicamente com vistas à divulgação da Causa para os brasileiros.

Quando eu morava no Rio Grande do Sul... essa revolta que eu trouxe junto, assim, que eu passei a guerra lá de 67, então cada momento, porque... lá nunca parou, né. É, deu a guerra de 67, depois 68, depois 70, depois oitenta não sei o quê, Intifada, então eu sempre, né, fui crescendo vendo isso aí. Fui crescendo acompanhando isso aí. E sempre revoltada com aquilo. Então eu lá no Rio Grande do Sul, o que eu podia fazer eu fazia... eu fazia, eu montava grupos de folclore, pra não morrer a nossa causa... eu divulgava, entendeu... então minha vida inteira lá no Rio Grande do Sul, além de ter negócios de trabalhar eu

sempre procurei me manter assim, sempre divulgando a causa palestina. (Malak, 03/08/2006)

Em grande medida, como mostra o depoimento de Malak, o acompanhamento constante dos meios de comunicação proporcionava a possibilidade de “estar aqui” e “estar lá” simultaneamente. Ao acompanhar, principalmente, pela TV, os conflitos que se sucediam na Palestina, ela atualizava e reforçava sua identidade de “refugiada” no país.

Tais questões só podem ser melhor compreendidas se entendemos que o processo migratório está inserido num contexto de globalização e transnacionalismo, marcado pelo “encolhimento do mundo”, compressão espaço-tempo que resulta em velocidade e simultaneidade, além de novas relações entre território e arranjos sócio-culturais e político-econômicos (Ribeiro, 1996; 1997)⁵¹. As migrações são, no contexto da transnacionalidade, como aponta Espínola (2005:36), a expressão da rearticulação entre o global e o local, criando um campo social entre os dois lugares. Ainda citando Basch (apud Espínola, 2005), ela mostra que a possibilidade de “estar aqui” e “estar lá” permite ao migrante contemporâneo atravessar fronteiras nacionais e ao mesmo tempo manter relações familiares, afetivas, econômicas e culturais com a terra natal, estabelecendo uma complexa rede de relações entre a sociedade de origem e a sociedade de destino. Sendo assim, os migrantes podem mesmo formar comunidades transnacionais no país de acolhida, buscando manter traços culturais, tradições e linguagens de sua terra de origem.

Assim, o que se percebe pelas narrativas, é que a Palestina se faz presente no Brasil no que diz respeito aos conflitos, principalmente pelos meios de comunicação como a televisão. Como aponta Ribeiro (1997) a televisão global e as redes de computadores dão vida ao principal suporte simbólico e ideológico para a emergência da cultura e representações transnacionais, pois redefinem funções político-econômicas e atribuições e representações coletivas. A possibilidade de acompanhar simultaneamente acordos e conflitos que ocorrem na Palestina, em canais abertos e a cabo, funciona, assim, como meio revitalizador da memória passada, reforçando formas de identificação e reconhecimento, e dando até mesmo suporte para projetos coletivos futuros⁵².

Se as notícias veiculadas pela mídia são trazidas tanto pelas que vieram pelo casamento quanto pelas refugiadas, é importante assinalar que, entre estas, em quase todos

⁵¹ Ribeiro (1996) estabelece uma distinção entre Globalização e Transnacionalismo, embora aponte que os dois temas sejam correlacionados e tenham sua origem já no séc. XV. Enquanto, para ele, a globalização se relacionaria aos avanços econômicos e tecnológicos provenientes do capitalismo, o transnacionalismo seria o fenômeno político e ideológico relacionado à globalização.

⁵² Algumas das famílias das imigrantes assinam canais a cabo árabe como Al-Jazira e Al-Arabiah.

os relatos dados sobre a experiência vivida, já havia outro trazendo dados históricos, informações sobre a perda do território e as notícias recentes que saíam mostrando o andamento do conflito. Como no período das entrevistas estava ocorrendo o conflito entre Israel e Líbano, elas costumavam mencionar e se posicionar fortemente contra as atitudes assumidas por Israel diante de sua ofensiva.

O entrelaçamento das notícias, fatos históricos e experiências era tão forte que, muitas vezes, se tornava difícil para a pesquisadora entender aquilo que havia sido vivido ou aprendido. Nesse sentido, toda uma memória era trazida para justificar seu discurso contra o Estado de Israel e o Imperialismo Norte Americano. Como afirma Pollak (1992b) esta ênfase na memória política e histórica está, muitas vezes, relacionada a uma necessidade de definir e reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades. Ainda segundo seu artigo, pode-se dizer que há um trabalho de “enquadramento da memória”, baseado nos discursos criados pelos palestinos e pela mídia vivida diariamente no Brasil.

A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõe uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis. Manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território (no caso dos Estados), eis as duas funções da memória comum. Isso significa fornecer um quadro de referências e de pontos de referência. É portanto absolutamente adequado falar, como faz Henry Rousso, em memória enquadrada, um termo mais específico que memória coletiva. (Pollak, 1992b:9)

Todo esse trabalho de enquadramento da memória, ligado, sobretudo, a um processo de socialização histórica, serve para manter a identidade individual e do grupo ligada à existência passada e futura de um território. Nesse sentido, é preciso que os discursos e a memória apontados sejam justificados e coerentes com os fatos passados e interesses presentes. Isso porque todo o trabalho de ressignificação da memória, a partir de eventos atuais, também não é ilimitado, mas contido à medida que se exige coerência nas falas.

Interessante é apontar que na ausência de um Estado palestino, o processo de enquadramento da memória com vistas a definir território e estabelecer fronteiras entre grupos é realizado no Brasil tanto pela comunidade palestina, em especial, pela família dos membros, quanto pelos meios de comunicação como a televisão que fornecem o material para uma reatualização cotidiana das memórias.

A necessidade de se remeter a discursos políticos e históricos está também relacionada ao fato de não haver viagens constantes delas para a Palestina que possibilitem uma visualização direta da situação no local. Somente Nágile teve a oportunidade de

retornar por quatro vezes a sua cidade, embora só o tenha feito após seu casamento com um primo palestino no Brasil. Em contrapartida, enquanto Malak só viajou uma vez ao local - 1999, Suheim jamais teve a possibilidade do retorno. Interessante é notar que é, principalmente, nos discursos de Suheim que o recurso político e histórico se torna mais evidente, como se pôde perceber por meio dos relatos apresentados no capítulo anterior.

No caso da refugiada Malak, a memória da viagem de retorno à Palestina também reforça ainda mais a identidade de “refugiada” assumida atualmente.

“Eu me vejo como refugiada porque, quando eu tive em 99 lá, eu senti que eu realmente sou uma refugiada, porque eu vi como é que meu povo vive oprimido lá, eu vi como é que eles não têm liberdade pra nada”. (Malak, 03/08/2006)

A história e o presente em seus diversos aspectos dão, assim, os subsídios necessários para a renovação das lembranças e manutenção da identidade.

Desta forma, ao tentar responder a segunda pergunta exposta no início deste tópico, o que se constata é que se a recorrência de memórias relacionadas à história e às experiências vividas na Palestina está, por um lado, atrelada ao fato das mesmas terem marcado e modificado fortemente as trajetórias de vida dessas mulheres, por outro, devemos perceber que também não se “esquece” de algo que não se deixou de vivenciar cotidianamente no Brasil, seja porque os conflitos continuam presentes marcando a vida de parentes e de todo um “povo” na Palestina, seja porque a memória passada é permanentemente ressignificada a partir de noticiários atuais, reforçando a coesão e identidade palestina em terras estrangeiras.

As memórias das que vieram pelo casamento possuem também características peculiares. Entre elas não se enfatizam tanto fatos históricos relacionados à formação do Estado de Israel nem tampouco memórias detalhadas sobre guerras vivenciadas em momentos específicos pelo grupo. Ao contrário, o que elas ressaltam são lembranças da vida cotidiana, mostrando, principalmente, as dificuldades de deslocamentos por cidades sob controle israelense e as agruras enfrentadas pelos palestinos em busca de emprego.

Sadíe – “Porque lá, por causa da guerra, não tem paz. A gente não tem liberdade pra andar. Não é igual aqui. Aqui você pode pegar seu carro e ir até Taguatinga, até Plano Piloto, sem ninguém vai te parar no meio da rua, pegar seu documento, sua identidade, olhar, se você pode entrar, se você não pode entrar. Lá na minha terra, não tem isso. Então os judeus, ou deixa você passar ou não deixa você passar, pela boa vontade deles. Tipo na mesquita, lá em Jerusalém, se você quiser rezar, depende da boa vontade deles. Se eles não quiserem, eles não deixam você entrar. Então aqui não existe isso. Aqui você anda pra tudo quanto é lugar e tem liberdade. A única coisa ruim do Brasil é a segurança, que tem muito bandido, muito ladrão, muitas coisas”.

Ranie (irmã de Sadíe) – “[Lá em Israel] os judeus deixam a gente no sol durante 2 ou 3 horas”.

Sadíe – “Em baixo do sol, em pé! Eles humilham a gente. Os judeus humilham os palestinos demais, demais”.

S – É complicado...

Sadíe – “E emprego pro meu pai era complicado lá. Meu pai acabou vindo aqui. Meu pai abriu uma loja aqui de material de construção pra bancar os estudos do meu irmão. Meu irmão tá fazendo medicina. Acabou largando minha mãe lá com as minhas duas irmãs. Então lá tá complicado”.

S – Seu pai veio depois de vocês?

Sadíe – “Depois. Meu pai tem uns três anos, quatro que tá aqui”.

S – Então a questão da guerra tá sempre presente no cotidiano de vocês lá?

*Sadíe – “Sempre, não existe um dia lá que você não veja judeu na sua frente. Sempre!”
(Sadíe, 03/11/2006)*

Tratam-se, portanto, de memórias vivenciadas em período recente, que foram experimentadas por elas e parentes próximos e que também evocam emoções e sensações diversas: o sol, o cansaço, as dificuldades e a humilhação. Tais imagens e sentimentos despertam também para um discurso e prática políticos no Brasil, tanto de denúncia quanto de participação em eventos do grupo. Quando desenvolvia a entrevista, Sadíe e sua irmã Ranie fizeram questão de me apresentar um vídeo com imagens de tortura e assassinatos cometidos pelos judeus contra os palestinos, principalmente mulheres e crianças. A partir dos relatos e imagens, e também me considerando alguém responsável por ser porta-voz dos palestinos, tanto pelo tema da pesquisa quanto pela ascendência palestina, ela colocou:

Sadíe – “Minha querida, você quer tá ganhando esse curso, só fala do Israel e do Judeu! Não fala nessa coisa de casamento. Sério! Mas da guerra, minha filha, todo mundo sabe. Só que não sabem bem da verdade. Então ele mostra só o que quer mostrar. “Soltaram bomba hoje; teve homem bomba; terrorista palestino matou não sei quantos judeus!”. Ele não fala das crianças palestinas, das mulheres que estão sendo massacradas, das pessoas que estão passando fome, necessidade lá! Eles não deixam entrar água, não deixam entrar comida, eles matam crianças, matam mulheres, matam homens! Demais! Sofre muito, muito!” (Sadíe, 03/11/2006)

Enquanto as refugiadas se remetem às experiências marcantes do conflito dos Seis Dias e a um discurso histórico mais generalizante que trata da formação do Estado de Israel e seus incessantes processos de ocupação, as que vieram pelo casamento assumem, em alguma medida, um discurso “menos histórico”, denunciando as dificuldades diárias encontradas por elas e parentes que lá vivem e buscando uma sensibilização por meio do sofrimento e morte de mulheres e crianças no local. As viagens, entre as últimas, ocorrem com maior frequência, permitindo uma atualização dos discursos acerca das dificuldades cotidianas. Enquanto Sara retornou quatro vezes a Palestina desde 1994, Sadíe voltou a ver seus familiares em duas ocasiões desde que se instalou no país em 1995. Somente Arife visitou somente uma vez o local desde 1977. Percebe-se, desta forma, que quanto mais distante se torna a Palestina em termos de números de viagens ao local, mais forte e

evidente é a incorporação de um discurso histórico e político oficial. Mais enquadrada, assim, é a memória.

A guerra, portanto, entre os dois grupos de imigrantes estudados exerce um papel fundamental em suas memórias e identidades assumidas, embora sua expressão ocorra de diferentes maneiras. Em Brasília, ambos os grupos costumam estar presentes em encontros da Sociedade Árabe Palestina de Brasília, ainda que se perceba uma participação mais efetiva na organização dos eventos pelas refugiadas. É Suheim, por exemplo, que costuma fazer ligações para a comunidade palestina para avisar acerca dos eventos da Sociedade ou sobre as manifestações que irão ocorrer. Nesse sentido, ela é considerada referência por muitas famílias que a concebem como uma pessoa que está sempre a par das informações da comunidade.

Além disso, segundo depoimentos das refugiadas Suheim e Malak, foram suas famílias as responsáveis pela reativação das atividades da Sociedade Palestina quando se estabeleceram definitivamente em Brasília em 1998. Neste período, a presidência estava sob responsabilidade do marido de Nágile (vivia em Brasília desde 1980), que assumiu o cargo por oito anos. Atualmente, Suheim exerce uma posição na Diretoria da Sociedade, assumindo a coordenação de um grupo denominado “Handala”, que objetiva reforçar a cultura palestina dentro da comunidade, preservando tradições e costumes entre os descendentes (Anexo G). Um de seus projetos é trazer um jovem de campo de refugiados palestinos para que ensine às novas gerações uma dança tradicional folclórica – “Dabke” – palestina. Para as imigrantes, há uma grande preocupação de que a Sociedade promova espaços de socialização para seus filhos, tanto para que conheçam a história e as tradições palestinas, assumindo a “Causa Palestina” como sua, quanto para que se criem laços de amizades e interesses mútuos, abrindo a possibilidade de futuros casamentos endogâmicos entre eles. Objetiva-se, assim, estimular na 1ª geração tanto uma identidade política como também uma identidade cultural relacionadas à ocupação territorial, aos costumes, tradições e valores considerados árabe-palestinos.

“Porque em relação à Sociedade, eu me preocupava mais com essa parte, me preocupava mais com os meus filhos, me preocupava com a minha filha estar freqüentando a sociedade árabe palestina e, inclusive, até pra conhecer rapazes novos, entendeu? Já que a gente ensina isso, já que a gente quer que case com a sua própria cultura, como é que ela vai conhecer os rapazes, como é que ela vai ver os rapazes, como é que eles vão saber que ela existe, entendeu? E, não tirando, mas é pra passar a cultura mesmo, pra passar o costume, pra passar o que está acontecendo, o que está acontecendo com nosso povo lá, né, pra gente tentar amenizar, pra gente tentar ajudar lá”. (Malak, 03/08/2006)

Dos eventos que participei, a convite de Suheim, dois simbolizam mais claramente a preocupação com os aspectos políticos relacionados à Causa Palestina: Manifestação diante da Embaixada dos Estados Unidos contra a Invasão do Líbano por Israel, ocorrida no dia 27/07/2006 e Confraternização na Sede da Sociedade Palestina de Brasília para a celebração do Dia em Solidariedade ao Povo Palestino, que ocorre anualmente no dia 29/11. Esses eventos são entendidos aqui como “momentos rituais”, no sentido que Turner (1957) dá ao termo, na medida em que seria um momento em que valores sociais comuns seriam expressos simbolicamente, sendo também um lugar privilegiado para se ressaltar a idéia de uma unidade social entre os palestinos. Neles, há a expressão ritualizada das memórias da guerra ressaltadas anteriormente⁵³.

O primeiro evento aponta como o “estar aqui” não significa um desligamento do “estar lá”. A relação entre essas duas esferas é tão profunda que em alguns momentos o “estar lá” promove idéias e ações no Brasil, possibilitando ainda a integração de famílias diversas⁵⁴. No dia 27 de julho de 2006, os palestinos organizaram uma manifestação diante da Embaixada Norte Americana com vistas a criticar o apoio dado aos israelenses na invasão do Líbano⁵⁵. Juntamente com movimentos sociais e representantes de partidos políticos – PSOL, UJS, PPS, PT, PRTB –, e sob um carro de som, os palestinos expressavam palavras de solidariedade aos árabe-libaneses ao mesmo tempo em que repudiavam as iniciativas israelenses e o financiamento americano. Ao todo deveria haver cerca de 100 pessoas no local entre os militantes apontados e membros da comunidade Palestina, incluindo homens, mulheres e crianças. Dentre as imigrantes entrevistadas, estavam Suheim e Malak e também duas descendentes, que apontarei no capítulo IV: Ranan e Chahira. (ver fotos, anexo D)

O segundo evento não corresponde a uma prática extraordinária, ocorrida somente em momentos de conflito entre os árabes, mas a uma celebração ocorrida anualmente. Trata-se de um momento de *co*-memoração, ou seja, uma busca por memorar

⁵³ Para uma leitura aprofundada acerca de “rituais” e “performances” ver também: Van Gennep (1908), Turner (1974), Leach (1996) e Tambiah (1985).

⁵⁴ Nesse sentido ver também Espínola (2005) que mostra que os eventos de 11 de setembro influenciaram no movimento de etnicização da comunidade árabe de Florianópolis. Processo este denominado de “arabização” pela autora.

⁵⁵ O conflito israelo-libanês de 2006, que teve seu início no dia 12 de julho, foi um confronto no norte de Israel e sul do Líbano envolvendo o braço armado do Hezbollah e as Forças de Defesa de Israel (FDI). Entre civis, militares oficiais e guerrilheiros, foram confirmadas mais de mil mortes. Os envolvidos aprovaram resolução com vistas a terminar o conflito em 14 de agosto. Nesse período, o Estado do Líbano foi destruído em várias localidades, devido aos bombardeios israelenses, levando muitos libaneses a saírem de suas terras em busca de refúgio.

coletivamente no Brasil a história, os conflitos e as dificuldades vivenciadas pelo povo Palestino. Promovido por Deputados do PT (Paulo Tadeu, Érica Kokay, Arlete Sampaio e Fábio Barcellos) juntamente com a diretoria da Sociedade Palestina, todos ressaltavam em suas falas apoio e solidariedade à luta por um território e o retorno dos refugiados às suas casas. Este evento, que contou com a presença de mais de 150 pessoas, entre políticos, árabes de outras nacionalidade e palestinos, incluindo a representante da Delegação Palestina de Brasília – Mayada Bamie –, foi seguido de um jantar de comidas brasileiras para confraternização. Neste evento, três imigrantes e três descendentes entrevistadas estiveram presentes (Anexo E)⁵⁶.

Boa parte da literatura de memória aponta a importância de *eventos rituais* ou *performances* para processos de rememoração coletiva. Connerton (1999) afirma que se a memória social existe, é provável que se a encontre nas cerimônias comemorativas desde que sejam performáticas. Monkevicius (2000) mostra a importância das cerimônias na comunidade lituana da Argentina para a perpetuação de um sentimento de “lituanidade” em até três gerações. Os eventos palestinos assistidos, nesse sentido, funcionam como momentos de integração e rememoração de uma identidade política palestina, além da relação sempre presente do “lá” no “aqui”.

Embora a preocupação até aqui tenha sido assinalar a importância da Causa Palestina entre as imigrantes entrevistadas devido às múltiplas influências do passado e do presente, mostrar-se-á no próximo tópico que a ausência da Palestina também se faz presença no Brasil por meio de um conjunto de tradições, costumes e valores considerados próprios de uma “cultura árabe” e que se distinguem dos existentes em nosso país. O que fica mais evidente nas narrativas é que seguir princípios de uma “cultura árabe” está em grande medida relacionado a aceitar códigos que prescrevem as relações de gênero. Novamente também se perceberá algumas distinções entre aquelas que vieram pelo casamento e as refugiadas, seja nos discursos ou nas práticas. Verificar-se-á, ainda, como no Brasil, as justificativas para o prosseguimento das tradições também passam a ser pautadas por questões que dizem respeito à Causa Palestina.

⁵⁶ Na semana correspondente ao dia 27/11 e 01/12 de 2006 também foi realizada uma exposição no Restaurante Universitário da Universidade de Brasília intitulada: Palestina – Cultura e Resistência na Luta de Libertação. A responsável pelos produtos trazidos (fotos, utensílios, livros, música e roupas) para a exposição foi a “refugiada” Suheim, que expôs muitos dos utensílios de sua própria casa (Anexo F).

3.2 Família, Honra e Gênero

Se o tema das relações de gênero, inicialmente na pesquisa, já se configurava como uma área de interesse pela pesquisadora, tal questão, no decorrer do trabalho, se mostrou como um dos pontos essenciais para se compreender o que significava seguir “tradições”, “valores” e “costumes” de uma “cultura árabe” no Brasil⁵⁷. Em vários depoimentos, eram nas relações de gênero que estavam as explicações do que caracterizava e diferenciava uma noção de “nós” frente aos “outros”, se conformando, desta forma, como um dos conteúdos principais da *identidade contrastiva* ou de *oposição* assumida em relação aos brasileiros. Com isso, contudo, não busco reduzir toda uma teia de símbolos e significados pertencentes à realidade árabe-palestina à questão de gênero, pois como se verá outros elementos como a religião e a língua também se apresentam como marcas diacríticas para o grupo, mas apontar que diante dos brasileiros, elas tendem a estabelecer uma identidade e uma diferenciação fortemente marcadas por como se dão essas relações. Como já nos elucidava Cardoso de Oliveira (1976) (na esteira das reflexões de Barth expostas no capítulo I) em seus estudos de contato interétnico, cada situação de contato seria acompanhada por uma “cultura de contato” particular, ou seja, por um conjunto de representações e valores que engendraria identificações e percepções específicas.

Vale somente apontar, entretanto, que a marca do “gênero”, como um dos principais pontos diacríticos trazidos pelas palestinas, não se dá aleatoriamente, não só por seu caráter relacional, sendo trazido para se contrapor às relações percebidas no Brasil, mas também devido ao fato de se apresentar para um grupo como um dos principais símbolos que marcam e revelam uma “tradição” ou “cultura”, sendo uma das esferas que sofre maior resistência para transformação (Diniz, 2001)

Sadíe – Essas mulheres (as brasileiras) não têm respeito com a gente, não tem respeito com homem casado, dão em cima direto! A maneira delas se vestirem, elas bebem, elas fumam, elas... Eu não gostei do jeito dessas mulheres, de jeito nenhum!

S – E o que você acha certo, qual a criação que você recebeu?

*Sadíe – O certo é mulher tem que casar, tem que noivar, depois namorar! Noiva, casa, depois namora! Que tenha o teu filho, tua casa, tua família! **Aqui as mulheres são muito perdidas, não tem valor.** As mulheres brasileiras não têm valor porque os homens pegam elas e pronto, fazem o que quiser e depois jogam ela fora. Tem um monte de mulher grávida, sem marido, tem filhos abandonados que elas jogam no lixo. **Lá na minha terra não existe isso. Porque lá, a família é uma coisa sagrada, você tem que casar, a mulher não é largada pela família.** E aqui também eu não vejo famílias cuidando de filhas moças*

⁵⁷ Se ao tratarem dos conflitos entre Israel e Palestina, as mulheres tendiam a enfatizar uma identidade “palestina”, quando discursavam acerca dos costumes, tradições e cultura, elas tendiam a se remeter à uma identidade “árabe”.

deles. A menina namora e engravida na casa do pai, sem marido". (Sadie, imigrante palestina, 03/11/2006, grifos meus)

Ao se oporem às práticas e idéias encaradas como sendo próprias das “brasileiras”, as palestinas vão ao mesmo tempo traçando o conjunto de princípios que seriam fundamentais para o seu grupo⁵⁸. Assim, ao criticarem as vestimentas, os hábitos e, principalmente, a liberdade sexual, elas vão revelando que a virgindade, o casamento e a família são as bases para o entendimento de como se vêem e o que valorizam. Mais do que isso, ao acusarem as mulheres brasileiras de “sem valor”, elas declaram que o valor da mulher só pode existir na medida em que ela está inserida em uma família e em relação com os seus membros.

O que elas contrapõem, em grande medida, é o modelo relacional, hierárquico e holista encarado como sendo o de seu grupo ao modelo individualista e igualitário existentes nas sociedades ocidentais. Dumont (1985, 1997), na esteira de Mauss, foi um dos precursores deste tipo de discussão ao comparar a sociedade de castas indiana aos princípios presentes no Ocidente. No primeiro modelo, o acento incidiria na sociedade em seu conjunto. Esta seria organizada em vista de seus fins, e não almejando a felicidade individual. *Tratar-se-ia, antes de tudo, de ordem, de hierarquia, cada homem particular devendo contribuir em seu lugar para a ordem global, e a justiça consiste em proporcionar as funções sociais com relação ao conjunto* (1997:57). Já no modelo individualista, cada homem encarnaria a humanidade inteira, sendo indivisível e a medida de todas as coisas. A sociedade pareceria mesmo não existir na medida em que não poderia interferir na liberdade e igualdade exigida pelos seus membros. Ambos os modelos para o autor, contudo, são considerados constructos sociais, localizados historicamente. Assim, a importância e suposta preeminência do indivíduo seria antes de tudo um valor social.

O valor atribuído ao individualismo no Ocidente, de acordo com Machado (2001), pareceria estar pondo em cheque o valor atribuído à família como princípio social balizador, produzindo efeitos nas formas familiares e em seus processos. Partindo das leituras de Singly e Giddens, Machado (2001) mostra como há todo um discurso que aponta para uma mudança nas relações já a partir da segunda metade do século XX,

⁵⁸ Como aponta Ribeiro (2001), os modos de representar coletividades baseiam-se comumente em estereótipos, em reduções das características e diferenciações internas de um determinado grupamento social, complexo e, por definição, heterogêneo. São, portanto, modos de construir homogeneidade, histórica e circunstancialmente estabelecidos. Os modos de representar coletividades poderiam ser divididos em dois grupos: modos de representar nosso pertencimento a uma unidade sócio-política-cultural e modos de representar o pertencimento dos outros a outras unidades sócio-políticas e culturais, construindo-os sempre como diferentes do “nós”. A categoria “brasileira” e “árabe palestina” são utilizadas pelas entrevistadas desta forma.

caracterizada no deslocamento da importância do grupo para a importância de seus membros, na crescente idéia de que o amor passa a ser condição para a permanência dos laços conjugais e na tendência à não diferenciação de funções por sexo nas relações amorosas e conjugais⁵⁹. Contudo, a autora relativiza mostrando que tais idéias e processos são próprios do “mundo ocidental desenvolvido”, não devendo ser estendido indiscriminadamente para todos os países ocidentais. No Brasil mesmo haveria, segundo seu entendimento, a co-existência de dois códigos: o relacional ancorado nas noções de honra, reciprocidade e hierarquia, e de um código individualista.

As palestinas, entretanto, tenderiam a tratar o modelo brasileiro de forma homogeneizante, vendo-o a partir de princípios individualistas. Em contraste, a sua forma de perceber a sua realidade seria tendo como base a família. A importância de tal instituição, ainda, receberia respaldo da religião islâmica seguida por elas.

“A gente fala que até metade da nossa religião é se casar e formar família. Então, pra completar a sua religião, você tem que casar, fazer filho, criar eles direito, educar, cuidar bem do seu marido” (Sadie, imigrante palestina, 03/11/2006).

Como esclarece Fares (1988) e Oliveira (2001), o entendimento do islamismo em relação à família está, em grande medida, relacionado ao que se concebe quanto ao fenômeno da criação da humanidade. Dentro desta visão, Deus teria criado o homem e depois a mulher para viverem juntos, conviverem por toda a vida e se multiplicarem. Cada um, nesse contexto, assumiria suas tarefas próprias, de acordo com suas características biológicas dadas, adotando, para isso, diferentes espaços. Partindo dessas reflexões, entende-se que nesse modelo relacional e holista, seria antes como filha, mãe e esposa que as mulheres construiriam suas identidades⁶⁰.

De acordo com Da Matta (1985), o valor da família giraria ainda em torno do valor metafórico da “casa”, constituindo-se como distinto, muitas vezes, oposto ao “mundo da rua”. Ao retomar os croquis expostos no capítulo II, percebe-se como a mulher, estando atrelada ao privado e íntimo, sempre esteve relacionada à família e à casa seja na cidade de origem seja no Brasil. Como se detalhará mais adiante, mesmo quando a mulher assume o

⁵⁹ As referências utilizadas por Machado (2001) foram: 1 - GIDDENS, A. **The transformation of Intimacy**. Cambridge: Polity Press, 1992; 2 - GIDDENS, A. **Modernity and Self-Identity**. Cambridge: Polity Press, 1991; 3 - SINGLY, F. O nascimento do indivíduo individualizado e seus efeitos na vida conjugal e familiar. In PEIXOTO, C. **Família e Individualização**. Rio: Ed. FGV, p. 13-19, 2000.

⁶⁰ Velho (1999), nesse contexto, esclarece que em uma sociedade tradicional, holista em que o sujeito é englobado pelo clã, linhagem ou tribo, a memória socialmente relevante é a da unidade “encompassadora”, havendo pouca ênfase ou reconhecimento da noção de biografia no sentido moderno.

trabalho com o seu marido na loja, esta se configura, em grande medida, quase como uma extensão da esfera privada - da casa - em oposição à esfera pública - da rua.

A importância atribuída à família na pesquisa está presente de igual modo tanto nas refugiadas quanto nas que vieram pelo casamento. Contudo, é importante apontar que a forma de se referir ao suposto “individualismo” das brasileiras varia entre elas. As primeiras, considerando que também se socializaram no Brasil, não assumem um “discurso etnocêntrico” (Cardoso de Oliveira, 1976) tão forte quanto as que vieram pelo casamento no que tange às práticas e valores locais. Assim, declarações como a da refugiada Nágile, “*Olha, eu não tenho nada contra as mulheres (brasileiras), pelos costumes delas e o meio, é normal*”, estiveram sempre presentes.

Embora deixem claro não compartilhar dos valores da sociedade de acolhida, elas relativizam dizendo que as pessoas tendem a se comportar e pensar de acordo com a “cultura” de um país. Nesse contexto, vale apontar que elas afirmam ter amigas brasileiras com as quais interagem seja saindo para conversar seja convidando-as para suas casas. As que migraram pelo casamento, por sua vez, afirmam não ter afinidade com os gostos, valores e práticas das brasileiras, o que as levam a não ter amigas da sociedade local.

Entre as refugiadas, é interessante ainda notar como, muitas vezes, nas explicações de certos aspectos da vivência na Palestina ou da educação dada por seus pais (principalmente no que se referiam ao gênero), elas buscavam enfatizar as semelhanças entre árabes e brasileiros.

S - Ah, por que os colégios lá eram separados para meninos e meninas?

S - Ah, o meu era. Mas aqui no Brasil quando eu cheguei a maioria dos colégios (era assim). Tinha colégio de freira e de padres, as meninas em um e os meninos em outro. Era igual. Não é muito diferente não. A mudança aconteceu agora depois”. (Suheim, 12/07/2006)

Tal ênfase ganha sentido na tentativa de mostrar que uma “cultura” que costuma ser tão exotizada negativamente pelos meios de comunicação do ocidente é, na verdade, comum, tendo semelhanças com vários aspectos da cultura ocidental. Não se pode perder de vista, portanto, o contexto sócio-político em que tais entrevistas são desenvolvidas, estando as memórias frisadas relacionadas, muitas vezes, aos interesses de desmistificar uma visão negativa dos “árabes”.

Entretanto, é importante colocar que em diferentes graus e intensidades, tanto as que migraram pelo casamento quanto as refugiadas afirmam seguir princípios de uma “cultura árabe”, se contrapondo a algumas práticas ditas das brasileiras como, principalmente, o namoro e a liberdade sexual. Nesse sentido, declaram não ter namorado ou perdido a

virgindade antes do casamento com seus respectivos maridos. As refugiadas, tendo chegado quando crianças ao Brasil, afirmam ter recebido de seus pais uma educação que condizia com valores próprios de uma “cultura árabe”.

S – E Nágile, como foi a sua criação? Você disse que a religião não foi tão forte, mas e os valores?

N – Eu fui criada com os valores totais de lá. Os costumes... A minha mãe não era apegada a religião. Eu acho que a educação não tem nada a ver com a religião. O meu pai e a minha mãe deixavam claríssimo pra mim e pras minhas irmãs “olha, nós somos palestinos, nós somos árabes, os nossos costumes são assim! É esse caminho que você vai seguir. Você quer estudar, eu vou confiar em você! Você estuda, você vai, você vem, mas você tem que saber da sua responsabilidade, dos nossos costumes e das nossas tradições. E você não pode passar disso aqui”. E eu acho que eu fui bem criada, foi muito clara a educação que meus pais me deram. Eu nunca traí meus pais nem a vontade deles. Eu sabia quem eu era. Eu sabia que só podia casar com palestino, com parente ou com um palestino qualquer, mas que não fosse brasileiro. Exatamente por esse motivo para que eu pudesse conservar os costumes, tradições e a língua. A minha educação foi essa.

S – E quais os valores mais ressaltados pra vocês? Quais eles falavam sempre?

N – Exatamente, a tradição, a obediência, a educação, o não namorar, o não vestir roupas curtas. Eu nunca usei mini-saia porque eu não podia usar, eu nunca usei alcinha porque eu não podia usar. Na época em que eu tinha uns 14, 15 anos, teve a moda dos shorts bem curtinhos, eu nunca usei. Meu pai não deixou eu participar de uma gincana da escola porque tinha que usar um short curto. Então esses são os valores mais rígidos. Que eu não podia nada. Agora lenço na cabeça, não.

S – E pra você era tranqüilo?

N – Não. Foi que nem a minha filha. Eu aceitava. Eu achava que meus pais tinham posicionamentos corretos. Eu acho que eu era uma pessoa muito tranqüila em relação a isso, bastante tranqüila! Sei, sei que teve muita gente, teve gente conhecida, amigos da colônia mesmo que as filhas se revoltaram contra os pais, eu não sei o porquê, como é que foi colocado isso pros filhos. Houve revolta, houve, principalmente, no RS, muita menina fugiu com rapaz brasileiro. Você sabe que existe. Que aconteceu isso, principalmente, em Porto Alegre, muita menina foi espancada pelo pai porque pegou com cara namorando na esquina. Eu acho que isso aconteceu, mas não comigo. Não com a gente, com a minha família. (Nágile, refugiada palestina, 06/11/2006)

Os valores postos pelos pais de Nágile estavam claros: casamento com palestinos; proibição de namoro com brasileiros; virgindade; obediência; e roupas mais cumpridas⁶¹. As refugiadas Suheim e Malak, nesse contexto, apontam que seus pais também não permitiam que elas saíssem com suas amigas nem tampouco dormissem em suas casas. As duas, ainda, também não ingressaram na escola quando chegaram ao Brasil. Malak afirma que seu pai, por estar num país estrangeiro, teve algum receio de que ela fosse à escola;

“Eu cheguei, é... cheguei com oito anos. É, eu ficava na loja, aí eu sei que meu pai... nessa época, eu não estudei... eu não pude estudar porque meu pai... né. Quando tu chega num

⁶¹ Interessante é notar que para as imigrantes a categoria “palestino” refere-se tanto àqueles que vieram da Palestina quanto aos descendentes nascidos no Brasil. Em alguma medida, incorporam-se os preceitos da Carta Palestina colocada em capítulo anterior, em que é palestino todo aquele que tenha pai palestino – dentro ou fora do território pleiteado por palestinos. Nos casamentos, contudo, como se verá mais adiante, as palestinas, principalmente as que vieram pelo casamento, tenderão a fazer uma distinção entre estes grupos no que se refere ao prosseguimento correto de uma “cultura árabe”, havendo uma preferência pelos “nascidos lá” para o casamento de seus filhos.

país estranho pra você, pra você é tudo estranho, né. Então ele tinha medo que eu fosse à escola, e aí quando ele veio pra Brasília já não, ainda não estava alfabetizada.... ele me levou pra uma escola ali no Bandeirante... mas ele sempre tinha medo. Aí ele voltou pro Sul... acabei que não estudei nada. Absolutamente nada. Aí com 15 anos foi que ele colocou uma professora particular pra mim, e eu me alfabetizei... eu posso dizer que eu fui alfabetizada com 15 anos". (Malak, refugiada, 03/08/2006)

Já o pai de Suheim declarava que membros da comunidade podiam em qualquer momento, devido ao fato dela estar andando livremente na rua, fazer algum comentário sobre seus comportamentos.

Em alguma medida, em todas as restrições, receios e prescrições de condutas em relação às moças na sociedade de acolhida estavam as tentativas incansáveis dos pais de, em grande medida, preservar a “honra da família”.

A honra, de acordo com Peristiany (1966), estando sempre acompanhada de seu pólo oposto - “a vergonha”, seria, antes de tudo, uma avaliação social, funcionando como o reflexo e o espelho da personalidade e das idéias sociais de um grupo. Ela ressalta, ainda, que a honra estaria no topo da pirâmide dos valores sociais temporais, condicionando, assim, toda sua ordem hierárquica. Pitt-Rivers (1966:39), no mesmo livro, esclarece que tal sistema de valores nunca funciona como um código de princípios abstratos obedecido por todos os participantes de uma dada cultura de forma homogênea, mas uma coleção de conceitos relacionados entre si e aplicados distintamente de acordo com os diferentes grupos de status (idade, sexo, classe, ocupação) nos distintos contextos sociais nos quais ele encontra seu sentido.

Machado (1985), de uma forma mais específica, tenta compreender como tal escala de valores funciona dentro da família, a partir de seus estudos com as classes populares. Entendendo que dentro desta instituição os direitos e deveres dos membros não são aqueles entre iguais, mas entre membros hierarquizados por uma escala de valores diferenciados: pai, mãe, filhos, filhas, avós, tios etc, ela esclarece que a honra atribuída a cada pessoa só pode estar na estrita dependência de sua atuação neste eixo de regras hierárquicas de direitos e deveres. As hierarquias, na família, estariam tanto relacionadas ao lugar do indivíduo nas relações de aliança e de filiação como nos valores atribuídos ao gênero.

“As regras de direitos e deveres estão inscritas em valores hierárquicos que dão um lugar diferente a cada “posição” = “pessoa” na construção e manutenção da honra que é o valor com que a família se percebe e é percebida diante das outras famílias. A honra é um conceito relacional e coletivo: é atribuído a uma totalidade que circunscreve “pessoas” frente a outras totalidades que se desdobra em honras das pessoas” (Machado, 1985:8)

Nesse contexto, a autora mostra que a honra masculina e a honra feminina são intimamente interdependentes. Isso porque, segundo seu entendimento, o homem por

condensar a externalidade do uso do valor da família depende da internalidade do valor da família concentrado na figura da mãe-esposa.

“Assim, a desonra da mulher é quando o comportamento da mulher rompe com os valores de virgindade e fidelidade constitutivos da identidade feminina sagrada. Estes valores são centrados na ordem do privado; referem-se ao seu comportamento com o companheiro e, mais do que isso, centram-se na dimensão mais privada da ordem privada: as relações sexuais. É a ordem doméstica e privada que é sacralizada. Em contrapartida, a honra masculina, no que ela depende do desempenho do homem, está centrada já na intersecção do domínio privado com o público; seu comportamento em relação ao dever de chefe da família: prover a casa através do trabalho (ordem pública) e mostrar capacidade de decisão e comando. (Machado, 1985:9)

Campbell (1966) e Peristiany (1966), da mesma forma, em seus estudos sobre a sociedade grega também mostram como a família, organização social base de tal sociedade, são regidas por um código de honra marcado por relações hierárquicas de gênero.

“Honour invariably has some reference to the corporate family, for in this community the individual can only be taken account of, and evaluated, in relation to his family membership. Yet the honour of the family is drawn from the qualities of its individual members and from public commentary on the behaviour; and these member are few in number and can never, in anonymity, escape the burden of their representative responsibility. The intrinsic principles of personal honour refer to two sex-linked qualities that distinguish the ideal moral characters of men and women: these are the mainlines (andrismos) of men, and the sexual shame of women. (Campbell, 1966:145)

A qualidade requerida para a mulher em relação à honra, de acordo com as autoras, seria a vergonha, particularmente a vergonha sexual. Tal “vergonha” não estaria, ainda, somente relacionada ao medo de sanções externas, mas a uma mudança corporal relacionada a questão sexual como roupas, movimentos e atitudes de forma a disfarçar o fato de que se possui atributos físicos de seu sexo. Segundo elas, as mulheres devem ser virgens e mesmo quando casadas devem permanecer assim em suas atitudes e pensamentos. O ideal para elas seria, então, a combinação da virgindade quando solteiras com a maternidade quando casadas. Aqui, a quebra da virgindade antes do casamento, a infidelidade e o permanecer “solteira” são fatores que contaminam, desonrando todos os membros do grupo, sejam masculinos ou femininos.

A honra, ainda, pode estar relacionada nas relações de descendência (Machado, 1985; Campbell, 1966; Pitt Rivers & Peristiany, 1966) na medida em que o valor dos pais pode ser transmitido aos filhos e estes, dependendo de suas atitudes, podem desonrar seus pais e familiares.

As famílias árabe-palestinas, de acordo com o depoimento de Nágile e as declarações acerca das restrições impostas a Malak e Suheim, são também fortemente marcadas por um

código de honra em que tanto a honra de gênero como a ligada às relações de descendência funcionam concomitantemente. A virgindade e os comportamentos referentes à sexualidade funcionavam tanto para honrar o homem quanto o pai. Nesse contexto, a desonra, em alguns casos, ao contaminar moralmente a família frente aos demais, levava os pais a tentar recuperá-la por meio de sua desaprovação pública: a violência contra meninas que sucumbiam as regras, como nos expôs Nágile em seu último relato.

A importância atribuída à honra e o medo da desonra familiar também são expressos por meio de termos específicos em árabe que revelam suas formas de apreensão. Assim é que “tamal te rusna” (você abaixou a cabeça de todos) e Arzatine (envorganhado) são expressões utilizadas quando homens e mulheres ameaçam ou deixam de cumprir as regras do grupo.

A interpretação dada a partir do presente às restrições impostas pelos pais no passado é feita por meio da categoria “proteção”. Suas memórias apontam que todos os cuidados e prescrições de comportamento eram feitos no sentido de protegê-las de algo ruim, de as ensinarem o caminho correto e de poupá-las de maiores sofrimentos futuros.

“M - No meu tempo, realmente, meu pai não permitia que eu saísse com amigas ou que dormisse na casa de amiga, né? Mas eu trabalhava, eu fui empresária muitos anos, eu trabalhava lá junto com meu pai. Eu administrava loja, eu viajava pra São Paulo, mas sempre acompanhada com alguém. Então sempre assim, mulher bem ativa mesmo. Não vou te dizer que hoje em dia não exista aquele radicalismo, de uma família de radicalizar, de mulher não pode isso, não pode aquilo, isso existe. Isso existe em qualquer lugar do mundo, isso existe. Mas na minha família não é muito assim não.

S – Eles tinham mais cuidado então de você sempre estar acompanhada de algum parente quando fosse sair...

M - Não, exatamente. Justamente, é proteção pra mim, entendeu? E eu não me importava com aquilo”. (Malak, 03/08/2006, grifos meus)

Nesse sentido, para elas, não se tratava de “repressão” ou “opressão”, mas de “proteção”. Em grande medida, os elementos acionados para a proteção da mulher são os que possibilitam, em parte, a proteção da honra dos membros do grupo. Ao se casarem, a responsabilidade pela proteção passa para o marido, fazendo com que essa escolha também não seja aleatória.

S – Como é que foi esse pedido de casamento? Você era prometida pra ele?

Sara – A gente é formada por cinco meninas que eram prometidas dos cinco meninos do Brasil. Mas essa história, não foi meu pai que começou, nem o pai dela, nem nenhum dos nossos pais. Nossa avó que falava isso pra ninguém da cidade vir pedir a nossa mão pra gente ficar constrangida. Porque ela tinha certeza que a gente era pros nossos primos e acabou. Qual deles, quem deles, não tinha certeza. Agora eu era prometida pra uma pessoa, a minha irmã era prometida pra outro e por aí vai. Quando o meu marido foi pra terra, ele era prometido pra minha irmã. Ele ia pra lá pra casar com a minha irmã. Aí a gente se conheceu, eu fui pro Aeroporto e conheci. Era a primeira vez que eu tinha visto

ele. A gente se conheceu, acabou que um gostou muito do outro. Mas a minha irmã nunca quis casar com ele nem ele quis casar com ela. Nenhum dos dois lados ficou triste, porque realmente nenhum dos dois lados queria casar um com o outro, entendeu? (Sara, imigrante palestina, 03/11/2006)

O casamento entre primos, principalmente o que ocorre com o primo paralelo patrilateral (filho do irmão do pai), se caracteriza como sendo o ideal dentro de uma “família árabe”, sendo altamente desejado por todos. Tal preferência é ainda traduzida nos termos do parentesco:

S - Ah é, tio e sogro na verdade, né?

S - Tio e sogro. Mas a gente lá na palestina chama o sogro e a sogra de tio e tia. Não chama de sogro e sogra”. (Suheim, refugiada, 12/07/2006)

Nesse sentido, é interessante apontar que todas as palestinas interpeladas se casaram com seus respectivos primos: quatro se casaram com seus primos paralelos patrilaterais; uma com o primo paralelo matrilateral; e a última com um primo de terceiro grau. Os casamentos, contudo, não se trataram de uma promessa efetuada pelos pais dos noivos quando eram crianças nem, tampouco, numa obrigação imposta às mulheres. Muitas vezes, os arranjos de casamento se dão extra-oficialmente, por meio das redes informais de comunicação como as “fofocas” ou “rumores”, despertando “disposições internas” nos sujeitos (Bourdieu, 1974). As fofocas e rumores, meios privilegiados de acesso à realidade concreta, têm muitas vezes o poder de destruir laços e criar desavenças entre sujeitos e grupos (Fonseca, 2000), mas também o de atuar na construção de identidades sociais específicas (Trajano, 1993). No contexto de Sara, as fofocas atuaram tanto para construir interesse mútuo entre os noivos (ela já imaginava que se casaria com um dos primos do Brasil) como para destruir possibilidades de casamentos indesejados (como aqueles feitos por pessoas da cidade que viessem a se interessar). A avó de Sara, em alguma medida, atuou, nos termos de Bourdieu (2003) como uma “parente prática”, contribuindo para a formação dos casamentos (ordinários) dentro da família.

As razões pela preferência por casamento entre primos não são trazidas de forma clara pelas mulheres, embora todas o tenham feito. Trata-se, em grande medida, de um *habitus* incorporado no processo de socialização que transforma aquilo que é esperado pelo grupo como um desejo de seus membros. Sadie, contudo, ensaia uma explicação:

“E a gente, nós mulheres também temos que casar com muçulmanos. De preferência, na minha família, tem que se casar com parentes.

S – Por que Sadie?

Sadie – Não entendo bem a razão da minha família, mas eu acho assim, que é pra cuidar mais das filhas dele, pra deixar dentro da família. Porque tem muito homem na minha família e muitas mulheres também. Então, primo com primo de 1º grau, pode casar. Então,

eles preferem ficar dentro da família. Não querem que filha deles sai pra fora. Filho deles, vai buscar outra mulher lá fora. E deixar as moças da família, e a moça casar com outro estranho. Então pra eles deixar dentro da família. É importante!” (Sadie, 03/11/2006)

A imigrante acredita, assim, que tal casamento ocorre para que elas continuem dentro do grupo de parentesco, não sendo entregue a desconhecidos. Considerando que no matrimônio, a família do marido engloba a esposa, elas então passariam a fazer parte de outro grupo ao se casarem com estranhos. Ao unir-se com membros da mesma família, se manteriam dentro da mesma esfera de sociabilidade.

Di Bella (1992) aponta que a preferência por casamento endogâmico pode estar relacionada à tentativa de manutenção da honra do grupo. Entendendo que a honra familiar depende da complementaridade da pureza do *sangue*, relacionada ao comportamento da mulher, e do *nome*, que é devido ao homem, ela compreende que tais elementos somente estarão garantidos por meio de um conhecimento detalhado e de um severo controle de seus membros. Este tipo de conhecimento detalhado, assim, somente seria possível dentro do grupo, o que levaria os sujeitos a preferirem esse tipo de casamento.

Por um outro ângulo, pode-se dizer que casar com parentes, na realidade de vida do campo, significa um sistema de troca e de ajuda mútua, tanto material como social. Ao mesmo tempo em que se ajuda tirando uma parente da condição de solteira, também se tem vantagens econômicas ao unir forças de trabalho ou ao manter e perpetuar a propriedade familiar. O casamento entre parentes, além disso, pode ser visto como mais seguro para a mulher, pois o noivo, como membro da família, dificilmente se separaria dela ou tentaria tirar algum proveito da situação. Espínola (2005), citando Aixela (2000), acrescenta dizendo que o casamento entre primos possui ainda as vantagens de resolver conflitos familiares; interesses políticos; preservar a pureza do sangue; e reforçar o grupo numericamente⁶².

O pedido de casamento, nesse contexto, não costuma ser feito pelo pretendente diretamente à noiva, mas tende a se realizar com a ajuda de intermediários (irmãos, tios) ou diretamente com os pais da noiva. Em poucos dias ou alguns meses, dependendo da aceitação ou não da moça, o casamento é realizado. Por um lado tal situação se explica quando se compreende que, enquanto solteiro, o homem ou a mulher não são vistos como “adultos plenos”, precisando, então, dos familiares para mediar a relação. Por outro, como aponta Woortmann (1995a), o casamento, nesses contextos, não implica somente

⁶² A referência de Espínola (2005) foi: AIXELA, Yolanda. **Mujeres en Marruecos**. Análises desde el parentesco y el género. Barcelona, Bellaterra, 2000.

numa escolha individual. Para ela, “a rigor, não são apenas dois indivíduos que se casam, mas duas famílias que entram em acordo. Trata-se de um *affaire de famille*” (1995:157).

S – Me conta como foi o seu ritual de casamento.

N – Não, ele veio de lá pra cá com a intenção de me pedir em casamento. Ele chegou aqui em Brasília e foi até o RS. Foi ele, mais os irmãos dele, mais uns tios meus, levou uma comitiva praticamente. Aí ficaram uns dias lá em casa e ele me pediu em casamento. Meu pai perguntou se eu queria e eu fiquei meio assim, aí sentamos, conversamos, aí acabei concordando, ele acabou concordando. E sabe como é o casamento árabe? Numa semana se decide tudo. Você sabe que quando a gente leva um menino pra lá, quando chega lá, pede uma menina em casamento, os pais aceitaram, a menina aceitou, hoje é o noivado, amanhã é a Hena e depois de amanhã é o casamento e acabou. Então o meu foi mais ou menos assim. Foi lá, ficou uns dias, me pediu em casamento, dois dias depois nós compramos as alianças, comprou umas jóias pra me presentear, ficamos noivos. Aí não tinha como ele ficar, ele veio pra cá, passamos um ano longe e casamos. (Nágile, refugiada, 06/11/2006)

Se em muitas ocasiões os noivos somente se conheceram no momento do pedido de casamento, em outras, eles, pela proximidade de parentesco, já possuíam uma convivência diária desde a infância. Há também, contudo, situações que se distanciam, em parte, desse modelo mais convencional. A irmã de Sadie, por exemplo, conheceu melhor seu primo na Universidade da Cisjordânia, situação que despertou um interesse mútuo entre eles. Não obstante, uma vez que ambos se interessaram, o rapaz foi pedi-la em casamento à sua família, não havendo uma situação de “namoro” anterior nos moldes ocidentais.

A referência a termos como “interesse”, “gostar”, “paixão” e “amor” apareceu várias vezes nos discursos. Se a princípio, a falta de conhecimento dos noivos pressupõe que se trata de um casamento por *conveniência* cujo amor nascerá e crescerá com a *convivência* (Woortmann, 1995a), as palestinas apontam que, muitas vezes, é preciso que surja um interesse mútuo no momento do pedido de casamento pelo noivo para que elas o aceitem. O interessante é notar que tal discurso se encontra presente tanto entre as que vieram pelo casamento como entre as refugiadas, não sendo algo específico das que viveram no Brasil. O discurso de Sara citado anteriormente mostra, por exemplo, que seu primo era prometido para sua irmã, mas que ao se conhecerem no aeroporto surgiu quase que um “amor à primeira vista”, nos seus próprios termos.

Sara – Olha, na realidade eu quis casar.

Sadie – Ela mais do que todas nós quis casar porque ela gostou muito dele.

Sara – Mais do que todas eu quis porque a gente se apaixonou. Sabe aquela paixão de primeira vista? Foi aquela paixão de primeira vista. Eu vi, ele me viu, pronto, caiu um pro outro assim, e se apaixonou realmente no aeroporto. Porque, assim, pra gente, a gente não cumprimenta primo beijando, abraçando, principalmente quando você o vê pela primeira vez. Aí quando eu dei a mão assim, a mão pra cumprimentar ele, ele me puxou, começou a me beijar, a falar que eu sou linda (Sara, imigrante palestina, 03/11/2006).

De acordo com Sara, como sua irmã não teve interesse em se casar, não houve, então, problemas para que ficassem juntos, embora tenha existido um constrangimento inicial. A refugiada Malak, por sua vez, relata que seu marido foi o terceiro com o qual seus pais a tentaram casar. Por não ter gostado do jeito ou dos comportamentos dos primeiros (ambos primos), resistiu às insistências de sua família que já se preocupava com sua idade de 26 anos no período. Ela, então, só se casaria com o terceiro primo, irmão do primeiro, que conseguiu despertar “interesse” e “amor”.

“Para os árabes, mesmo que muitos casais, eu conheço, que casam sem amor, mas algo atrai um ao outro. Então fica aquele amor assim, sabe, porque paixão não dura muito não. O que dura é amor, paixão é aquela hora assim, e não dura. E eu acho assim, no meu casamento foi assim, foi uma paixão que depois foi se podando para amor mesmo. Cada dia no casamento, ele foi me conquistando, e eu conquistando ele, entendeu? (Malak, 03/08/2006)

Nos mais diversos contextos relatados, as palestinas revelam, assim, haver surgido certa simpatia ao noivo no momento do pedido, expressa com a declaração “eu gostei dele”, “eu me apaixonei”, levando-as a aceitarem o casamento. Nesse sentido, uma margem de escolha é permitida, obedecendo, claro, ao *campo de possibilidades* oferecido. Como mencionado no capítulo I, Velho (1999) aponta que os projetos dependem fundamentalmente da memória que fornece os indicadores básicos do que se pode conseguir no futuro. A memória, assim, indicaria, em parte, o campo de possibilidades ou as alternativas que o sujeito possuiria. Entre as palestinas, por mais que elas tenham tido a chance de escolher, o fizeram entre os primos.

Contudo, tais situações nos levam a pensar que o discurso do “amor romântico”, entendido como uma construção social que se desenrola entre o séc. XVII e XIX no ocidente ganhando uma forte expressão na modernidade (Costa, 1998), é apropriado e expresso de diferentes formas nos grupos sociais, mesmo naqueles em que o “amor” não é o imperativo para o estabelecimento das relações conjugais. É importante lembrar que os discursos das palestinas apontam que o casamento não é o resultado direto do amor, embora tal elemento possa estar presente, mas sim fruto do interesse de formar uma família, meio pelo qual os indivíduos se identificam e percebem. O amor (antes do casamento), entre as palestinas, é expresso como sendo esse sentimento de afinidade, simpatia ou mesmo paixão, levando-as a aceitarem ou não uma proposta de casamento. O amor é, assim, adaptado as condições de “casamentos arranjados”, estando presente nos espaços de escolha possibilitados aos sujeitos.

Assim, uma vez que a proposta de casamento foi aceita, em pouco tempo já começam a ocorrer os rituais: noivado, casamento religioso, casamento civil, hena e festa⁶³. A ordem com que acontecem os três primeiros varia de acordo com o casamento. Muitas famílias preferem casar seus filhos no religioso rapidamente, principalmente quando o matrimônio irá somente ocorrer após alguns meses, pois desta forma se o casal tiver qualquer tipo de relação mais íntima nesse período, a menina e sua família não terão sua honra comprometida já que formalmente ela é considerada casada. Tanto no casamento religioso quanto no civil, os noivos se dirigem a um local especializado - “Mahkama”, juntamente com os pais e as testemunhas para oficializar o enlace. No Brasil, é o Sheer que costuma ser convidado para celebrar o casamento nas casas dos familiares. Nesse momento, a menina assume diante do “Sheer” se o casamento também corresponde a sua vontade.

O noivado, por sua vez, é um momento em que as famílias se encontram na casa de um dos parentes (há casos em que ocorre na casa da noiva, em outros do noivo) para celebrar a aceitação do casamento. Neste momento, os homens da família têm o papel importante de fazer leituras de partes do Corão (livro sagrado dos muçulmanos) para consagrar a união. É nessa hora também que o noivo costuma presentear a noiva com jóias e entregar-lhe o valor do dote. Ocorre, muitas vezes, do dote ser dado em jóias ou em outros presentes. Essa prática tem o objetivo, segundo elas, de assegurar sua sustentação por um período caso haja separação. Se paga, assim, para a noiva, e não para os pais dela.

A festa da “hena” ocorre um dia antes do casamento, sendo, às vezes, uma festa só de mulheres e do noivo. As mulheres tendem a comparar essa festa com a “despedida de solteiro” existente no Brasil, pois é o momento em que ocorrem danças, músicas, comidas, conversas etc. Em dado momento da festa são desenhadas nas mãos dos noivos as primeiras letras de seus nomes com um pó chamado “hena”, por isso o nome do evento. Trata-se de um pó vermelho, feito de uma mistura de folhas de chá, que se fixa por cerca de dez dias na pele da pessoa e que é produzida pelas próprias mulheres do grupo.

A festa de casamento costuma ocorrer em salões ou mesmo nas próprias casas das mulheres envolvendo toda a cidade. Não há, necessariamente, celebração oficial por um membro religioso ou civil, sendo presidido, muitas vezes, por membros da família. É o momento de oficializar publicamente aquilo que já estava concretizado no papel e perante Deus.

⁶³ Para um conhecimento mais apurado de como se dão os rituais referentes ao casamento, ver ROBERTA PETERS (2006).

Tanto as refugiadas quanto as que vieram pelo casamento passaram por esses mesmos momentos rituais. Interessante é notar como a Palestina também se faz presente no Brasil, entre as refugiadas que aqui casaram, não só na continuidade de todos estes ritos expostos acima, mas também nos produtos, músicas, vestido e decoração escolhidos para a festa.

S – E como é que foi a festa de casamento?

S - Ah, foi linda. Foi uma festa bem comentada lá no Rio Grande do Sul. Foi tudo em estilo bem árabe, eu fiz. Eu fiz vestido com a grinalda bem árabe. A decoração foi árabe, comida árabe, então o pessoal assim. Convidei muitos amigos brasileiros, que eu tinha muitos amigos. Foi uma festa bem legal, assim, pra mais de 500 pessoas, meu pai fez. E meu paitava feliz, né “ah, consegui desencilhar minha filha, graças a Deus, ela casou”. (Malak, 03/08/2006)

Para essas festas, ainda, muitos dos produtos são trazidos diretamente da Palestina, como mostra o depoimento de Sadíe acerca da “hena” trazida para o casamento de sua prima no Brasil.

Sadíe – (...) a hena é tipo uma mistura que faz... Você sabe o que é a hena? Traz a hena ali no potinho! Uma mistura que faz e desenha na mão da noiva e na mão do noivo a letra do nome deles, um coraçãozinho, o que quiserem. Um dia antes do casamento. Tem um pozinho que eles compram pronto e fazem ela com um tipo de chá, uma tinta, uma coisa assim pra soltar. Minha sogra que fez na casa dela. Aqui não tem hena que pinta o cabelo? É igual essa daí, só que essa é original, que traz de lá. (Sadíe, 03/11/2006, grifos meus)

Nesse sentido, é interessante perceber que a memória acerca da Palestina não é reforçada somente com as lembranças da guerra, mas também com os elementos simbólicos trazidos desse “espaço âncora” da memória, permitindo a continuidade desta identidade no Brasil. A hena que Sadíe possui, ela faz questão de ressaltar, *é de lá, é original*, tendo por isso um valor simbólico maior do que a comprada por aqui, embora ela reconheça sua semelhança. A festa, na medida em que tenta trazer aspectos do que é tomado como “árabe”, visa reconstruir as festas árabes de lá, reforçando também a idéia de uma “tradição árabe” que continua a ser vivida no Brasil.

Nestes eventos, ainda, a roupa utilizada pelos convidados, muitas vezes, é proveniente da Palestina. Na exposição feita na Universidade de Brasília acerca de aspectos da cultura árabe/palestina, a refugiada Suheim, ao trazer algumas de suas roupas para exposição, explicou que vestia esses trajes típicos nas festas de casamento, e que as mesmas eram trazidas diretamente da sua cidade por parentes (Ver anexo F, foto 7). Assim é que os produtos variados, as roupas, a música e os temperos, quando trazidos diretamente

da Palestina, ajudam também a atualizar e reforçar uma identidade palestina no estrangeiro⁶⁴.

Nas festas de casamentos ocorridos no Brasil ou na Palestina, são os maridos os responsáveis por financiar o evento, mas como se tratam de casamento entre primos, muitos dos gastos foram divididos entre as famílias.

Interessante é notar que, no contexto da pesquisa, estes casamentos significaram não somente a passagem para um status social de prestígio em seus grupos, mas também a mudança da condição de “nativos” para “estrangeiros” tanto para os homens quanto para as mulheres. Em dois dos casamentos das refugiadas, foram os primos que vieram ao Brasil para o matrimônio e estabelecimento no país. Contudo, nesses casos, é importante perceber que outros familiares como irmãos e tios já viviam no Brasil, possibilitando uma inserção que não dependesse só do casamento.

No caso das mulheres migradas pelo casamento, a condição de se mudar da terra natal, estabelecendo-se longe dos familiares próximos, não as amedrontou. Pelo contrário, para Arife, a vinda para o Brasil representava a possibilidade de viver com mais conforto material do que o experimentado na difícil vida do campo.

S - Você sabia que teria que vir ao Brasil depois? E o que você achou?

A - Sabia. Achei bom.

S - Você não queria ficar lá não?

A - Ah, tanto faz, mas se ele mora aqui, sabia ia morar aqui.

S - E não é difícil pensar que vai deixar sua família lá e vir pra cá?

A - Não. Lá a gente pensa que no Brasil não tem serviço nenhum, nada, só aquela mordomia toda e sem trabalho, sem nada.

S - E a vida lá é muito difícil?

A - É, mais ou menos. Lá tem a lavoura, essas coisas, diferente daqui. (Arife, 09/07/2005)

Para Sadie e Sara, por sua vez, a viagem representava uma forma de conhecer outro país e de viver novas experiências, o que só era possível por meio do universo “masculino”. No caso das duas últimas, como o Brasil já era o local de destino de muitos de seus parentes, sendo seus maridos/primos descendentes nascidos no Brasil, elas sempre cultivaram a vontade de também conhecer o local.

S - E você não ficou assustada de vir ao Brasil?

Sara - Não, não fiquei nada assustada. Eu vim pra cá, realmente, era um sonho sair da minha terra, conhecer outras terras. Eu tenho, eu gosto demais de aprender várias línguas. Eu tenho muita facilidade de aprender. Então, quando eu vim pra cá, eu não tinha nada de susto. Agora eu senti falta da minha família e dos meus irmãos no começo porque eu era só. Depois ela veio com um ano, a outra minha irmã chegou, meu irmão chegou, e foi completando. (Sara, 03/11/2006)

⁶⁴ Nesse sentido, vale apontar que nas casas das mulheres, onde costumavam ser realizadas as entrevistas, existiam objetos pendurados ou expostos que remetiam à Palestina como quadros com frases islâmicas, fotos, Narguilê, Corão, tapetes etc.

O casamento, assim, foi o que permitiu a saída de sua cidade e a possibilidade de viver em novas condições econômicas e sociais. Estas experiências, elas dificilmente poderiam experimentar sendo mulheres solteiras desacompanhadas.

No casamento, um conjunto de elementos tidos como sendo próprios da visão de família incorporada no que tange ao papel da mulher se mostram bastante evidentes. Nesse sentido, serão traçados os papéis que elas consideram como sendo próprios da esfera feminina; o papel da religião islâmica em suas formas de pensar e se comportar, e também suas expectativas e projetos em relação aos seus filhos e filhas.

3.2.1 “Porque homem é homem e mulher é mulher”

Uma vez casadas, os papéis que devem assumir dentro da casa estão muito claros e estabelecidos. Pode-se dizer que há duas dicotomias principais que orientam a prática e o pensamento na relação: público X privado; razão X emoção. Tais dicotomias ganham sentido na diferenciação clássica trazida por todas de que “homem é homem e mulher é mulher”. Entendendo tal diferenciação como sendo própria da natureza, as qualidades, capacidades e espaços já são dados de antemão aos sujeitos.

S - E na casa, quem cuida dos filhos, do marido?

A - Quem cuida da casa é a mulher. Dos filhos também. O homem só trabalha fora pra trazer dinheiro pra casa. Não sabe nada da casa, de criar os filhos. Mas se acontecer alguma coisa errada, a culpa é da mulher.

S - E o homem?

A - É o homem quem dá a palavra final na casa porque ele é o machão. Sempre ele quer mandar. Acho que tem que ser, às vezes, o homem que tem que ter mais palavra que a mulher. Não pode ser a mulher mais do que o homem, mais alta. Não pode. Eu acho, não pode ser os dois juntos não.

S - Você acha?

A - Eu acho. Não são todos os sentidos, né? Às vezes a mulher, coitada, não pode falar mais o que deveria. (Arife, 09/07/2005)

Assim, à mulher caberia a responsabilidade pelo cuidado da casa e dos filhos e ao homem a obrigação de prover o lar. A esfera privada como marcadamente feminina se contraporía à esfera pública masculina. Ele, nesse contexto, seria ainda o responsável por tomar as decisões mais importantes no que tange à família, sendo o elo que une o universo privado com o público. A mulher, por sua vez, estaria ligada ao mundo das emoções e, por isso, menos racional para lidar com situações limites que exigissem equilíbrio e serenidade. Assim contraposições que relacionam o homem à esfera pública das decisões – “o homem

é mais liberal, mais independente, autoritário” – e a mulher à esfera privada das emoções – “a mulher é mais emotiva, dengosa, sensível” – são marcas importantes dos discursos.

Contudo, apesar dessas dicotomias se conformarem como a base de sustentação de suas identidades, elas tendem também a expressar insatisfações diante das limitações colocadas e mostrar atitudes que se afastam dessa diferenciação ideal. Sadie afirma somente ter aceitado se casar aos 17 anos porque seu marido afirmou que ela poderia continuar seus estudos no Brasil. Da mesma forma, a refugiada Nágile acreditava que poderia transferir sua iniciada Faculdade de Farmácia do Rio Grande do Sul para Brasília, mas não conseguiu continuar seus estudos diante da gravidez⁶⁵. Ambas afirmam que assim que se casaram, tiveram seus filhos, voltando-se totalmente para o cuidado dos mesmos.

“Sadie – Ah, ele prometeu que aqui eu terminava meus cursos e tudo, mas cheguei aqui e não tem nada disso. É casa, filho, faz filho, a família, não sei o que. Até que eu comecei a fazer um curso, eu fiz um curso de português e depois eu entrei no supletivo, fiquei uns dias, e depois eu saí. Não deu por causa dos meus filhos e tudo.

S – Quantos filhos você tem?

Sadie – Três.

S – É difícil, né, porque um filho atrás do outro fica mais complicado. Mas quando ele foi você tava no 2º ano do 2º grau. E aí o seu objetivo era de terminar os estudos...

Sadie – Tava. Claro, eu era a primeira da escola, não era nem da sala. Meu sonho era estudar a vida inteira... E medicina, minha amiga. Eu queria era medicina. Ser médica, formada, e tudo.

O caso de Malak, Suheim e Arife se distingue em parte. Elas afirmam sempre ter trabalhado fora, embora deixem claro que seguiram cumprindo suas obrigações de mãe e esposa. Elas trabalhavam com seus maridos nas lojas, ajudando na administração e venda dos produtos. A refugiada Malak, inclusive, afirma que sempre trabalhou mesmo quando teve seus filhos.

“Desde novinha mesmo, eu trabalhava com meu pai, preferia ficar na loja trabalhando com ele do que minha mãe me colocar pra trabalhar em casa. Então sempre, desde pequena, eu sou assim. Depois que casei, a mesma coisa, eu e meu marido sempre trabalhamos lado a lado. Eu colocava empregada, senão filava comidinha na casa da minha mãe, e assim foi. Mas agora com os filhos, realmente tem que fazer uma comida, eu faço. Tem que servir um jantar, o jantar aqui em casa também sou eu que faço, mas não é por amor a cozinha não. Se tiver que fazer, eu faço.

S – Então o tempo que você ficou mais em casa foi quando seus filhos eram pequenos ou mesmo nesse tempo você não ficava em casa?

Nunca fiquei em casa. Eu sou a ovelha negra dos palestinos (risos). Não, eu não fico em casa. Eu fiquei em casa mesmo na gravidez, porque minha gravidez é de alto risco, tem que ficar deitada. Depois, eu boto uma babá pra cuidar e vou trabalhar na loja. Trabalhava direto com meu marido. Nunca deixei de sair de casa assim, pra trabalhar” (Malak, 03/08/2006).

⁶⁵ Os valores atribuídos à gravidez, menstruação e sexualidade não foram pesquisados com profundidade nesta pesquisa. Tais questões serão melhor analisadas para publicações de artigos futuros.

Malak, assim, mostra como sempre esteve envolvida no mundo do trabalho seja com seu pai, seja com o marido, sendo esta uma esfera importante para sua auto-realização. Nesse sentido, durante a entrevista, ela reforça que hoje em dia, a maioria das mulheres palestinas trabalha e estuda, não havendo as limitações e restrições impostas outrora.

E eu acho assim que as pessoas às vezes confundem “oh, mulher árabe submissa, mulher árabe não pode fazer aquilo, não pode fazer isso”, isso está errado nas concepções das pessoas. Porque, anos atrás, quando meu pai veio aqui pro Brasil, a mulher brasileira também era diferente, não é como agora, concorda? Então, ela não trabalhava, ela dependia do marido, ela... Então essa mudança está acontecendo no geral, no mundo inteiro, né? Então quando eu estive lá eu me surpreendi realmente. As mulheres estão fazendo faculdade. (...) Então hoje em dia não existe gente analfabeta e não existe mulher de “oh, eu sou a dona de casa”. Ela trabalha fora, ela cria os filhos, ela estuda, ela tem uma profissão, né? (Malak, 03/08/2006)

Entre as palestinas entrevistadas, o que se percebe é que a possibilidade de trabalho esteve presente quando relacionada ao trabalho masculino da loja, não havendo nenhuma que adotasse uma profissão independente. A loja como espaço público, nesse contexto, apareceria quase como uma extensão da esfera privada, a casa, possibilitando desta forma a incorporação das mulheres. A própria estrutura do primeiro estabelecimento comercial, (como indicado no Anexo B), remete a esta forma de trabalho familiar: loja na frente e casa nos fundos ou sobre a loja. Este modelo, contudo, não esteve presente entre todas as famílias, havendo aquelas que já no início tinham casa e loja separadas. Contudo, este tipo de trabalho familiar também estava presente nestas.

Nesse contexto, é interessante notar que duas das refugiadas (Nágile e Malak), após terem criado seus filhos, buscaram instruir-se, retomando, assim, o que não conseguiram terminar quando eram mais jovens. Elas iniciaram faculdades (Direito e Odontologia) com o intuito de acúmulo de conhecimento ou mesmo de montarem um negócio próprio. Tal tendência também parece querer ser seguida por duas das palestinas migradas pelo casamento que ainda possuem filhos pequenos. O que as narrativas deixam claro é que para elas o importante não está somente em ter uma profissão própria, mas o de seguir o processo de instrução iniciado quando ainda não eram casadas⁶⁶. De acordo com uma imigrante: “A mulher tem que ter o lugar dela no mercado de trabalho. Não é só homem que é homem, mulher tem que existir. (...) Se eu me formar um dia, estudar, eu vou defender muito o direito das mulheres, principalmente as palestinas árabes, as muçulmanas” (Sadie, 03/11/2006). Tal discurso também se mostrou presente no

⁶⁶ As palestinas entrevistadas possuem nível de instrução variado: Nágile e Malak possuem nível de instrução superior, tendo iniciado os cursos após o crescimento dos filhos. Sadie e Sara terminaram somente o ensino médio, mas querem continuar seus estudos. Suheim e Arife concluíram o ensino fundamental.

depoimento dado pelo Presidente da Sociedade Palestina, em que se declarou totalmente favorável ao processo de instrução e profissionalização da mulher.

Os discursos das mulheres apontam, assim, para mudanças percebidas na própria Palestina. Elas buscam sempre mencionar o caso de parentes ou amigas que se formaram e trabalham fora. Mais do que isso, elas ressaltam que muitas mulheres somente se casam depois de formadas ou, ainda, que seguem estudando, apesar de casadas. Assim, o processo de escolarização e a profissão parecem estar ganhando cada vez mais espaço entre elas, influenciando em seus costumes e expectativas. Sua inserção no mercado de trabalho ocorre também, em grande medida, devido à difícil condição econômica em que se encontram as famílias depois da ocupação de Israel, levando-as a também ajudarem no sustento da casa.

Contudo, o que elas também assinalam é que a possibilidade de trabalhar fora muitas vezes depende da aceitação ou não do marido, já que alguns, chamados de “cabeça aberta”, até estimulam seu aprendizado e autonomia, outros, contudo, os “cabeça fechada”, ressaltam que como para elas nada falta, não precisam se inscrever no espaço público considerado masculino. Para estes, a inserção da mulher no mundo do trabalho pode representar, em alguma medida, uma ameaça à honra masculina ligada à sua obrigação de prover a família, já que poderia indicar incapacidade para executá-lo sozinho, precisando da ajuda da mulher.

“Sadie – O meu sogro pensa que é o homem que tem que trabalhar, o homem que deve colocar o dinheiro em casa, a mulher tem que cuidar de filho. O meu sogro tem 65 anos, é um pensamento antigo.

S – E você acha que os homens atuais pensam assim também?

Sadie – Meu pai tem uma cabeça muito aberta. A minha cunhada, ela se formou e tá querendo trabalhar. Meu pai dá a maior força pra ela. Não é igual meu sogro: “Fica em casa, cuida dos seus filhos, não falta nada pra você! Se quer dinheiro, eu dou!”. Desse jeito. Meu sogro é assim”. (Sadie, 03/11/2006)

Assim, a atividade da casa, apesar de continuar sendo uma referência importante do feminino, diante do processo de escolarização possibilitado, parece não ser mais suficiente para atender às expectativas e desejos das palestinas. O ideal e o valor atribuídos à família caminham paralelamente agora com certo valor atribuído à busca por uma realização individual relacionada à profissão. Essas mudanças, contudo, não são vivenciadas sem conflitos e tensões pelos sujeitos, como os depoimentos deixaram transparecer, na medida em que precisam negociar com representações sedimentadas acerca dos papéis e das representações acerca do feminino e masculino.

3.2.2 A religião Islâmica: das vestes às práticas religiosas

A religião islâmica é trazida e incorporada de forma distinta entre as refugiadas e as que vieram pelo casamento (excetuando a imigrante que chegou em 1977 que se assemelha às refugiadas). Enquanto as primeiras afirmam que as práticas religiosas não estavam tão presentes em suas infâncias, tanto na Palestina como no Brasil, no que se refere ao cumprimento das obrigações religiosas: cinco orações diárias (salat), jejum do Ramadã (saum), doação de caridade aos pobres (zaca) e peregrinação à Meca (hajj), as que vieram pelo casamento afirmam que as práticas e valores do islamismo acompanharam toda sua criação. A explicação para esta distinção pode ser trazida, em parte, pelo conhecimento do processo de avanço do islamismo no Oriente Médio após o processo de colonização.

De acordo com Hourani (1994), após a total independência em relação à colonização européia, a perda da guerra de 1967 e as grandes mudanças sociais ocorridas, os países árabes tentaram buscar novas bases identitárias que pudessem trazer a sensação de um laço moral, de uma sociedade e de uma comunidade política entre eles. Nesse sentido, os governos árabes, para alegarem sua legitimidade perante a população local, passaram a adotar um amplo discurso em termos de três linguagens políticas: nacionalismo, justiça social e Islã. O primeiro discurso, muitas vezes trazido por governos que ascenderam durante o período de independência do domínio europeu, promulgava total autonomia e unidade dos países árabes, além de uma solidariedade em relação à Causa Palestina. O segundo discurso, tendo surgido já entre as décadas de 1950 e 1960, referia-se a tentativas de reformas sociais relacionadas à posse da terra, universalização da educação e redistribuição das riquezas. O último, o qual quero me deter, buscava no Islã o elemento para a construção das identidades. As bases para uma sociedade coesa e moderna, nesse sentido, não deveriam ser buscadas em exemplos ocidentais, mas no passado das tradições do Profeta Maomé, nos ensinamentos do Corão ou, ainda, nas leis sagradas da Sharia. Segundo Hourani, entre as décadas de 1970 e 1980, tais discursos se fortaleceram, sejam pelos meios de comunicação seja pela vasta área de extensão de envolvimento político entre os grupos, sendo adotados de forma específica em cada realidade. Para o autor,

O Islã poderia oferecer uma linguagem efetiva de oposição: ao poder e às influências ocidentais e àqueles que podiam ser acusados de subserviência a eles; a governantes considerados como corruptos e ineficazes, instrumento de interesses privados ou desprovido de moralidades; e a uma sociedade que parecia ter perdido a unidade, como os princípios morais, e a direção. (Hourani, 1994: 448)

Esta mudança do quadro político ocorrido no Oriente Médio entre as décadas de 1970 e 1980 pode ser a chave para a compreensão de por que a religião islâmica esteve mais presente entre as que vieram pelo casamento do que entre as refugiadas. Estas últimas, tendo chegado ao Brasil em 1968, não experimentaram essa fase em que o islamismo passou a ser incorporado politicamente nas realidades árabes. Da mesma forma, Arife, ao chegar em 1977, tampouco conseguiu vivenciar o efeito de tal processo nas práticas religiosas cotidianas. As imigrantes que chegaram nos anos de 1990, por sua vez, não só acompanharam o processo político em que a religião passou a ser cada vez mais incorporada como vivenciaram em suas práticas religiosas diárias tal tipo de discurso.

Atualmente, a forte presença da religião na Palestina é comentada por ambos os grupos. Nesse sentido, tanto as viagens para a terra natal como, principalmente, a observação das meninas que chegam devido ao casamento funcionam como meios para se perceber as mudanças religiosas na cidade de origem.

“Sabe que o islamismo, inclusive eu tenho comentado com muita gente de lá, o islamismo era pouco florido lá. O islamismo foi se radicalizar mesmo nesses últimos 15 anos. Que eu lembro, as minhas tias, as vizinhas, as pessoas não tinham aquela persistência e aquela preocupação com a religião. Que hoje as meninas com 10, 12 anos, elas têm. Se você vai pra Palestina hoje, tem meninas com 10 ou 12 anos usando o hijab, o lenço. Rezam cinco vezes ao dia. E na época em que a gente viveu lá, não enxergava isso não.

S – E quando você chegou ao Brasil, sua família praticava a religião.

N – Não. Exatamente por isso. Meu pai quando veio de lá já não tinha. Ele já não praticava essa religião com essa intensidade. Claro, quando meu pai conversava com a gente, qual era a nossa religião? Islamismo. Minha mãe também. Mas a minha mãe não exigia de mim, por exemplo, a usar o lenço se ela mesmo não usava. Tanto é que minha mãe hoje é uma senhora de 79 anos e não usa lenço. Porque ela não foi criada usando lenço. E ela se criou, ficou moça, ficou senhora, ficou velha, sempre de cabelo de fora. E ela não usa até hoje. Minha mãe não usa. Meu pai começou a rezar uma época, depois ele ficou doente e não conseguiu mais rezar. Mas como ele não vinha com aquele hábito de lá, desde criança, então eu acho que ele nunca se preocupou.

S – E você começou a fazer isso desde quando?

N – Olha, pra falar a verdade, eu comecei a fazer isso há uns 5 ou 6 anos.

S – Por quê?

N – Essas meninas novas que começaram a vir de lá, no caso, que elas vêm geralmente pra casamento. Que você sabe que nossos filhos, a gente faz uma força grande pra que eles casem com menina de lá. Então quando essas meninas vieram pra cá, chamou a atenção da gente. Meninas novas de 18 anos, 17 anos, 16 anos rezando cinco vezes ao dia, cobrindo o cabelo, orando, e a gente velha não dando atenção a essa religião? Eu acho que isso fez com que a gente caísse em si e praticasse. E é uma religião que só faz o bem! E eu senti que eu fico mais tranqüila, eu tenho mais descanso, eu tenho mais paz se eu praticar minha religião. A fé é muito grande.

S – E hoje em dia você faz as cinco orações diárias, o Ramadã?

N – Tudo. Rezo cinco vezes ao dia, faço o Ramadã todos os anos, vou a mesquita nas semanas que eu posso. (Nágile, 06/11/2006)

Embora os ensinamentos do islamismo não estivessem tão presentes na infância das refugiadas, atualmente todas declaram seguir as obrigações religiosas, fazendo, principalmente, as orações e o jejum do ramadã. Tais práticas teriam se iniciado em Brasília tanto devido à observação de que a religião começava a ser algo valorizado pelos palestinos como pela existência de uma mesquita que estimulava a fé dos seguidores⁶⁷. O aprendizado religioso para elas, nesse sentido, se deu por meio dos ensinamentos do sheer na mesquita e não por uma prática cultivada desde a infância. Em contrapartida, as que chegaram durante a década de 1990 afirmam seguir princípios religiosos desde que eram muito novas. Nesse sentido, mesmo o jejum do Ramadã, já começara a ser praticado entre seis e oito anos.

A religião, entretanto, para ambos os grupos de mulheres é uma dimensão praticada, principalmente, na esfera doméstica. Elas dificilmente vão à mesquita fazer as orações na sexta-feira sagrada para os muçulmanos nem tampouco freqüentam as atividades oferecidas no período de ramadã (como quebras de jejum coletiva)⁶⁸. Contudo, afirmam que seus maridos sempre vão ao local nas sextas-feiras ou em outros eventos proporcionados. Nesse sentido, esclarecem que a ida à mesquita é exigida aos homens, mas facultada às mulheres de acordo com preceitos da religião. A vivência religiosa, assim, reproduz, em alguma medida, a vivência secular de separação dos espaços. A mesquita, nesse contexto, está para o público, devendo a mulher permanecer preferencialmente na esfera privada.

S – Aqui vocês vão todas as sextas pra mesquita?

Sadie – Os homens vão. Meu marido vai toda sexta-feira, meu sogro, meu cunhado. As mulheres... No jejum tinha sexta-feira que eu ia, quando dava, mas a mulher é melhor até que reze em casa. Mas o homem pode ir pra Mesquita. Agora no dia do Eid, a gente vai pra mesquita. (Sadie, 03/11/2006)

Assim, a presença das mulheres na mesquita se daria, principalmente, nos momentos rituais importantes vividos pelos muçulmanos, como a festa do Eid-ul-Fitr, para a celebração do fim do mês do Ramadã. Na festa presenciada no dia 23/10/2006 na mesquita, todas as palestinas estavam presentes⁶⁹.

⁶⁷ A Mesquita de Brasília, localizada na Asa Norte do Plano Piloto, foi construída já na década de 1970, visando atender à população islâmica que se constituía no local. Tal empreendimento se deu com o financiamento da Embaixada da Arábia Saudita. Atualmente, segundo o sheer da Mesquita, haveria cerca de 2500 muçulmanos em Brasília, incluindo tanto árabes quanto não-árabes.

⁶⁸ No período de Ramadã, a mesquita oferece jantares coletivos diários para quebra de jejum, sendo antecedido e precedido de orações. Em geral, as palestinas não freqüentaram estes eventos.

⁶⁹ Pretende-se, em artigos posteriores, analisar os significados destes rituais, além do papel que a religião tem passado a desempenhar na conformação das identidades dos sujeitos.

A religião, nesse contexto, não incide somente no cumprimento ou não das obrigações religiosas, mas também nos hábitos e condutas diárias assumidas no cotidiano como vestimentas, alimentação e posturas.

As imigrantes, com exceção de duas delas, se vestem com peças consideradas “ocidentais” como calças, saias compridas, camisetas ou batas e não levam o véu em seus cabelos. Se a princípio, poder-se-ia explicar dizendo que o uso do véu também só se popularizou com o movimento de fortalecimento do Islã, elas mostram que mesmo atualmente o uso de tal acessório não é universalizado na Palestina, variando de acordo com as cidades ou com as decisões feitas pelas famílias de incorporá-lo ou não. Entre as duas que usam, somente a imigrante que chegou em 1977 declarou que se tratava de uma prática comum em sua cidade; já a segunda passou a usá-lo aqui no Brasil devido ao pedido de seu marido, embora ela declare que esta sempre foi sua vontade.

O desejo de incorporar o véu é uma narrativa recorrente entre as imigrantes. Nesse sentido, é apontado que o uso do véu é uma obrigação da mulher muçulmana, mas que a religião abre a possibilidade de que elas somente o assumam quando estiverem “preparadas”. Assumindo esta condição, elas declaram que se hoje não o usam é porque ainda não estão prontas, mas que desejam fazê-lo assim que alcançarem a sensação de que o momento certo chegou.

Sadie – Eu nunca botei véu. Nunca botei véu e andei com véu e tudo não. Foi assim a vida toda. Mas eu não boto roupinha, assim, blusa de alça, tomara que caia, essas coisas. Boto blusinhas mais comportadas, calça, mas eu não uso véu. Não usei lá nem aqui.

S – Então o véu é mais uma questão de escolha de cada um, como é que é isso?

Sadie – Bem, não. A verdade o véu é uma obrigação das mulheres colocarem. E acaba que não é tudo que a gente tá sendo obrigado que a gente faz. Tem, tipo assim: jejum, obrigação – a gente faz; reza, obrigação – a gente faz; mas são coisas rígidas, coisas cobradas, assim. Agora véu não é todo mundo. Pra mim é uma questão de opinião, de aceitar ou não aceitar. Eu sei que Deus pediu, sei que no nosso livro sagrado tá escrito, tá pedindo pra colocar o véu. A mulher tem que se cobrir! Tem que aparecer só as mãos e os rostos, eu sei disso.

S – E quando as mulheres lá se casam, elas usam?

Sadie – Não, depende do marido também. Tem maridos que obrigam a mulher a colocar, tem maridos que não querem que bote. Que lá, se você não botar, e andar, assim, com a roupinha mais curta, casada, ainda, como eu assim, anda na rua, chama a atenção. Agora se botar véu, roupa comprida, não chama a atenção porque você anda igual a todas. Já aqui, não passou aquela novela o clone? Não tem aquela Jade e tudo? Aquilo alguns homens mexem com a gente até. A minha prima usa, eu saía com ela, eu vi o tanto que ela sofreu. Não é só que tô com medo de sofrer, por isso não tô colocando assim. Ainda não me deu aquela, aquela fé de botar esse véu. Um dia eu quero colocar.

R (sua irmã) – Eu também.

Sadie – Mas esse dia, eu não vou botar que nem essas mulheres que bota a calça jeans e bota o véu, porque eu sei que tá errado. Tem que ser aquela roupa toda comprida, tipo aquele vestido e o véu.

S – E qual o significado dessas roupas?

Sadíe – Essas roupas que tá escrito no alcorão, que tem que usar essas roupas mesmo. Que tem que colocar “Jilbeb” e o lenço. Pra as mulheres se cobrir. Pra evitar a corrupção na terra. Pra nossa religião é isso. Pra evitar a corrupção na terra. Pra não chamar atenção dos homens, é isso. Reservar mais as mulheres. (Sadíe, 03//11/2006)

O significado do véu aparece ao mesmo tempo como um ato de fé e conduta moral. Assim, ele é tanto a representação de que se alcançou uma maturidade espiritual como a tentativa de estabelecer fronteiras e limites entre os sujeitos. Ao se cobrirem, elas acreditam que estarão se protegendo. De acordo a imigrante, “as mulheres devem se cobrir pra se reservar, pra evitar a corrupção na terra”.

O que se percebe, por meio das declarações, é que o sentido do véu mais do que para a auto-proteção, funciona para a proteção do outro masculino. O corpo feminino é considerado aquele que atrai, que seduz ou, usando as palavras da imigrante, o que provoca mesmo a corrupção na terra. De acordo com Mernissi (apud Hourani, 1994) tem-se uma visão de que as mulheres são donas de um misterioso poder que deve ser contido. Assim, cobre-se para que o outro não seja tentado, sendo levado a assediá-la. Parte-se da concepção, desta forma, de que o corpo feminino é o que atrai e que o olhar masculino ou assédio é quase que uma resposta instintiva a tal situação. É, portanto, também no controle de seu corpo por meio das vestimentas que se informa acerca daquilo que não deve ser olhado, ultrapassado, pois se trata do domínio do proibido (Mernissi apud Espínola, 2005).

O desejo, contudo, de utilizar o véu, entre as palestinas, encontra-se mais no domínio do discurso do que em tentativas concretas de se preparar para usá-lo. Quando pergunto se estão buscando essa preparação espiritual, me respondem que ainda não, que somente o desejam.

“Acho assim, o fato de usar véu, não usar véu, eu acho que não vai modificar nada o meu lugar lá no céu, né? Agora, o dia que eu tiver pronta pra usar o véu, eu vou usar o véu, mas eu acho que não estou pronta pra usar o véu.

S – E você pretende se preparar?

Não, não passa pela minha cabeça. Não passa porque, na minha cabeça, não é segredo isso pras pessoas árabes que eu conheço, não é segredo pro próprio sheer, nosso sheer mesmo que passa lá. Eu sempre falo assim pra ele, olha, eu acho o seguinte, claro que eu não vou sair nua na rua, não vou tá mostrando, né, eu vou tá com roupa assim legais, decentes e tudo, mas eu acho assim que um pedaço de pano pra mim não vai fazer diferença no sentimento que eu tenho. (Malak, 03/08/2006)

Entre elas, em alguma medida, é recomendado que, como muçulmanas, assumam que possuem a vontade e o projeto de ainda usarem o lenço, embora, muitas vezes, não se tracem esforços para isso. Trata-se, em alguma medida, de uma memória de uma mulher muçulmana ideal, que se distancia, em parte, daquilo que é considerado possível em seus desejos e práticas atuais.

Nesse contexto, alguns fatores são colocados como estimuladores ou não para a concretização desse projeto: o preconceito dos brasileiros e o pedido do marido. O preconceito dos brasileiros em relação ao véu é colocado como sendo um dos aspectos que as desestimula, pois tal acessório ao invés de esconder, acaba por revelar, sendo recebido com críticas por muitas mulheres. O pedido do marido, por sua vez, as estimula, pois não é encarado como uma ordem, mas como a decisão que precisavam para concretizar o que sempre desejaram. Aqui tanto o preconceito como o pedido do marido servem como “instrumentos” que influenciam ou não no projeto que é considerado delas.

Sara – Olha, no começo eu sempre conversava com ele e explicava que eu queria usar o lenço, que eu tinha vontade de usar o lenço. Mas eu tinha medo da reação das pessoas aqui. Porque realmente é muito difícil conviver aqui no Brasil e usando lenço, saindo de lenço. Aí eu comecei a explicar pra ele, comecei a explicar, botar isso na cabeça dele, e ele começou aceitando. Passou uma época em que realmente o ciúme atacou ele mesmo, aí ele quis porque quis que eu usasse, aí eu aproveitei e usei e pronto, acabou. Que, realmente, desde pequena, eu tenho muita vontade de usar o lenço. Agora eu tô usando graças a Deus. Encontro muitas dificuldades, tem gente que me chama de louca, tem gente que fala “por que você usa?”, tem gente que fala que eu sou do Afeganistão, tem gente que me para no meio da rua e pergunta por que eu uso o lenço. Mas como eu acostumei nos lugares aonde eu vou, todo mundo tá acostumado comigo, e tô levando. Tô achando ótimo, maravilhoso! Agora se ele vier pra mim “tira o lenço!”, eu não tiro. Ele me deu a escolha. (Sara, 03/11/2006)

Além das roupas e do véu, a prescrição quanto à alimentação e às bebidas também são feitas pela religião. Nesse sentido não se deve comer carnes de porco ou ingerir bebidas alcoólicas. Interessante é notar que o cumprimento ou não dessas prescrições além das orações relatadas são utilizadas entre as mulheres para apontar as famílias que estão se “abrasileirando” ou que continuam “árabes”. As palestinas que entrevistei, fazendo parte da mesma família extensa, excetuando Arife, costumavam apontar as diferenças entre elas. Por um lado, algumas das mulheres que se socializaram também no Brasil diziam que não seguiam a “rigidez” assumida pelas famílias das que vieram pelo casamento, seja ao não usarem o lenço ou terem preocupação com roupas tão cumpridas, seja ao terem amigos brasileiros e muitas vezes participarem de seus eventos. Por outro lado, as que chegaram pelo casamento costumavam criticar a falta de compromisso em relação à religião dos nascidos no Brasil, apontando que não se tinha rigidez quanto aos preceitos da cultura e religião⁷⁰. Estes, de alguma forma, estariam se “abrasileirando”.

⁷⁰ Interessante é notar que os próprios maridos das que vieram pelo casamento se inserem nesse contexto, pois são primos nascidos no Brasil. No depoimento que segue, quando a imigrante critica alguns primos nascidos no país (não se refere diretamente ao seu marido), ela também está se referindo aos familiares das entrevistadas refugiadas, pois muitos dos irmãos nasceram no país depois de 1968, quando elas migraram definitivamente.

Sadíe – Bem, a minha filha eu pretendo casar ela com um homem nascido e criado lá. Pensa bem, eu tenho primos nascidos aqui, primos e primas. Elas já não jejuam, não rezam, saem pra festa de brasileiros e tudo, isto os homens. E se eles casam com essas mulheres que não sabem da religião? Não sabe, porque não nasceu lá. O que ela aprendeu aqui foi no colégio delas, não foi ensinado nem pelos pais, nem pelas mães, nem nada. Então como é que vai ser os filhos deles? Se os pais estão distantes da cultura, da religião, como é que vai ser os filhos? Vão ser totalmente brasileiros. Não tô falando dos brasileiros, entendeu? Tô falando que eles vão ser sem cultura árabe, não vão ter religião. Se os pais deles não rezavam, eles não vão rezar. Os pais deles não jejuavam, jamais vão fazer. Então eu prefiro que eles casem com mulheres de lá, com homens de lá, nascidos lá, criados lá, que sabe da religião. Pra ele ensinar ela e os filhos deles. (Sadíe, 03/11/2006)

Embora ambos os grupos acreditem seguir princípios de uma “cultura árabe”, o cumprimento ou não das prescrições são elementos de disputa que informam acerca de um “abrasileiramento”, o que é negativo, ou o do que é um “árabe”, o que é visto como positivo. Nesse contexto, uma pessoa nascida na Palestina teria, em alguma medida, mais legitimidade, de acordo com Sadíe, para transmitir os valores da cultura árabe e da religião islâmica, pois teria se socializado desde a infância a partir dos mesmos, não os tendo aprendido em escolas no Brasil.

Apesar das diferenças e das críticas existentes, o que se pode notar é que as palestinas de forma geral tenderam a reforçar aspectos da religião islâmica no Brasil. As refugiadas o fizeram quando passaram a aprender e seguir princípios com os quais não foram tão socializadas quando crianças. As que vieram pelo casamento também assumem terem intensificado a rigidez com o cumprimento das práticas obrigatórias como o jejum e as cindo orações diárias. Como já ressaltava Barth (1969) – cap. I - diante da alteridade, muitas vezes, tende-se a resgatar e reforçar práticas consideradas próprias da realidade sócio-cultural de origem.

3.2.3 “Quero que meus filhos sigam os costumes e as tradições de lá!”

Criar filhos a partir de preceitos de uma “cultura árabe” no Brasil não é considerado uma tarefa fácil pelas palestinas⁷¹. O que elas consideram valores de uma “cultura árabe” é, em larga medida, aqueles relacionados às relações de gênero, à língua e também à religião. As palestinas, tendo mantido a língua árabe em suas casas, dizem ensiná-la aos poucos aos seus filhos, havendo alguns que falam ou entendem fluentemente e outros não. Em relação à religião, poucos são o que seguem com rigidez e assiduidade as obrigações religiosas

⁷¹ A média de filhos tida pelas palestinas é de 3 a 4 crianças. Enquanto os filhos das refugiadas e da que imigrou em 1977 já são adultos, as que vieram mais recentemente possuem ainda filhos pequenos.

estipuladas, havendo até mesmo certa maleabilidade das mulheres que afirmam que os mesmos estudam, possuem uma vida atribulada, dificultando o cumprimento das orações diárias ou mesmo do jejum do Ramadã.

Quanto aos preceitos concernentes ao gênero, o que se percebe é que estes são altamente regulados e reforçados, principalmente no que diz respeito às meninas. Estas, desde pequenas, parecem entender bem o que significa pertencer ou seguir princípios de uma cultura árabe. Se a preocupação quanto à educação escolar e à profissionalização é algo bastante forte e comum aos gêneros, o esforço que se emprega para o cuidado ou “proteção” dos filhos se distancia em grande medida.

N – Não. É muito mais fácil você fazer que a mulher te obedeça do que o homem.

S – Por que você acha?

N – Eu acho porque, sabe, mesmo sendo aqui no Brasil, se você tem um filho homem e uma filha mulher, o seu receio da sua filha sair é muito maior do que o filho. A sua preocupação com uma filha mulher é muito maior do que sua preocupação com um filho homem. Porque homem, assim, saiu, vai sair com uma menina, volta pra casa, é homem! Agora Deus me livre da minha filha sair e se apegar com um cara qualquer na rua! Ai Deus me livre! Você sabe que é assim! Sei lá, não entra, não passa pela minha cabeça que seja igual! E eles também não obedecem, eles são mais liberais, eles são mais independentes! Você há de concordar comigo! O homem é muito mais independente, o homem é autoritário, machismo! É tanta coisa que colabora pra que a gente não consiga segurar esses homens, não consiga! Meu filho que tem 25 anos vai me obedecer em que? Chega no sábado, ele quer sair, você acha que se eu digo que ele não vai sair e vai ficar em casa, ele vai ficar? Fica não, fica não! Não dou conta! (Nágile, refugiada, 06/11/2006)

Em relação aos filhos, as palestinas parecem, assim, reproduzir a educação e diferenciação estipulada por seus pais. O medo de que a menina se relacione com brasileiros, comprometendo a honra da família, as leva a reforçar suas atenções e impor mais limitações. Embora elas admitam não apoiar o namoro de seus filhos homens, não os proíbem e tampouco se sentem afetadas em sua honra por estes comportamentos. A perda da honra masculina, como estipulada, não está ligada à sexualidade, mas à capacidade de prover a casa, estabelecendo uma boa relação entre o privado e o público.

Se as explicações para tal distinção no tratamento são buscadas, em parte, na natureza dos sujeitos, tanto em relação às diferenças de sexo como das características supostamente delas provenientes, por outro lado, são justificadas pelos próprios costumes da sociedade brasileira. Na Palestina, de acordo com o entendimento delas, tanto homens como mulheres não namorariam e se casariam virgens, isso devido ao fato das mulheres se “preservarem” para o casamento. Aqui no Brasil, seus filhos, sendo constantemente tentados pelas meninas “que agarram, e chegam”, dificilmente conseguiriam seguir as tradições da cidade de seus pais. Além disso, haveria uma grande pressão da sociedade

quanto à masculinidade deles, obrigando-os mesmo a provarem diariamente por meio de suas relações com meninas o quanto são homens. Assim, se a preocupação quanto à menina é em relação, principalmente, à honra da família diante de outros grupos árabes, em relação aos homens está, em grande medida, ligada também à forma como a sociedade brasileira irá encará-los. Contudo, o valor do masculino ligado à força, à coragem e à virilidade é bastante ressaltado entre elas, havendo sempre o cuidado e o receio de que os meninos não sejam relacionados a uma conduta considerada mais feminina.

Nesse contexto, entretanto, se o namoro é permitido aos homens, no casamento ambos, indistintamente, devem se relacionar com árabes, seguindo a tradição dos encontros arranjados pela família. A justificativa pelo casamento entre palestinos para os descendentes leva em consideração outros fatores não trazidos por elas quando assinalaram acerca de seus próprios matrimônios. As refugiadas ressaltam, principalmente, a necessidade do prosseguimento das tradições e costumes árabes, assumindo, ainda, a preocupação de se perpetuar uma “raça” em diáspora devido à guerra. Interessante é perceber, nesse sentido, como, entre as refugiadas, a guerra passa também a ressignificar a justificativa dada pela preferência por casamento endogâmico.

M - Eu, na minha concepção, eu quero que ela case com gente da tradição dela, do costume dela, justamente porque a gente é um povo que vive em guerra, vive em conflito. Então você analisa comigo, se eu vou permitir que ela case com um italiano, alemão ou judeu, ou brasileiro... Deus me livre! Se eu fosse permitir isso, mais tarde ela vai ter filho vai permitir a mesma coisa e cadê os palestinos, cadê os árabes e cadê a nossa raça.

S – Você acha que a cultura se perde.

M - A cultura se perde. Então, nós nos apegamos muito a isso. Eu quis, pra você ver, eu fui criada aqui no Brasil, mas eu, na minha cabeça, não que meu pai impusesse pra mim, não que eu tenha crescido com ele falando “Não, você vai ter que casar com árabe”, mas eu, até pelo que eu passei lá e por tudo que eu queria passar aqui pro povo brasileiro, eu cresci botando na minha cabeça que eu quero casar com árabe e eu quero ensinar os meus filhos a serem árabes e eu quero também que eles casem com árabes. Agora, sempre tem alguma pessoa errada na família que “oh, não quero, não gosto!” (Malak, 03/08/2006)

As que vieram pelo casamento, por sua vez, tendem a enfatizar não só a dimensão cultural e da tradição, mas também os aspectos morais dos palestinos, pois os brasileiros são vistos como aqueles que se separam fácil, não assumem compromissos e não possuem tanta responsabilidade com o trabalho.

Abreu Filho (1980), em seus estudos sobre as relações de parentesco, traça um conjunto de categorias específicas que as definem, sendo uma delas a raça. A compreensão desta categoria pode nos ajudar a entender a justificativa dada pelas palestinas. Segundo o autor, a raça, sendo um conceito polissêmico, pode tanto indicar diferenças raciais como “famílias”. Quando utilizada neste sentido, raça designa um todo de ascendentes e

descendentes que se diferencia de outros por qualidades próprias perpetuadas pela hereditariedade. Essas qualidades estariam relacionadas tanto ao plano físico, moral quanto aos comportamentos apresentados pelos sujeitos. A raça, ainda, seria em grande medida impressa pelo homem, sendo ele a referência de seus descendentes em relação à raça-família, cujo emblema seria o nome de família. Contudo, a mulher também teria um papel importante nesse contexto na medida em que ela seria a responsável pela transmissão da raça-moral, ou seja, ela que transmitiria os comportamentos e a conduta moral.

O casamento entre palestinos para os descendentes, a partir dessa compreensão, visaria, antes de tudo, a perpetuação de uma raça por meio do sangue, nome e moral. Nesse sentido, o homem imprimiria a raça, devido à patrilinearidade, transmitindo, assim, o nome. Os nomes dos palestinos são formados somente por aqueles da linhagem patrilinear, informando acerca de, pelo menos, três gerações (nome, nome do pai, nome do avô e nome da família). A patrilinearidade da raça pode explicar, ainda, o receio maior de que uma filha mulher se case com brasileiros, já que, assim, o neto seguiria a linhagem paterna.

A mulher, nesse contexto, imprimiria a moral. A escolha da noiva, desta forma, dependeria, muitas vezes, de seus comportamentos e condutas observados. A grande preocupação quanto à honra da moça está, em parte, ligada ao medo de que a filha não seja escolhida pelos noivos por sua moral duvidosa. A moral, assim, incidiria sobre os filhos, determinando seu comportamento. Declarações de que “se o filho não é bom ou não presta, a culpa é da mulher”, caminham para tal direção. Se a honra de uma filha está em jogo, ela tende a comprometer o nome do pai e a colocar em xeque a moral da mãe.

Assim, o casamento entre palestinos, no discurso das imigrantes, daria continuidade a uma “raça” ou a um “povo” palestino em diáspora, por meio do sangue e do nome, ao mesmo tempo em que transmitiria suas qualidades e atributos morais.

Apontar a importância acerca da compreensão da categoria “raça” nas justificativas pela preferência por casamento endogâmico para os descendentes não implica em dizer que ela não esteja presente ou não seja importante na decisão de casamento dos imigrantes. O que se busca apontar é que a ênfase nessa categoria, influenciando nas narrativas, ocorre, em grande medida, devido ao fato de se tratar de uma situação de contato, em que há o risco constante de que os filhos se casem com brasileiros. Em alguma medida, pode-se apontar que parte deste discurso também esteve presente durante a socialização das refugiadas. Desta forma, a preocupação não estaria somente relacionada com a perpetuação da “raça-família”, mas também da “raça-grupo palestino”.

O objetivo deste capítulo foi o de traçar, a partir das memórias, os elementos estruturantes das identidades das mulheres palestinas em Brasília. Nesse sentido, verificou-se que tanto a guerra como o gênero possuem um local de destaque na conformação de como vêm a si e aos outros e também em suas expectativas. Entender o que fizeram das emigrantes palestinas imigrantes no Brasil é um ponto chave para compreender as diferentes ênfases adotadas em relação aos conflitos entre Israel e Palestina e na forma de se inserir e perceber as relações entre os brasileiros. Construindo-se contrastivamente em relação à sociedade local, elas revelam uma percepção holista e hierárquica de grupo fortemente regida por um código de honra marcado pelo gênero. Para os filhos, ressalta-se, ainda, uma idéia de “raça-família” ou “raça-grupo” palestino, expressa pelo sangue, nome e moral, usada para a conformação de seus casamentos e práticas. O objetivo do próximo capítulo será o de pensar como as mulheres descendentes de palestinos constroem suas identidades diante de duas realidades sócio-culturais, tentando conformar a importância da “família” diante de um forte apelo ao “individualismo”.

– Capítulo IV –
As Descendentes

“Com efeito, como continuar a ser argelino quando se mora fora da Argélia há várias décadas; quando se está instalado na França com mulher e filhos, quando com o passar do tempo, passa a existir na França uma rede de parentesco e todas as redes de relações pragmáticas; *quando os filhos educados e instruídos na França são instruídos segundo os modos franceses de ser, de agir, de sentir, de pensar? Da mesma forma, como continuar a ser muçulmano quando se vive em terra cristã?*” (Abdelmalek, 1998:225, grifos meus).

Durante o processo de socialização, de acordo com preceitos básicos da antropologia, a cultura tende a ser inculcada nos sujeitos, dotando uma coletividade de um modo de agir e pensar semelhantes. Mais do que isso, como elucida Bourdieu (2003), as regularidades provenientes de determinada estrutura geram *habitus* nos grupos, ou seja, sistemas de disposições que engendram pensamentos, percepções e ações característicos de uma cultura. Tal *habitus*, segundo o autor, tenderia a ser inculcado, principalmente, nos primeiros anos de vida de uma criança, primeiro pela família e depois pela escola, tendo ambas, portanto, a função de transmitir a cultura de um grupo. Vale ainda notar que, sendo fruto das condições objetivas de determinado contexto histórico, o *habitus* de uma geração só pode se apresentar como diferente de outra, culminando em diferentes memórias acerca da realidade.

Tal pensamento do autor permite que se reflita, em grande medida, sobre processos de socialização que ocorrem internamente a uma mesma realidade sócio-cultural, ou seja, onde tanto as famílias como a sociedade local existentes partilham o sentimento de seguir a um mesmo conjunto de valores e idéias e a pertencer a uma mesma sociedade ou nação organizada. Tal situação, contudo, não é a que ocorre com as descendentes palestinas nascidas no Brasil – foco deste capítulo. Frutos de uma socialização dual e, em larga medida ambígua, pois a educação familiar, considerada uma das mais importantes por

Bourdieu, muitas vezes caminha em direção contrária a da sociedade nacional, as descendentes tendem a formar seus valores e crenças ou a seguir *habitus* de dois universos culturais, criando mesmo uma dicotomia simbólica entre eles: Brasil – Palestina (Yanagizako, 1985). Esta dicotomia se refletiria em suas vidas na relação cotidiana entre o doméstico e o público, entre a casa e a escola ou entre a casa e a rua (Menezes, 2002).

Analisar as memórias e como se dá a construção identitária das filhas de imigrantes palestinos nascidas no Brasil, observando as influências recebidas destes dois universos culturais, os dilemas identitários ressaltados, a maneira como apreendem a si próprias e a família, além de como constroem seus projetos, é o objetivo deste capítulo. Nesse sentido, as memórias colhidas permitirão não só perceber os elementos estruturantes nas construções identitárias dessas mulheres, mas também darão suporte para pensar, em alguma medida, o que constitui e representa a condição de “descendente”, ou seja, o que implica viver sempre diante de dois padrões culturais.

A diversidade de idades, de status civil, de grau de escolarização e de possuir pai e mãe palestinos são algumas das variáveis consideradas entre as entrevistadas para o desenvolvimento da análise, tendo em vista suas influências nas memórias. Como já apontava Conway (1998), como explicitado no capítulo I, as diferentes gerações despertam, muitas vezes, para distintos temas (metas e planos) próprios das condições históricas e sociais em que foram socializados.

Assim, das seis meninas interpeladas, três são casadas - duas com palestinos e uma com brasileiro - e três são solteiras; suas idades variam entre 21 e 40 anos; duas (irmãs) são filhas de pai árabe e mãe brasileira; e cinco possuem nível de instrução superior⁷². As diferentes ênfases na memória, muitas vezes, não estão relacionadas a somente uma variável, mas à combinação delas. Assim, se por um lado as diferentes idades culminam em diferentes *habitus* e memórias acerca de suas condições, por outro, meninas com idades próximas, mas com diferente status civil tendem a abordar suas realidades de forma diferenciada. A partir de tais questões, o texto será dividido em duas partes, considerando, em grande medida, o status civil apresentado: na primeira, serão traçadas as memórias de Chahira, Arij e Nassra, tendo em vista suas ênfases nas relações de gênero e nos conflitos familiares; na segunda parte, me concentrarei nas memórias de Samra, Riluy e Ranan,

⁷² As características e condição das descendentes, no momento das entrevistas, pode ser assim esboçada: Chahira, 21 anos, solteira e estudante universitária; Arij, 27 anos, solteira e nível superior completo; Riluy, 27 anos, casada com palestino, ensino médio completo; Ranan, 33 anos, casada com palestino, estudante universitária; Nassra, 40 anos, solteira, nível superior completo; Samra, 33 anos, casada com brasileiro, nível superior completo.

considerando suas ponderações acerca dos valores familiares e seus projetos quanto aos filhos. Os elementos ressaltados em cada parte não devem ser vistos como exclusivos deles, mas somente sendo apontados com diferentes ênfases pelas mulheres de acordo com as facilidades e dificuldades que suas condições atuais lhes impõem.

Embora as descendentes interpeladas não tenham necessariamente uma relação de parentesco com as imigrantes do capítulo anterior, com exceção de Chahira e Ranan (parentes em diferentes graus das imigrantes de Safah)⁷³, é importante pensar como suas memórias se contrapõem ou se aproximam das memórias das imigrantes, pensando no valor dado à família, nas formas de avaliação da sociedade brasileira e no conflito Israel e Palestina. Ressalta-se que, entre imigrantes e descendentes, não se trata somente de uma diferenciação de gerações que, como bem apontou Conway (1998) e Bourdieu (2003), já culminaria em diferentes *habitus* ou em diferentes percepções do que é possível ou impensável numa sociedade, mas também de uma socialização que ocorre a partir de distintos padrões culturais, que, como seu viúvo, costumam ser colocados em oposição pelas imigrantes. As memórias das descendentes, se em alguns momentos se aproximariam daqueles trazidos pelas “refugiadas”, que também se socializaram, em parte, entre duas realidades sócio-culturais, por outro lado se distanciam radicalmente, pois um fator importante irá implicar em uma grande distinção em suas percepções: elas não viveram a guerra na Palestina e tampouco tiveram a oportunidade de uma primeira socialização num ambiente em que tanto a família como o grupo circundante compartilhassem dos mesmos princípios. A relação dual é, assim, algo estruturante em seus processos de socialização, influenciando nas memórias e em suas formas de identificação.

A identidade contrastiva e de oposição característica das relações entre as imigrantes com a sociedade brasileira ganha novas dimensões e implicações entre as descendentes. Ao estabelecerem uma oposição simbólica entre uma suposta cultura árabe e brasileira, algumas se identificam como árabes outras como brasileiras, utilizando para isso tanto critérios baseados no sangue, no local de nascimento como de afinidade em relação a uma ou outra realidade sócio-cultural. O que se percebe, em grande medida, é que ambas as realidades são postas em perspectivas no cotidiano, onde o que ocorre não é uma junção, mas uma negociação de valores, idéias e sentimentos que dependem da memória familiar e cultural mantida e reforçada ao longo do processo de socialização, dos interesses presentes no momento de escolha dos elementos e dos projetos futuros que orientam suas escolhas.

⁷³ Entre as imigrantes, como explicitado anteriormente, cinco são provenientes da cidade de Safah, fazendo parte da mesma família extensa.

Aqui, mais do que uma identidade contrastiva e de oposição, que, em alguma medida, também está presente, talvez também seja pertinente falar de uma *identidade de negociação* que se revela nas relações cotidianas.

Feitas essas primeiras considerações, por último vale lembrar que muitas das entrevistas com as descendentes ocorreram em clima de trocas de experiências, onde a cada pergunta que fazia, recebia respostas como “ah, você já viveu isso”, “você sabe como é” ou “como é na sua família”? Nesse sentido, muitas declarações e confidências foram expostas com o sentimento de que se estava falando com uma “igual”, com alguém que as entenderia mais do que outra pessoa que não compartilha dessa mesma condição. Ser uma nativa entre as descendentes, apesar das vantagens e desvantagens de tal situação já discutidas na Introdução, permitiu, naquele momento, que elas se revelassem em muitos de seus conflitos mais íntimos (o que pensam acerca da sexualidade, os namorados que tiveram etc.), permitindo uma apreensão do grupo e uma auto-apreensão que dificilmente conseguiria sem a contribuição delas.

4.1 “Aí eu digo: não, sou brasileira!”

O psiquiatra chegou assim: oh, eu vejo que você não se encaixa nos padrões árabes, mas também não nos brasileiros. Ele chegou assim: você é uma árabe revoltada, mas você também é uma brasileira comportada. Aí eu: é, também acho. Bem assim. (Chahira, 2006)

Se, a princípio, a divisão do texto proposta entre tratar primeiramente das memórias das descendentes solteiras e em seguida das casadas, pode parecer uma postura arbitrária, o que quero apontar é que tal escolha está amparada na percepção de que as descendentes tendem a reforçar aspectos que são concernentes com suas preocupações e motivações atuais. Assim, entre as solteiras agora tratadas, o que se constatou a partir das narrativas é que suas questões dizem respeito à dificuldade de lidar com códigos distintos que prescrevem as posturas (vestimentas e forma de se comportar em público com homens e mulheres) e as relações amorosas (namoro e casamento). O grande desafio vivido por elas é que não querem seguir o modelo de “casamento arranjado” proposto pela família, optando por viver as relações no que acreditam ser o modelo ocidental. Contudo, é importante lembrar também que essas mulheres fazem parte de diferentes gerações – Chahira, 21 anos; Arij, 27 anos; e Nassra, 40 anos – e, por esse motivo, irão lembrar e abordar essas questões a partir de diferentes perspectivas e olhares, considerando as

inúmeras variáveis que as envolvem, como independência financeira, nível de instrução, exigências e imposições familiares etc.

A memória das descendentes tende a estabelecer, atualmente, uma oposição entre os padrões culturais de sua família e do Estado Nacional em que vivem, classificando todo o tempo valores e atitudes consideradas próprias de cada realidade sócio-cultural. Contudo, o que se constata é que essa diferenciação não se apresentava nitidamente no início de seus processos de socialização, se mostrando à medida que valores e idéias contrastantes se colocavam de forma mais nítida. De acordo com Chahira, embora seus pais sempre explicassem que sua família era diferente, dois momentos específicos a fizeram compreender que se tratavam de dois padrões culturais distintos: o primeiro foi uma visita de uma tia e seus filhos que vieram da Palestina. Nas conversas, segundo ela, eles foram entendendo mais a cultura de seus pais; o segundo momento foi quando na 5ª série passou a ter aula de religião cristã com os professores em sua escola.

S – Você rezava o “Pai Nosso”?

C – É, rezava o Pai Nosso, Ave Maria, essas coisas todas.

S – E isso não era um problema pra você?

C – Não, porque a gente meio que não entendia, foi quando a gente entrou na quinta série, que a gente foi ter aula de religião mesmo, e foi explicando tudo católico, aí eu pensei assim, aí eu cheguei assim na minha mãe: “eu acho tão estranho porque eu sei muito mais da religião católica do que da religião islâmica”. (Chahira, 17/07/2006)

A idéia de dois padrões culturais não foi percebida facilmente pela descendente. Somente com a imposição radical de traços desses sistemas de códigos diferenciados (o “palestino”, por meio da visita de familiares e o “brasileiro”, com as aulas religião cristã) é que o sentimento de duplicidade e diferenciação começou a emergir. Antes, a sensação parecia ser de um padrão cultural único marcado pela ambigüidade dessas duas receitas para pensar o mundo. Nesse sentido, é interessante notar que as culturas não existem como substância, ganhando *status de realidade* na medida em que o diferente se apresenta, levando os sujeitos a classificarem e imprimirem significados a essas distinções.

Apesar da religião islâmica ter sido sempre trazida pelas famílias como símbolo de identidade, as descendentes afirmam que a expressão da mesma por meio da fé espiritual e prática das obrigações religiosas não esteve tão presente durante seus processos de socialização, seja porque seus pais não praticavam cotidianamente em suas casas ou não freqüentavam a mesquita seja porque a história do profeta e os princípios religiosos não

eram transmitidos em sua educação⁷⁴. Assim, como também o faziam as imigrantes, as descendentes tendem a estabelecer uma diferenciação entre religião e cultura, enfatizando, em grande medida, que somente esta última lhes foi transmitida quando eram crianças.

C – Não, eu nunca fiz o Ramadã, tentei fazer, mas não consegui. Comer carne de porco foi meio que por causa da família que sempre falou “é, ninguém come”. Que a gente acho que foi comer carne de porco uma vez, que eu era criança. Na casa de uma amiga, ela inventou de fazer um churrasco, só fez com carne de porco. Ai eu fui experimentar, daí eu meio que passei mal, porque eu não estava acostumada. Tinha umas partes do porco que eu não conseguia comer, que realmente é muito pesado. Mas comer mesmo, eu não sou de comer.

S – Então o fato de você não comer não está ligado à religião, é costume mesmo?

C - É, é mais de costume. Porque a minha família, assim, porque tirando a minha mãe, o resto dos parentes não rezam, tipo todos os parentes, a maioria não reza. Mas todos têm o costume de não comer carne de porco. É mais de costume, meio como eu te falei, a minha família é mais cultural do que religiosa. (Chahira, 17/07/2006)

Em alguma medida, o que se percebe é que os poucos preceitos religiosos existentes foram naturalizados culturalmente nas práticas cotidianas dos sujeitos, levando-os a afirmarem que não houve uma socialização baseada em preceitos religiosos, mas sim em aspectos culturais. Desta forma, ao se transformarem em “costumes”, tais práticas perderam para os sujeitos um pouco de sua dimensão “sagrada” próprio do universo religioso.

Se na infância, a idéia de dois padrões culturais foi sendo adquirida aos poucos, na adolescência essa diferenciação foi constituinte de seus processos de socialização.

S - Que aspectos da cultura você achou mais forte durante a sua criação?

C - Culturais? Tipo, a criação da mulher. Tipo, todo mundo protegendo, querendo meio que deixar numa redoma de vidro. Que não pode fazer nada, que não pode sair. Acho que a questão cultural que eles mais seguem é a questão da mulher.

S - E os meninos?

C - Os meninos são criados soltos, eles fazem o que eles bem entenderem. Porque eles não tão nem aí. Não tão nem aí entre aspas, porque assim, dependendo da idade, na hora de casar, tem pai que chega assim: agora é hora de casar. Tem que parar de ficar saindo e arranjar uma esposa. Ai eles têm que viajar pra lá pra arranjar uma esposa, né? (Chahira 05/05/2006)

A diferenciação dos gêneros para as descendentes é o que elas consideram mais marcante em suas criações, sendo este um traço que define a cultura de seus pais em contraposição à cultura vivenciada no Brasil. Nesse sentido, o que elas apontam são as restrições de não poder sair com colegas para festinhas noturnas, freqüentar as casas de suas amigas, namorar quando desejarem ou de viajar sem a família nas excursões do colégio, assim como o fazem os homens que as cercam. Contudo, ela mostra que o homem

⁷⁴ Interessante é notar que todas as descendentes entrevistadas são filhas de pais que migraram durante a década de 1950 e 1960, confirmando a explanação exposta em capítulo anterior de que nesse período a religião não possuía a força e o escopo que assumiu nas últimas duas décadas.

na família também deve seguir as prescrições quanto ao casamento endogâmico, devendo mesmo viajar à Palestina, caso necessário, à procura de uma noiva.

“Mas, assim, os valores o meu pai sempre tentou passar pra gente, com certeza. Em relação, mesmo, à cultura árabe de dar a benção, chamar de tios os mais velhos, de não namorar, só com o intuito de casar, em relação à virgindade, essas coisas. Que mais? Hora pra chegar, não pode sair sozinha, não dormir fora de casa, mesmo que seja na casa de uma amiga, nunca dormi; viagens fora muito raras, com a minha mãe, a passeio. Agora se fosse na escola, na Faculdade, mesmo porque tinha que ir, um congresso que era fundamental, que valia ponto, tinha que ficar na casa de uma amiga que soubesse qual é a casa”. (Arij, 07/05/2006)

Contudo, é interessante perceber que enquanto para Chahira e Arij tais restrições soam como imposições arbitrárias com as quais não sabem lidar muito bem, Nassra costuma lançar um olhar distanciado, afirmando que “família árabe é assim mesmo, eles são muito rígidos, mas para as meninas que estão passando por isso agora é mais difícil!”. Importante é colocar que sua forma distanciado de lidar com a realidade não está somente em sua maturidade etária (40 anos), mas no fato de atualmente não vivenciar cotidianamente as restrições impostas pelos parentes. Nassra mora sozinha em Brasília há sete anos, devido ao trabalho, tendo deixado toda sua família no Estado de São Paulo. Em parte, como ela mesma aponta, ela e sua família não seguiram estritamente o *habitus* de uma família árabe, considerando que o valor dado ao “casamento”, mesmo para as mulheres, esteve subordinado ao valor dado à profissão.

S – E seus pais, eles não falavam pra você se casar logo?

N – Não, a minha família não foi assim. A minha família, porque foi desprovida, e tem a questão dos israelenses e judeus chamarem os palestinos de ignorantes. Isso pro meu avô foi muito forte no processo de vir pra cá porque ele foi exilado. E o meu avô ele foi membro permanente do comitê de exílio palestino. O meu avô era membro. Então isso é muito forte. Pra ele era postergar o casamento, não era o mais importante. Na minha família, inclusive, todos os netos do meu avô, todos estudaram, todos fizeram faculdade. E isso, nenhum casou antes de estudar, nenhum, era o pré-requisito, não podia. Bem diferente.

S – Mesmo para as meninas, não havia essa expectativa.

N – Pras meninas não, não era. Eu lembro uma vez que já pediram a minha irmã, que minha irmã mais nova era muito bonita, pediram pra ela, e meu pai e minha mãe “não, de jeito nenhum, tem que estudar, tem que estudar!”. Isso nunca foi uma preocupação. A preocupação era de estudar, não era casar. (Nassra, 05/05/2006)

Os estudos e a profissionalização são aspectos bastante ressaltados pelos pais durante a socialização das descendentes, sendo estimulados e mesmo cobrados pelas famílias. Nesse sentido, elas apontam um discurso do pai, principalmente, para que tenham uma formação que possibilite certa independência financeira quando necessário e que tenham como se sustentar caso haja uma separação. Contudo, o que se constatou das narrativas é que tal formação e profissionalização não devem substituir a obrigação do marido de

prover o lar, se constituindo somente como uma possibilidade de renda para os gastos exclusivos da mulher ou uma opção viável caso haja a separação. Além disso, o desejo de trabalhar em sua profissão e em se assumir independente financeiramente não deve concorrer com as oportunidades de casamento que aparecem ou com as obrigações femininas ligadas à casa, devendo a mulher, quando necessário, abrir mão de sua profissão para acompanhar o marido.

S – Você acha que pro seu pai o casamento é mais importante que o trabalho?

A – Não, ele acha, assim, que a partir do momento que você casa, você tem que seguir seu marido, fazer tudo que ele quiser. Então ele é muito voltado pra isso. Então, naquele momento, se ele (o pretendente de sua irmã) queria casar, ele tinha feito um negócio com o amigo dele, que era o pai do rapaz, ela tinha que casar e ir. (Arij, 07/05/2006)

Assim, para eles, o estímulo e a preocupação com a educação para as meninas não implicam necessariamente um desejo de que haja uma independência financeira feminina e autonomia quanto ao marido, mas somente uma possibilidade latente que, caso necessário, elas terão como usufruir. Tal discurso somente não esteve marcado no caso de Nassra, onde a profissão e a independência financeira tenderam mesmo a apagar um discurso sobre o “casamento” que, segundo ela, nunca despertou como um problema em sua família. A explicação para tal diferenciação é buscada por Nassra na própria questão dos conflitos entre Israel e Palestina. Seu avô, tendo sido exilado da Palestina após a criação do Estado de Israel (ela explica que o mesmo servia ao exército contra a ocupação britânica e sionista) e, diante das ofensas dos judeus quanto à ignorância de seu povo, tenderia a ressaltar fortemente a escolarização e profissionalização dos seus familiares com vistas a se contrapor às acusações feitas contra os palestinos.

De acordo com as descendentes, a profissão escolhida também deve seguir o destino certo das profissões liberais como Direito e Medicina, sendo desaprovados aqueles que contrariam radicalmente essas referências.

S – E você fala de profissões viáveis, o que seria isso?

N – Pra eles (os pais), na verdade, o que eles consideram... Todo mundo tinha uma queda por história lá em casa, e bem por causa da formação que a gente teve, só que meu pai falava que história, pra ser professor não era bom. Que a gente podia fazer outras coisas. Eu acho que era mais isso. E aí, quando falava que quer fazer farmácia, quer fazer medicina, tenho dois irmãos médicos, porque muita influência dos meus pais, porque o árabe quer filho médico, uma coisa expressiva. Quer filho médico, quer né...E eu cursei farmácia porque eu gostava muito de ciências. (Nassra, 05/05/2006)

Entre as descendentes, quatro optaram por cursos referentes à área de saúde como Farmácia e Fisioterapia e uma optou pelo curso de Direito. Tais profissões dos filhos tendem a gerar prestígio para a família, sendo elementos acionados pelos pais nas

conversas com amigos para demonstrar a boa educação e a inteligência dos filhos. Interessante é notar que sacrifícios são feitos pela família para que os descendentes sigam esse modelo, seja financiando uma Faculdade particular cara ou estimulando seus estudos em outro Estado caso não passem em Brasília seja mesmo financiando os estudos em Cuba, pagando o alto custo das despesas e da distância. Contudo, estas duas últimas alternativas tendem a ocorrer somente com os homens, pois as meninas dificilmente poderão se estabelecer em lugares onde não estejam sob vigilância de familiares.

O estudo e a profissão para elas, por outro lado, aparecem como a possibilidade de liberdade e independência quanto às restrições impostas pela família. Chahira afirma que assim que terminar seu curso superior e possuir uma independência financeira pretende seguir seus próprios desejos quanto ao casamento e possibilidades de deslocamento. Arij, nesse mesmo sentido, aponta que somente depois de formada e estabilizada financeiramente, começou a desafiar a autoridade do pai e a sair com as amigas, além de namorar brasileiros. A independência financeira, assim, não se apresenta somente como a meta que buscam com a profissionalização como também é vista e vivida pelas descendentes como a possibilidade de se desvincular das restrições ou mesmo das relações de direitos e deveres existentes dentro da família.

Para Nassra, a autonomia financeira, entretanto, não garante por si só o afastamento e independência em relação à família, como sonhado por Chahira e Arij. Como mencionado entre as imigrantes, a “família” é um valor entre os árabes, estando os sujeitos subordinados às posições e relações assumidas dentro da mesma. Como aponta Nassra,

“Você pode ter 40, 30, 50, família árabe, você é filho eternamente! Nas famílias ocidentais, você é filho, mas não permanecem os mesmos papéis. Mas na família árabe os papéis permanecem ao longo do tempo”. (Nassra, 05/05/2006)

Sua fala recebe respaldo em seu desejo e receio atual de apresentar um namorado brasileiro com o qual pretende se casar à família. A descendente afirma sempre ter namorado escondido dos pais, sendo esta a primeira vez que cogita realmente a possibilidade de apresentá-lo. Seu receio encontra-se na certeza de que sua família não irá apoiar tal relação apesar de ser uma mulher independente, uma vez que o mesmo não é árabe, e a relação não ocorre de acordo com preceitos da tradição. Pensando em exemplos de primas, contudo, que também se casaram com brasileiros, ela acredita que com o passar do tempo, os membros da família acabarão aceitando. Nesse contexto, é interessante perceber que se por um lado a família de Nassra subordinou a idéia de um casamento à

profissão, por outro isso não significou um descaso quanto às regras do matrimônio, devendo este ocorrer conforme preceitos da cultura.

As tentativas de negociação em relação ao namoro, ao mesmo tempo em que apontam para códigos contrastantes que prescrevem as relações, também indicam tentativas tanto das descendentes quanto das famílias de adaptar o suposto modelo de namoro ocidental, caso este venha a ocorrer, à realidade dos casamentos árabes arranjados.

C - Essa minha tia, ela viu e saiu correndo pra contar pro meu pai. Ela nem conversou comigo, saiu correndo pra contar pro meu pai (a tia a surpreendeu namorando um menino em sua escola).

S - *Aí seu pai falou o que?*

C - “Como é que você fez isso comigo? Você mentiu pra mim! Nossa, porque se você queria namorar com ele, você tinha que falar comigo.” Imagina, pra que? Pra me mandar para a Palestina? Carimbar passaporte pra ir? Porque ele ia conversar comigo e me mandar. Me lembro da minha mãe que disse “se ele gosta de ti, por que vocês não se casam?”. “Oh mãe, porque eu sou nova e ele é novo. Eu quero minha vida. Eu quero namorar com ele, mas eu quero fazer meu dinheiro e ele também quer fazer o dinheiro dele. Como é que a gente vai casar sem dinheiro?”. (Chahira)

A família de Chahira, ao surpreendê-la com um namorado brasileiro, não a mandou para a Palestina, como ela imaginava, mas restringiu ainda mais sua liberdade de sair com amigos. A descendente acreditava que seu pai, ao mandá-la para a Palestina, a obrigaria a casar-se, sendo este o “castigo” (seus próprios termos) para o seu comportamento.

O medo pela perda da “honra” familiar, por meio do comportamento da menina, seguiria vigorando fortemente entre as descendentes, justificando, assim, as restrições e cuidados relacionados a elas. Mais do que entre as imigrantes, as descendentes despertariam fortes receios dos pais, tendo em vista o fato de terem se socializado desde crianças na cultura do país de acolhida. Ao mandá-la para a Palestina, o pai de Chahira, em grande medida, não teria como intuíto castigá-la, como acreditava, mas estaria tentando salvar um elemento importante para sua valoração diante de seu grupo: a honra.

Entre as descendentes, o “namorar escondido”, o “receio” e a “cautela” em apresentar uma pessoa para a família são questões sempre presentes em suas memórias. Se Nassra somente agora tem a certeza de que este é o momento de apresentá-lo depois de inúmeras pessoas com as quais se relacionou às escondidas ao longo de sua vida, Arij também conta que somente apresentou o atual noivo brasileiro após seis meses de namoro.

A - Foi. Nós ficamos cerca de seis meses. Nos relacionamos, namoramos sem meu pai saber, porque eu morria de medo de levar uma pessoa em casa e depois a pessoa acabar comigo. Ser desses rapazes que não querem nada. E o que o meu pai ia pensar? Eu sempre pensei em levar a pessoa certa mesmo. A minha mãe sabia, a minha mãe sempre soube.

S - *E sua mãe apoiava?*

A - Apoiava. Ela não apoiava isso de fazer as coisas escondido, eu falava “mãe, eu não posso aparecer com um rapaz aqui, o rapaz depois não quer nada sério comigo. Em outro

mês eu apareço com outro rapaz. Eu tenho que ter esse tempo pra ver se realmente vai dar certo, se realmente a pessoa quer alguma coisa séria comigo”. E eu deixava claro pra ele como o meu pai era, que as coisas eram difíceis, que eu era diferente, que pra estar comigo ia ser diferente do que ficar com outras garotas. (Arij, 07/05/2006)

Se por um lado, a preocupação de apresentar um namorado se encontra no receio de conflitos familiares e da não aceitação do mesmo pelos parentes, por outro, esta atitude também se mostra como uma estratégia de adaptação aos preceitos de casamento colocados pelos pais. Como no casamento árabe, em geral, se casa rapidamente com o primeiro noivo após a aceitação da proposta, as meninas buscariam apresentar também pessoas com as quais acreditam viver um relacionamento sério que possui grandes possibilidades de resultar num casamento. Evita-se, assim, apresentar casos passageiros que indiquem trocas constantes de parceiros, mostrando somente, quando possível, uma única relação, de forma que a família acredite ser a primeira e única experimentada, assim como ocorre nos modelos de casamentos desejadas por eles.

Da mesma forma, a família também busca adaptar o “novo modelo de relação” proposto pelas filhas aos seus códigos culturais. O pai de Arij não aceita o fato de sua filha namorar há cinco anos, exigindo que o casamento ocorra imediatamente. A mãe de Chahira, como mostrado, também sugeriu que sua filha se casasse logo com o rapaz já que ambos se dizem apaixonados. Entre seus pais, nem mesmo a possibilidade de um “namoro casto” faria parte de seus universos de representação, exigindo que se efetuassem imediatamente o casamento caso houvesse o interesse de continuidade da relação.

As descendentes, não obstante, tendem a explicar que seus “namorados” estão estudando e trabalhando, não havendo condições momentâneas para que o casamento ocorra como desejam. Para elas, seus pais não conseguem entendê-las e tampouco sabem o que significa “gostar de uma pessoa”.

A falta de compreensão e aceitação mútua dos padrões culturais um do outro é o que marca e caracteriza as diversas situações. Se os pais das descendentes não conseguem entender que um casamento agora seria inviável financeiramente para elas e distante dos valores e idéias compartilhado pelos jovens, as descendentes tampouco conseguem aceitar que o importante para suas famílias não é o “amor romântico” à moda ocidental, mas a manutenção da “pureza do sangue” e a “honra” de todos, por meio de sua virgindade, e sua permanência na cultura e no grupo por meio de um casamento endogâmico.

Se termos como “amor” e “paixão” são trazidos pelas imigrantes em suas memórias sem grandes preocupações para os pais é porque nestes casos eles não representavam o risco de “casamentos com não-árabes”. No que diz respeito às descendentes, entretanto, o

amor romântico ou “amor-paixão” despertado por um brasileiro, como propõe Woortmann (1995) pode conter o perigo da decisão individual, podendo mesmo representar a desordem. Fugindo do esforço de construção de casamentos pelas famílias, tais relações romperiam assim barreiras fundamentais como a da religião e origem étnica. Esta ultrapassagem de fronteiras de identidade, de acordo com a autora, seria percebida como uma ameaça à reprodução da comunidade, que se perceberia a partir de uma identidade religiosa e étnica (:158-159).

Nesse contexto, as próprias descendentes chegam a apontar, sem aceitar, que seus pais propuseram que se casassem com seus respectivos primos, o que é encarado como totalmente inviável em suas realidades.

“Que eles tavam querendo até que eu casasse com um primo meu que eu nunca vi na vida, não sei quem é, e que falam que o menino é uma porcaria de pessoa; e querem que eu case com ele. “Nossa, que beleza, ainda querem que eu estude aqui, pra depois ficar lá morando na Palestina numa casa em que eu não tenho empregada nem nada, onde eu vou ficar o dia inteiro limpando casa e não vou exercer minha profissão. Então eu estou estudando pra que, né?”. (Chahira, 17/07/2006)

O fato de ter nascido diante de dois padrões culturais, com preceitos distintos para interpretar e se expressar no mundo, não significa que o sujeito incorpore ambos os códigos de forma simétrica, utilizando-os para agir na realidade da forma esperada por ambos os grupos. Se a adesão a uma cultura com seus valores, idéias e atitudes não é voluntária, mas dada ao sujeito como herança social, parece que a existência de dois mundos culturais abre, de alguma forma, a possibilidade de uma maior adesão a um dos grupos existenciais, organizando um dos padrões hierarquicamente em relação ao outro.

As descendentes parecem compartilhar mais dos padrões culturais do país onde nasceu no que diz respeito às relações amorosas e conjugais do que aqueles colocados pela família, daí as dificuldades e os conflitos vivenciados. Os valores e idéias dos pais parecem soar mais como imposições ou incoerências do que como tentativas de “proteção” num sentido positivo, como colocavam as imigrantes. Contudo, o fato de compartilharem mais dos códigos de determinado padrão cultural não significa dizer que não tenham que dialogar e negociar com essas duas realidades em suas atitudes mais cotidianas.

Assim é que nas tentativas de adaptação às duas realidades, de forma a não se sentirem excluídas dos grupos dos quais fazem parte, as descendentes aprenderam logo que determinados comportamentos pertenciam somente a um dos padrões culturais, não devendo ser exposto ao outro.

C - Não, porque essa blusa que eu tô usando é até mais fechadinha, mas tem blusinha que eu uso que mostra um pouquinho a barriga. Até quando eu vou falar com a minha prima,

meu tio fica implicando com a nossa roupa. Às vezes ele diz: “vou colocar o véu em vocês”...

S - E sua mãe diz o que?

C - Minha mãe não fala. Ela só fala assim, tipo, quando a gente se reúne com as famílias árabes ou quando a gente se reúne com a nossa família pra usar umas roupas assim mais fechadas, pra eles não falarem, porque assim eles realmente não falam. Mas dentro de casa ou quando eu vou com meu irmão pro shopping, eu uso blusa de alcinha (Chahira, 2006).

Além das roupas, as descendentes chegam a enumerar várias outras situações em que tiveram o cuidado de se portar de maneira diferenciada no sentido de não se comprometerem com suas famílias. Se nos espaços públicos, por exemplo, é comum que beijem seus amigos do sexo masculino ou que conversem de forma descontraída, na presença de familiares a distância e a frieza no tratamento dos mesmos se mostra essencial. Mesmo telefonemas de amigos do sexo masculino tendem a ser evitados de forma a não acarretar mal entendidos. Além dessas situações corriqueiras, é interessante notar que, no caso de Chahira, a própria identidade religiosa varia de acordo com o contexto. Apesar de não se perceber como islâmica, costuma se identificar para as outras pessoas como muçulmana quando há membros de sua família observando seus depoimentos⁷⁵.

Para evitar desentendimentos ou constrangimentos entre os familiares e os amigos quando esses dois padrões culturais se encontram, as descendentes costumam ainda explicar sua condição para seus amigos homens, pedindo para que os mesmos não tenham atitudes de proximidade e intimidade quando seus familiares estiverem próximos. Com suas amigas também explicita a situação, mas com o intuito de que elas a ajudem a forjar essa personalidade perante a família e que também compreendam suas limitações de ir e

⁷⁵ Os distintos papéis representados pelos sujeitos de acordo com os diferentes contextos de interação do cotidiano foram amplamente expostos por Goffman (1985) em “A Representação do Eu na Vida Cotidiana”. Utilizando a metáfora da *ação teatral*, o autor mostra que o sujeito, de acordo com a situação na qual se encontra, tal como um ator, representa um personagem diante do público. A necessidade, portanto, de representar diferentes papéis de acordo com o contexto não é uma ação exclusiva efetuada por pessoas que estão diante de padrões culturais distintos. Como mostra Park e Wirth apud Otávio Velho (1967) e Gilberto Velho (1999) a vida nas *idades*, no *meio urbano* ou em *sociedades complexas* é caracterizada por diferentes estilos de vida e visões de mundo, aumento de relações secundárias, pluralidade de normas, aumento da secularização e de papéis segmentários. Haveria, assim, a existência de diversos universos simbólicos em comunicação e a possibilidade de se transitar entre universos com ideologias holistas e individualistas de forma bastante freqüente. Tal contexto para Velho (1999) cria uma possibilidade de jogos de papéis e de identidade entre os sujeitos, marcas expressivas de seu estilo de vida, podendo-se falar de um *potencial de metamorfose* existente nestes cidadãos. Pensando nas relações estabelecidas pelas descendentes, parte-se do pressuposto de que elas estão inseridas num ambiente marcado pelas características expostas acima, exigindo uma capacidade de adaptação de acordo com o contexto. Contudo, vale somente apontar que, no caso delas, não se trata somente de um jogo de papéis que dependerá do ambiente em que se encontram. O mesmo ambiente poderá exigir diferentes comportamentos dependendo se o sujeito está ou não na presença dos familiares, pois uma atitude qualquer pode receber diferentes interpretações conforme o padrão cultural ali presente. Assim, a existência de distintos padrões culturais que prevê formas diferenciadas de pensar e agir no mundo é uma variável importante a ser considerada nas interações desenvolvidas pelas descendentes.

vir. Os amigos, em geral, costumam se comportar de duas maneiras em relação a esta condição: a primeira seria se remetendo a estereótipos colocados na TV em relação à cultura árabe. Nesse sentido, tendo como base muitas vezes a novela “O Clone”, transmitida em 1998 pela Rede Globo, eles brincam utilizando-se das próprias expressões existentes na novela. Assim, ao perceberem que elas não usam o véu, eles dizem “*você vai queimar no mármore do inferno*” por não seguirem estritamente a tradição; por outro lado, seus amigos buscam entender sua situação tal qual é vivenciada, tentando ajudá-las, seja se afastando quando os familiares estão perto, seja oferecendo suas próprias casas caso elas precisem de apoio.

Nesse contexto, é interessante notar que há uma ambigüidade na forma como os amigos as percebem e tratam. Por um lado, elas são vistas como estrangeiras que devem seguir os princípios de sua própria cultura. De certa maneira, elas são exotizadas, sendo vistas como diferente deles. Por outro, as descendentes são percebidas como também membros da Sociedade Nacional, que compartilham valores e idéias com o grupo, e que por isso precisam de auxílio para lidar com pensamentos e hábitos que se distinguem radicalmente dos seus. Nesse sentido, estar no grupo, pertencer e não pertencer ao mesmo, é um pouco a condição como os outros as vêem e as identificam, se aproximando, portanto, da sensação e experiências que as descendentes parecem mesmo experimentar.

Se até aqui se mostrou basicamente os conflitos vivenciados pelas descendentes por uma maior adesão aos princípios e valores da sociedade de acolhida, apontando ainda para os mecanismos de negociação com aqueles existentes dentro do âmbito familiar, é importante, contudo, apontar que elas, em alguma medida, também transitam na esfera das relações amorosas e conjugais a partir de uma referência de princípios relacionais/holistas regidos sob um código de honra.

S – E como é que você vê esta questão da sexualidade? Como é pra você?

A – Ah, eu vivo levando. Eu procuro geralmente fazer as coisas tudo muito em grupo, até mesmo pra não estimular muito esse lado. Esse lado sexual. Mas é claro, os homens sempre tentam, é uma insistência constante. Até mesmo eu que tenho uma vida inteira, porque cinco anos é um tempo muito grande. Mas eu procuro seguir a minha tradição porque até mesmo eu sou assim. É meu jeito de ser. Então pra mim isso é um pouco difícil. São barreiras, brigo muito. A gente vive em constantes brigas, às vezes, porque meu noivo muitas vezes cansa, perde a paciência, enche o saco “ah, hoje estou de saco cheio, não agüento mais!”. (Arij, 07/05/2006)

Nesse sentido, não só a relação deve ser perpassada por valores referentes à virgindade como também os papéis e funções que devem seguir homens e mulheres dentro da casa seguem, em parte, o modelo da família dos pais.

S – E como você pensa que deve ser essa relação com o seu noivo no que diz respeito às funções dentro de casa. Você acha que homens e mulheres são diferentes mesmo e possuem diferentes funções, como é?

A – É, eu acho assim, mulheres e homens são iguais, mas é lógico, o homem sempre vai ser o chefe da família, ele sempre vai dar a última palavra. Eu acho que a minha família é muito estruturada, eu acho certo que meu pai trabalhe, chegue em casa, mas é lógico, nos dias de hoje, a mulher também trabalha e ajuda. Então, eu acho que é um complemento. Eu pretendo dividir as despesas com meu noivo, eu pretendo dividir tudo. Mas é lógico, eu não vou peitá-lo, porque ele é o homem da casa. Tá certo que muitas vezes a gente briga porque eu peito mesmo, aí dá uma confusão porque eu quero gritar mais do que ele, e aí a minha mãe “Arij, não pode”. (...) Então, eu quero cuidar da casa, da família, eu vou cuidar! Mas eu também vou trabalhar para ajudá-lo. Porque é uma coisa que o meu noivo fala que eu tenho que ajudar ele financeiramente. Porque eu acho que os casamentos se prejudicam muito por causa dessa disputa, da mulher querer sempre dar a última palavra e eu acho que não pode ser assim. Você pode ajudar, ser uma mulher independente, ser dona do seu nariz, mas ao mesmo tempo você é casada com uma pessoa e ele cuida de você. Assim, sem perder o seu papel de mulher, você também vai ser independente, não precisa ser oito ou oitenta. (Arij, 07/05/2006)

Assim, se por um lado, elas parecem mesmo desafiar o modelo requerido pela família, reivindicando possibilidades de relacionamentos com brasileiros, maior liberdade de locomoção e uma política de divisão de papéis igualitária dentro da casa em que tanto o homem deve assumir atividades domésticas quanto a mulher deve prover o lar, por outro, estas exigências não compreendem necessariamente uma mudança brusca de uma visão binária dos sexos e daquilo que se compreende acerca do que é o “masculino” e o “feminino”. A referência do modelo de suas famílias em que o homem provê o lar e é responsável pela tomada de decisões e a mulher é a principal responsável pelo cuidado dos filhos além de ser portadora da honra familiar segue vigorando em suas representações e atitudes práticas, gerando, muitas vezes, conflito com membros da sociedade em que vivem. Como mostra o depoimento de Arij, o valor atribuído à virgindade não é bem compreendida pelo noivo, pois o mesmo não consegue lidar com o fato de namorar há cinco anos sem relações sexuais ou mesmo conviver com uma pessoa que segue as restrições impostas pelos pais apesar de ser adulta e independente financeiramente. O que se percebe é que as descendentes, nesse contexto, transitam e incorporam os padrões destes dois mundos, tendo que negociá-los tanto com a família quanto com a sociedade local.

Pode-se inferir, portanto, que se a adesão aos padrões culturais de ambas as culturas não é simétrica, levando os sujeitos a organizarem hierarquicamente os códigos de um em relação ao outro, pode-se complexificar dizendo que essa organização tampouco é estática,

onde padrões da cultura “A” sempre se sobressairão em relação aos padrões da cultura “B”. Ao contrário disso, o que parece se configurar é uma relação dinâmica entre os dois códigos, onde dependendo do contexto ou mesmo dentro do mesmo contexto, sistemas de valores e idéias próprios de cada padrão cultural irão emergir para diferentes aspectos da realidade.

Nesse contexto, as memórias também apontam que lidar com essa dupla referência, tendo que negociá-la e traduzi-la cotidianamente para os distintos mundos culturais nem sempre é percebida como uma tarefa fácil, experimentada sem conflitos internos pelas descendentes. Como aponta Arij,

S – E seu pai acha que seu noivo está se aproveitando de você?

A – Isso, acham que você é uma puta. Já pensam coisa feia, entendeu? “Ah, olha a hora que você chegou, não tem que sair toda vez!” (...)

S – E como você se sente?

A – É, parece que você é uma quenga! Eu realmente me sinto péssima. Porque, assim, às vezes você só vai tomar um sorvete ali embaixo, e parece que seu pai tá achando que você tá indo num motel! Então pra mim isso é uma coisa assim, que algumas vezes eu até chorava, sabe? (...) Assim, acaba que você tem uma criação que você fica com medo, não é verdade? Você faz as coisa sentindo culpa. Não sei se você sente isso. Mas eu nunca fiz nada de errado. (Arij, 07/05/2006)

Na busca por conciliar princípios percebidos como tão contrastantes, a descendente, ao mesmo tempo em que acredita não estar fazendo nada de errado, se sente culpada com as acusações e insinuações feitas por seu pai acerca de seu comportamento. O fato de não seguir estritamente o desejo da família a leva a ficar em dúvida sobre as posturas e valores que vem adotando. Chahira, por sua vez, se sente “deprimida” e “injustiçada” diante das restrições postas pela família, principalmente o de não poder namorar a pessoa que deseja.

C – Esse menino que eu gosto me conhece mais do que qualquer um aqui de casa. Porque ele realmente sabe o que eu não sou. Porque aqui, às vezes, eu tenho que fingir algo que eu não sou.

S – Em que sentido?

C – De realmente pensar em alguém. Não ter que fingir que eu sou santinha assim pra eles. Porque se eles imaginarem que eu penso isso, eles dão um chique! (Chahira, 17/07/2006)

Devido às suas resistências por aceitar as recomendações da família, a mãe de Chahira a levou a um psiquiatra para que o mesmo pudesse ajudá-la a resolver estes conflitos, como demonstra a epígrafe deste tópico. Conciliar ambos os mundos, quando se queria pertencer mais a um deles, a leva a esconder seus pensamentos e a fingir ser uma pessoa que não é para a família, além de criticar os costumes e tradições que lhes são colocados. Nesse sentido, acredita que a “cultura de sua família” impõe um peso muito alto à mulher, o qual ela não quer arcar, na medida em que ela é responsável pela honra do

grupo, podendo, nos seus próprios termos, “abaixar a cabeça de todo mundo” (tamal te rusna) caso não siga as regras.

Os conflitos enfrentados e a sensação de uma maior adesão aos códigos de um dos mundos culturais levam, muitas vezes, que as descendentes se identifiquem como pertencentes a uma das nacionalidades. Nesse sentido, Chahira e Arij se identificam como brasileiras quando perguntadas de onde são e como se sentem diante dessa dualidade.

S – E você se identifica como palestina, como você fala de si?

C – Até eles ficam brigando “não, você não é árabe?”. Eu digo “não, sou brasileira. Até meu irmão mais novo é assim que nem eu, sou brasileira, nasci no Brasil”. (Chahira, 17/07/2006)

Nassra, por sua vez, apesar de tampouco ter se casado com árabes e seguir preceitos da tradição no que concerne aos relacionamentos, afirma se identificar como “árabe”, primeiramente, e depois como “palestina” quando interpelada.

Para ela, em grande medida, as restrições impostas pela família não lhe são um problema atualmente, tendo em vista que já mora sozinha e é totalmente independente financeiramente. Contudo, reconhece que suas atitudes terão repercussões entre os parentes que tentarão regular suas escolhas, não as aceitando somente porque se trata de uma mulher independente, como discutido anteriormente. Em grande medida, a maioria somente é alcançada quando o sujeito se casa, passando a ser responsável por sua própria família. A identificação como árabe, no caso de Nassra, está pautada no orgulho que sente diante da difícil trajetória de sua família no Brasil. É no passado, assim, numa memória heróica dos pais que ela busca a justificativa para a sua forma de identificação.

N – Muito orgulho, muito orgulho mesmo. Minha família, assim, acho que de maneira geral, eles... Nunca tive nenhuma vergonha, nenhum problema. É questão de orgulho por que? Porque a forma como sobreviveram aqui. Da história que vieram e isso nunca, em nenhum momento, tive nenhuma vergonha de ser árabe. (Nassra, 05/05/2006)

As descendentes agora expostas, assim, por não seguirem o modelo de “casamento arranjado” desejado pelos pais e se identificarem, em grande medida, com os códigos que regem este e outros domínios da sociedade de acolhida tendem a enfrentar conflitos diante dos objetivos e projetos familiares. Ao mesmo tempo, por também se basearem em códigos pautados nos padrões culturais de sua casa, elas, ainda, podem ser mal compreendidas por membros da sociedade local. A *dupla lealdade* ou *duplo vínculo* que as caracterizam são, muitas vezes, experimentados com sentimentos de culpa, dúvida ou total insatisfação diante dos dilemas que se apresentam. A forma de lidar e recordar esses conflitos, entretanto, como se viu, varia entre elas de acordo com suas idades e situações em que se

encontram. O olhar de Nassra costuma ser mais distanciado, já que não sofre cotidianamente “na pele” as restrições colocadas pela família. Já Chahira e Arij relatam os conflitos e as dificuldades de quem os experimentam nas relações diárias sem conseguir superá-los. Não obstante as variações, todas elas revelam em suas memórias as dificuldades de lidar com os conflitos diante da escolha que fizeram e do caminho que resolveram traçar.

4.2 “Eu sou Palestina!”

“Eu acho assim, eu fui criada no Brasil, mas assim, com toda a influência da cultura árabe pelo que meu pai me passou, não toda, mas o que ele tinha. Então, assim, eu não me considero de jeito nenhum aquela brasileira típica e normal assim. Claro que tem muita coisa do Brasil em mim, isso não tem a menor dúvida, mas assim, eu me identifico mais com a família do meu pai. (Samra, 07/11/2006)”

A memória das descendentes casadas tende a se afastar, em grande medida, das memórias enfatizadas pelas solteiras. Isso porque o novo status civil implica não só um estilo de vida distinto que traz consigo questões específicas a serem problematizadas, mas a saída da família de origem para um novo pertencimento à família do marido. Essa nova condição que não pressupõe uma relação diária de direitos e deveres para com os pais e os irmãos influencia em memórias distintas acerca do passado e das relações vividas no domínio familiar. Além disso, vale ressaltar que as memórias destas descendentes são marcadas por um forte discurso direcionado a mostrar como a família sempre se conformou como uma referência para suas idéias e ações e como elas, sem nenhuma imposição, escolheram seguir o *habitus* familiar. Assim, diferentes das descendentes ressaltadas anteriormente, haveria entre estas uma maior adesão aos padrões culturais árabes presentes em suas famílias, não se configurando estes como um problema.

Das descendentes casadas, Ranan e Riluy se casaram com filhos de palestinos também socializados no Brasil seguindo os rituais árabes, sendo o de Ranan também com seu primo de primeiro grau; já Samra se casou com um brasileiro. Contudo, é importante colocar que Samra não se contrapõe ao estilo de “casamento arranjado” comum entre os árabes, tendo somente se casado com um brasileiro após duas tentativas fracassadas de casamento com primos palestinos. Seu pai, embora desejasse bastante este tipo de união, considerando as experiências anteriores de fracasso, aceitou seu casamento com o brasileiro, estipulando somente que o mesmo se desse com a benção do Sheer e num curto

prazo de tempo⁷⁶. Tais atitudes, como mencionado em tópico anterior, visam, antes de tudo, adaptar o “novo” modo de relacionamento aos preceitos de sua tradição de forma a não colocar em risco a “honra” da família frente ao grupo.

As memórias, assim, destas descendentes tendem a enfatizar não as dificuldades e conflitos vivenciados, mas a maneira como a cultura de seus pais, aos poucos, durante seus processos de socialização passou a fazer sentido em suas vidas, influenciando os caminhos escolhidos e metas traçadas.

S – E na sua infância, como foi essa socialização com os costumes árabes?

R – Não, foi no dia a dia. Meus pais conversavam muito com a gente e foram mostrando aos poucos e eu fui entendendo. Eu nunca fui uma criança ou adolescente revoltada, “ah, porque não pode fazer isso, porque não pode fazer aquilo!”. As pessoas chamavam, naquela época, a gente de turco, porque pra eles todos os árabes eram turcos. Não era o turco da Turquia, o árabe palestino ou árabe libanês. Pra eles, todos os turcos eram árabes. Então, às vezes, a gente sofria essa discriminação, mas nunca eu fiquei chateada ou perguntava porque eu era... Trouxe isso naturalmente, foi passado isso pra nós naturalmente dentro de casa. E a gente tinha uma certa liberdade. Meus pais gostavam de nos dar liberdade, deixar que a gente não fosse totalmente dependentes deles, ter nossa independência. Então, aconteceu de uma forma bem natural, bem legal.

S – A educação sua e de seus irmãos foi conjunta, foi parecida?

R – Foi conjunta. Foi bem parecida. É claro, tem algumas coisas que eles, os homens, podem fazer mais do que nós: sair a noite, coisas assim. Mas fora isso não.

S – E isso não era um problema pra você?

R – Não, nunca senti. Tranquilo. Não era problema e até hoje não é. Nunca sofri por isso. (Ranan, 31/10/2006)

Embora percebam as distinções de gênero existentes na socialização de meninas e meninos quanto ao que é permitido a cada sexo, as descendentes casadas não tendem a trazer essa distinção como um elemento de “conflito” ou de “revolta” em relação ao que pensam de si, de sua família e da sociedade que as envolvem. O que elas enfatizam são os vários mecanismos ou momentos rituais utilizados pela família para a transmissão e inculcação de tais valores, sendo, portanto, incorporados naturalmente em suas formas de interpretar e se expressar no mundo.

A língua, as idas à mesquita e os eventos e festas familiares e com a comunidade palestina local são alguns dos fatores e ambientes presentes em suas infâncias que, de acordo com elas, contribuíram com tal naturalização. Nesse contexto, contudo, foi principalmente a educação recebida no âmbito familiar cotidianamente a percebida como a principal responsável por essa adesão aos padrões da “cultura árabe”.

⁷⁶ Na primeira tentativa de casamento com o primo, o noivo retornou para o país de origem sem mais enviar notícias. Na segunda tentativa, Samra não aceitou a condição de ter que se mudar para outro Estado Brasileiro, pois já estava posicionada em um bom emprego em Brasília.

A língua árabe, como mencionado em capítulo anterior, foi absorvida e incorporada de diferentes formas pela primeira geração de nascidos no Brasil. Enquanto Ranan e Riluy falam e entendem fluentemente, afirmando que a língua foi a primeira que aprenderam quando crianças, Nassra e Chahira somente compreendem e Arij e Samra não possuem nenhuma noção da língua, embora todas reconheçam sua presença constante durante a infância.

S – Você aprendeu a falar árabe?

R – Aprendi. É porque dentro de casa, desde pequenininho, dentro de casa só fala em árabe. Eu não sei falar 100%, entender, eu entendo tudo, falar eu falo, mas erro algumas coisinhas, mas dá pra se virar.

S – Mas então, desde criança, vocês só falam em árabe em casa?

R – Só em árabe. Ai na escola é que a gente começou a aprender mesmo o português. (Riluy, 02/06/2006)

Nesse contexto, Arij e Samra acreditam que a língua não foi ensinada pelo fato da mãe, a principal responsável pelo cuidado dos filhos, ser brasileira. Contudo, é preciso perceber que tal fato, se influencia, não pode ser visto como determinante de tal questão, pois, em alguma medida, as filhas de pai e mãe palestinos não necessariamente dominam a língua. Muitas vezes, o anseio dos pais de aprender o português, a certeza de que as crianças praticarão o idioma após o aprendizado da língua local ou de que iniciarão estudos numa escola de árabe quando crescerem são alguns dos fatores que influenciam na protelação do ensino do idioma.

Entre as descendentes casadas (Riluy e Ranan), na tentativa de mostrar como a “cultura” foi incorporada aos poucos no processo de socialização, o aprendizado da língua é visto como uma das esferas importantes que foi sendo transmitida, dando-lhes esse sentimento de que também faziam parte do grupo. Samra, nesse mesmo sentido, faz cursos de aulas de árabe atualmente, com vistas a aprender o idioma de seu pai e se sentir mais “pertencente” a esse padrão sócio-cultural⁷⁷.

A religião tampouco se expressou de forma incisiva e cotidiana, estando mais presente como forma de identificação do que de cumprimento das obrigações religiosas, como já mencionado. Contudo, as descendentes casadas tendem a enfatizar, a partir de suas memórias, algumas idas à mesquita feitas em períodos de festa, momentos em que

⁷⁷ A língua, além de se apresentar como uma marca diacrítica de um grupo étnico, pode se configurar também como um meio importante de apreensão do padrão cultural. De acordo com Leach (apud Menezes, 2002), a maneira pela qual os indivíduos percebem a si mesmos e ao mundo ao seu redor está altamente relacionada com as categorias de linguagem por ele utilizadas, pois são instrumentos de classificação. A linguagem, nesse sentido, “faz mais do que prover com uma classificação das coisas. Ela realmente molda nosso ambiente e coloca cada indivíduo no centro de um espaço social ordenado de maneira lógica e segura”.

presenciaram seus pais jejuando ou mesmo fazendo a oração. Em alguma medida, elas querem ressaltar com isso que, ainda sem a força que possui atualmente, a religião também lhes foi transmitida diariamente na infância.

S – E como foi esse processo de passar a religião pra vocês, era muito presente na criação ou não?

R – Era. A gente aprendeu, na escola, a gente aprendia a rezar, a gente freqüentava a mesquita, dentro de casa a gente falava o árabe sempre. Então sempre os nossos pais passavam algumas coisas. Sempre bem tranqüilo. Nada daquela coisa rígida, daquela coisa meio que obrigada.

S – E vocês iam à mesquita diariamente, toda sexta-feira?

R – Não, quando eu era criança não. Eu comecei a ir agora, depois que eu vim pra cá, agora há oito anos que eu comecei a freqüentar um pouco mais. (Ranan, 31/10/2006)

É interessante perceber que, como entre as refugiadas, a busca pela religião de forma mais contundente começou a ocorrer recentemente por meio de idas mais freqüentes à mesquita e busca por aulas de religião. Assim, Ranan e Samra passaram a freqüentar aulas de religião e Riluy, nesse contexto, foi a única que incorporou o uso do véu, tendo decidido fazê-lo no último ano, como expressão de sua fé espiritual.

R – Eu comecei a usar o véu há um ano, depois que eu casei, depois que eu tive a minha filha, usei porque eu quis. Minha mãe, ela usava, mas não tudo, eu comecei a usar primeiro do que ela o certo que até o pescoço, ela usava só pra trás.

S – E qual o significado do véu pra você?

R – O significado do véu é muito importante porque no alcorão diz que o véu pra mulher é muito importante. Que a mulher não pode mostrar sua beleza. Só pro seu marido e familiares. Mas, assim, quando a gente começa a entender mais a religião da gente, a gente entende um outro lado. A gente vê que o véu é super importante pra religião, entendeu? Ai, eu coloquei, falei que ia colocar, decidi colocar.

Em seu discurso, Riluy diferencia dois tipos de véus usados pelas mulheres, que ela classifica como sendo o “certo” e o “errado”. Este último seria um lenço menor, usado só para cobrir o cabelo e usado para trás, não escondendo o pescoço e o colo. O “certo”, por sua vez, seria um lenço maior que cobriria todo o cabelo e o pescoço. Sendo o típico lenço usado na Palestina, Riluy afirma que o lenço usado para frente é o recomendado às mulheres muçulmanas, já que as cobririam, não deixando que “a beleza” fosse exposta.

Entre as descendentes, contudo, de forma geral, não há um discurso sobre o desejo de uso do véu como entre as imigrantes. Embora não o recriminem, acreditam que tal acessório não indica uma maior fé espiritual ou meio de comunicação que impõe barreiras ou fronteiras diante do universo masculino. Para elas, o que importa é a fé interior, aquilo que acreditam que são e desejam e a forma como seus familiares as vêem. O uso do véu entre elas somente ocorre em ambientes que exigem tal uso, como a Mesquita de Brasília,

que estipula que não só os muçulmanos, mas também os não-muçulmanos que queiram visitar o local passem a portar tal acessório em sinal de respeito aos princípios.

No que diz respeito às festas e eventos da comunidade, suas memórias apontam para as festas de casamento, as confraternizações na Sociedade Palestina e a comemoração do fim do Ramadã na Mesquita juntamente com toda a comunidade árabe. Tais momentos rituais, como também esboçados em capítulo anterior, são trazidos pelas memórias das descendentes não como eventos para rememorar uma realidade cultural já vivida em outra localidade como entre as imigrantes, mas como eventos únicos em que apreendiam “o que é ser árabe” e o que significava pertencer a determinado padrão cultural. Para a primeira geração de nascidos aqui, tratava-se de recriar no Brasil, por meio destes eventos, uma realidade jamais experienciada em terras estrangeiras, despertando um sentimento de “pertencimento” e de “lealdade” a tais princípios e valores.

Se tais momentos rituais ajudavam a criar essa sensação de comunidade árabe, a educação proporcionada cotidianamente no âmbito doméstico por meio das restrições e conselhos dos pais e da presença de parentes que reforçavam códigos comuns de compreensão da realidade é considerada uma das principais bases para a adesão aos padrões culturais árabes. A família, assim, com sua organização e valores atribuídos a cada membro dela pertencente, fornecia o modelo do que deveria ser seguido e pensado por aqueles que a constituíam.

Interessante é notar que tanto as imigrantes quanto as descendentes quando se remetem à educação recebida durante a infância tendem, em muitos momentos, a se referir à autoridade do pai e não da mãe, embora esta seja a principal responsável pelo cuidado dos filhos. Assim, quando apontam o que poderiam ou não fazer, o que era proibido ou permitido, é à figura do pai que elas se referem, revelando onde se encontra esta autoridade. Não raras vezes, quando perguntava o que a mãe achava de tal comportamento que elas assumiam, elas tendiam a responder: “porque assim, minha mãe deixa, se meu pai deixar”. Este comportamento também está igualmente presente naquela família em que a mãe é brasileira, revelando as filhas que, em geral, a mãe assumia os valores e idéias do pai. Em alguma medida, a projeção da autoridade na figura do pai funciona para as mães, muitas vezes, como forma de abster-se da “culpa” ou responsabilidade pelos desvios ou possíveis problemas que os filhos venham a cometer. Assim, entendendo que qualquer “rebeldia” ou “revolta” nos filhos tende a ser atribuído à má educação ou “sangue” transmitido pela mãe, elas buscam se distanciar desta responsabilidade seguindo os mesmos conselhos e restrições ditadas pelo pai.

As descendentes casadas, assim, no sentido de justificarem suas trajetórias atuais e as escolhas que fizeram de seguir o padrão da cultura árabe no que diz respeito aos relacionamentos e às representações acerca de si e da família, tendem a organizar as memórias de forma a mostrar como foi através do processo de socialização cotidiano proporcionado pela “casa” e os inúmeros momentos rituais em que participaram, que elas passaram a desenvolver esse sentimento de pertencimento e de uma maior adesão aos valores existentes em suas famílias do que aqueles presentes na sociedade local.

Nesse sentido, Riluy e Ranan fazem questão de enfatizar que se casaram com árabes de acordo com preceitos da cultura por uma escolha própria, não havendo imposição de nenhum membro da família. Tal ênfase era colocada, sem mesmo que a pesquisadora sequer indicasse a influência de qualquer papel da família em tal escolha, em um tom de “contradiscurso”. A ênfase dada em tal assertiva, em alguma medida, buscava responder não às perguntas da pesquisadora, mas o “discurso oficial” presente no Ocidente acerca da obrigação e imposição de casamentos feitos pelos pais às filhas na cultura árabe.

S – E os estudos, eles estimulavam em vocês?

R – Muito. Principalmente meus pais. Era uma exigência deles. Inclusive meu pai pensava muito em eu terminar meus estudos pra depois pensar em casar. Mas foi uma opção minha que eu terminei o meu segundo grau e depois de um tempinho, uns dois ou três anos, eu casei, e tô cursando a faculdade agora.

S – Você se casou com quantos anos?

R – Com 19 anos.

S – E você se casou com quem?

R – Com o meu primo, mas foi opção minha. (Ranan, 31/10/2006)

Nesse contexto, as descendentes ainda reiteram o passado para justificar seus projetos futuros quanto aos filhos.

S – E como é a criação da sua filha?

R – Olha, religião eu ensino muito. Ela não vem na mesquita comigo porque ela estuda. Mas ela sabe a religião, a gente sempre lê o Corão pra ela. Ela sabe as horas certas da oração, ela sabe rezar em árabe já. Ela sabe o que é jejum. Ela já sabe de tudo. Ai tem aquela historinha na escola, amiguinho, negócio de namoro “ah, eu sou namorada de fulano!”. Mas eu sempre explico pra ela o que pode e o que não pode. Eu acho que o jeito que minha mãe me criou eu tô criando ela. Eu não ponho limite nenhum pra ela. (Riluy, 02/06/2006)

Da mesma forma, Ranan e Samra impõem um discurso acerca da necessidade de não se deixar perder o conjunto de costumes e tradições árabes de sua família, devendo transmiti-lo na educação dos filhos, por meio de mecanismos semelhantes àqueles colocados por seus pais quando eram crianças.

Se em alguma medida, seus discursos se aproximam daqueles colocados pelas refugiadas no que se refere à naturalidade com que os preceitos da cultura foram passados

pela família ou do desejo e projeto de que os filhos sigam o padrão cultural árabe no Brasil, as descendentes, em geral, se distanciam delas na medida em que não viveram a guerra, não mencionando, assim, tão fortemente as questões ligadas ao conflito. Contudo, em alguma medida, uma *memória vivida por tabela*, desperta um posicionamento político claro no que se refere à “Causa Palestina” entre todas elas. A presença de Chahira e Ranan na Manifestação da Embaixada dos Estados Unidos e no Dia em Solidariedade ao Povo Palestino demonstra, em parte, a preocupação existente com a questão. Da mesma forma, a presença de Nassra no Fórum Social Mundial (tenda para os palestinos) também aponta o interesse por essa temática.

A pouca referência feita nos discursos em relação à guerra se explica, em parte, tendo em vista as poucas viagens feitas para a Palestina. Das seis descendentes, somente duas tiveram a oportunidade de viajar à cidade de origem dos pais, conhecendo de perto a família e um pouco da situação sócio-política do local.

É, portanto, no sentimento de maior adesão ao padrão cultural árabe e não, necessariamente, numa referência política à Causa Palestina, que duas das descendentes casadas se identificam como Árabes Palestinas quando perguntadas de onde são ou como se sentem. Somente Riluy se identifica como brasileira, pois seu critério para tanto é o do jus solis e não o da origem familiar ou maior afinidade cultural. Como mencionado, os critérios para as formas de auto-identificação variam entre elas. O que se mostra comum é a adesão a um dos padrões culturais apesar de se reconhecer a influência que o outro pode também exercer na conformação de suas identidades.

Ao buscar comparar as memórias das descendentes solteiras e as das casadas, o que se percebe mais uma vez é como a *memória trabalha* para justificar tanto a posição e escolha que se assumem no presente quanto os projetos que se alçam para o futuro. Enquanto as primeiras, que admitem trajetórias que se distanciam daquelas almejadas pelos familiares, tendem a enfatizar principalmente os conflitos e dificuldades de lidar com distintos padrões em suas realidades cotidianas, as descendentes casadas, por sua vez, tendo em vista a adesão aos princípios familiares árabes, buscam enfatizar memórias que mostram como diariamente tal padrão foi incorporado afetivamente, se conformando como a forma escolhida para interpretar e se colocar no mundo. As solteiras, nesse contexto, tenderiam a encarar as restrições colocadas pelos pais como “repressão”, já que não concordam com algumas questões que são vistas como dificultadoras de suas escolhas. Já as casadas, não trazem em seus discursos a questão do “conflito” ou das possíveis fissuras

existentes em seus processos de socialização, trazendo novamente a categoria “proteção” para entender e explicar as atitudes dos pais, também comum entre as imigrantes. Interessante é notar que o discurso da “proteção”, em geral, é trazido por aquelas que não mais estão subordinadas às relações de direitos e deveres dentro da família, onde assumiam a posição de “filha”, estando agora numa posição de autoridade dentro de seu próprio núcleo familiar.

Se a referência aos momentos rituais é enfatizada, principalmente, por aquelas que demonstram maior adesão aos valores da família, isso não implica em dizer que ela não esteve presente entre as descendentes solteiras. Estas também mencionam, em diferentes graus, as idas à mesquita nos momentos de festa, a confraternização na Sociedade Palestina e a presença constante de familiares e parentes durante todo o processo de socialização, embora não enfatizem sua importância em suas escolhas. Assim, se por um lado, os momentos rituais e a educação familiar são meios necessários para a transmissão de uma “cultura árabe” e para a conformação de uma comunidade árabe no Brasil, tais mecanismos não podem ser vistos como determinadores das escolhas e projetos desenvolvidos pelas descendentes. Isso porque elas não estão somente diante do “padrão cultural” familiar, recebendo também fortes influências dos valores e idéias do local de acolhida por meio da escola, amigos, livros, mídias etc. Trata-se, portanto, de um duplo mecanismo de influências que será recebido e incorporado distintamente pelos sujeitos.

Neste contexto, os conceitos de “campo de possibilidades” e “projeto” oferecidos por Velho (1999), já explanados ao longo da dissertação, são frutíferos para pensar porque umas incorporam o modelo familiar proposto e outras tendem a se colocar resistentes em relação a alguns de seus princípios mais fundamentais. De acordo com o autor, um projeto coletivo não costuma ser vivido de modo totalmente homogêneo pelos indivíduos que o compartilham, havendo mesmo diferenças de interpretação de acordo com o status, trajetória e, no caso de uma família, gênero e geração dos envolvidos. Os sujeitos individuais tenderiam, em alguma medida, a agir tendo como base tanto a memória passada, seus interesses presentes como seus projetos. Este último, entendido como *conduta organizada para atingir finalidades específicas*, teria como base “o campo de possibilidades” existente, ou seja, aquilo que é dado com as *alternativas construídas do processo sócio-histórico*, sendo, portanto, *altamente vinculados aos códigos culturais existentes*. Entre as descendentes, o que se percebe é que o “campo de possibilidades” não é fornecido por um único padrão cultural, mas por valores e idéias de dois universos

culturais distintos, oferecendo alternativas de “projetos” que se caracterizam mesmo por essa dualidade.

As memórias, assim, com suas distintas ênfases, tendem a ser organizadas para proporcionar um sentido de continuidade e coerência com as identidades assumidas no presente e o que se busca para o futuro. Importante é colocar, que as descendentes, a partir da oposição criada entre a cultura árabe e a brasileira, costumam demonstrar maior adesão a um dos padrões, organizando seus discursos a partir dessa escolha. Contudo, isso não implica em dizer que ambos os padrões não estejam agindo conjuntamente em distintas esferas da realidade, sendo acionados em momentos específicos.

Em grande medida, pode-se dizer que imersas nas tentativas de inclusão acionadas pela família e nos mecanismos de exclusão impostos pela sociedade local, as descendentes vivem as ambigüidades e dilemas de “pertencer” e “não pertencer”, “ser” ou “não ser”, próprios daqueles que estão diante de dois padrões culturais distintos, buscando meios específicos para se posicionarem e se sentirem incluídas.

– Considerações Finais –

Esta dissertação é o produto inicial de um esforço de compreensão, por meio da *memória*, de como mulheres palestinas de distintas gerações – imigrantes e descendentes – construíam suas identidades em Brasília. A identidade, nesse contexto, foi tomada no sentido que Pollak (1992) deu ao termo, ou seja, como a imagem que o sujeito assume em relação a si mesmo e aos outros, tendo em vista sua memória passada e a posição que se quer assumir no presente. Vale, nesse sentido, retomar os principais pontos de análise para, em seguida, mostrar ainda as fissuras e potencialidades deste trabalho.

Ao analisar as memórias de imigrantes, primeiramente, mostrei como os distintos contextos que as levaram a sair de suas cidades, os diferentes “tempos” aos quais elas pertencem e os específicos processos de inserção na sociedade de acolhida empreenderam diferenças em suas auto-identificações e em suas formas de avaliar os brasileiros. Enquanto aquelas que migraram pelo casamento se identificam como árabes palestinas, as que saíram após o conflito de 1967 se auto-identificam como “refugiadas”.

Uma vez que a identidade de “refugiada” assumida por essas mulheres que migraram após o conflito não estava pautada necessariamente na perda de suas casas ou na anexação de sua cidade ao território israelense, busquei traçar como elas construíam suas memórias de forma a dar sentido a esta forma de auto-identificação. Assim é que, em relação ao passado, uma idéia de “provisoriedade” da imigração dos pais ao Brasil, a imagem de uma “infância feliz” vivida em suas casas e na mesma cidade, e uma “memória destello”, ou seja, marcante e impactante dos dias do conflito, se combinam para dar sentido à identidade assumida no presente. Em contrapartida, tentou-se mostrar também que a ascensão financeira vivida por seus pais no Brasil, a difícil condição econômica que assolava a todos na Palestina devido às mudanças sócio-políticas ocorridas e o medo e receio de seus pais em nosso país acerca da “perda da honra” familiar devido à presença constante dos militares judeus na região, foram fatores extremamente importantes na condição deste deslocamento.

Nesse contexto, tentei apontar que a força com que a identidade de “refugiada” se manteve ao longo do tempo, considerando que estas mulheres emigraram ainda crianças para o Brasil, não está somente pautada nessas lembranças vividas na Palestina, mas também a um intenso trabalho de *enquadramento da memória* (Pollak, 1992 a, b) reforçado pela comunidade palestina de que fazem parte. Trata-se, em grande medida, de um processo de socialização política e histórica com vistas a formar uma identidade de grupo, estabelecendo diferenças e fronteiras diante da alteridade (israelense). Neste caso, busca-se manter a identidade palestina mesmo diante da ocupação israelense e sua negação de cidadania aos palestinos. Isso ficou claro nas várias memórias *vividas por tabela* (Guerra de 1948) e *herdadas* (sionismo judeu, ocupação britânica) trazidas recorrentemente pelas refugiadas com vistas a esclarecer e legitimar sua condição.

Além disso, trata-se de uma socialização política reforçada cotidianamente pelos meios de comunicação, seja pelos jornais, revistas e programas da TV aberta ou a Cabo, seja por meio de canais árabes específicos assinados no Brasil. É assim que a “Palestina” se faz presente no dia-a-dia destas palestinas migradas, reforçando ainda mais sua identidade política. Nesse sentido, também foi inevitável perceber que a imigração destas mulheres se insere no contexto da globalização e transnacionalismo, marcado que é por dois fatores que permitem este “estar lá” e “estar aqui” simultâneos: o “encolhimento do mundo” e a “compressão espaço-tempo”.

No caso das que vieram pelo casamento, o tipo de memória acionado em relação ao conflito apresenta outras especificidades. Entre elas, não há uma memória histórica mais generalizante marcando seus depoimentos. Ao contrário, o que se sobressai é uma lembrança recente das dificuldades cotidianas encontradas em suas cidades sob a presença de Israel: restrições nos deslocamentos entre as cidades e a falta de emprego; além de um discurso político diante das injustiças cometidas em relação à população: mortes, fome, violência etc.

Dessa forma, por um lado constato que a estadia recente na terra de origem e as viagens mais constantes efetuadas permitem às mulheres que vieram pelo casamento trazer aspectos vivenciados nas relações cotidianas e atuais acerca do conflito; as refugiadas, por seu lado, dado que realizam menos viagens, reforçam aspectos de uma memória histórica, além daquele experimentado de forma impactante durante o conflito dos Seis Dias.

Assim é que a “guerra” surge para ambos os grupos, não obstante as variações, como elemento estruturante em suas construções identitárias, ou seja, como uma condição existente em suas representações de si. Nesse contexto, vale apontar que além da “guerra”,

o “gênero” também se mostra recorrente nos discursos, sendo um elemento essencial para a caracterização de uma “cultura árabe” e o estabelecimento de uma diferenciação de um “nós” frente a “outros”.

Opondo-se contrastivamente às brasileiras, principalmente, é que as palestinas vão delineando os aspectos essenciais de como se vêem e o que valorizam: família, significativa diferenciação entre homens e mulheres e virgindade. São esses aspectos, ainda, os mais fortemente acionados pela família no Brasil para a socialização da mulher de forma a diferenciá-la e afastá-la da liberdade sexual e individualidade, consideradas características próprias da sociedade de acolhida. Se, muitas vezes, a presença da religião islâmica e o ensino da língua árabe costumam variar entre as entrevistadas, a ênfase nas proscricções e prescrições de gênero se mantém marcadamente em ambos os grupos.

Trata-se de uma memória que aponta para a família e para o grupo como balizadores das representações que os sujeitos assumem de si. Partindo de uma concepção “relacional” e “holista”, a identidade destas mulheres se constrói na medida em que elas estão inseridas no grupo e em relação com os seus membros. Portanto, é antes como mãe, esposa, filha que elas constroem seus processos de auto-identificação. Além disso, trata-se de uma noção de família ancorada nos princípios de “hierarquia” e “honra”.

Uma vez que no grupo as relações de direitos e deveres não são entre iguais, mas entre pessoas hierarquizadas a partir de uma escala diferenciada de valores tendo como base o gênero e as gerações, a honra da pessoa depende da atuação de cada membro nesse conjunto de regras hierárquicas (Machado, 1985). A honra masculina, assim, estaria na estrita dependência da manutenção da honra feminina relacionada ao privado e íntimo, exigindo todo um esforço para sua *proteção*. Em contrapartida, a honra masculina estaria ancorada em sua capacidade de prover a casa e em sua habilidade de decisão e comando. Assim é que se há entre as mulheres palestinas toda uma preocupação em relação à conduta moral (roupas, amigos, namoro, restrição quanto ao deslocamento e à liberdade sexual), no que toca aos homens, a preocupação está na formação de um bom provedor e de alguém responsável pela família. Sendo assim, a liberdade sexual deste não desonraria os membros do grupo.

Nesse contexto, contudo, homens e mulheres palestinos devem se casar de forma endogâmica, havendo uma preferência pelo primo paralelo patrilateral. Em grande medida, o valor dado ao “sangue”, à “honra” e a necessidade de trocas e ajuda mútua entre os grupos familiares, própria do contexto rural, explicam, em parte, essa preferência.

Dessa forma, é o valor desta família ancorado no princípio da honra que explica em parte o esforço pelo estabelecimento das proscricções e prescrições quanto ao gênero, de forma a manter a fronteira étnica do grupo em relação à sociedade de acolhida (Barth, 1969). Nesse sentido, foi exposto como se dá os casamentos, o significado atribuído ao amor e os papéis que devem assumir homens e mulheres.

Contudo, mais do que expor tais elementos em termos abstratos, buscou-se perceber como as mulheres negociam com esses valores e práticas. Assim é que, embora enfatizando que o papel da mulher seja dentro de sua família no cuidado da casa, do marido e dos filhos, também se demonstrou a importância atribuída por elas ao estudo e ao “trabalho” exercido na esfera pública, sendo estes aspectos importantes para a auto-realização. Como apontei, o ideal e o valor atribuído à família passam a caminhar paralelamente com um certo valor na busca de uma realização individual relacionada à profissão. Nesse sentido, vale reiterar que a tentativa pela conciliação dessas duas esferas não é vivida pelas palestinas sem conflitos e buscas por acordos com maridos e familiares. Trata-se de um contexto marcado por fortes tensões na medida em que as palestinas precisam negociar com visões sedimentadas acerca dos papéis e das representações acerca do feminino e masculino.

A religião Islâmica, nesse contexto, se apresentou de maneira diferenciada entre as palestinas. Os diferentes “tempos” a que elas pertencem também apontam para mudanças na forma de incorporar a religião nas relações cotidianas dentro da família. Como se buscou mostrar, no “mundo árabe”, a partir da década de 1970, a religião islâmica passou a ser incorporada politicamente para marcar a identidade dos países em oposição à realidade ocidental. Nesse sentido, entre as palestinas, o islamismo esteve mais presente durante a infância daquelas que são provenientes desse período.

Contudo, atualmente, percebe-se uma tentativa de retorno às práticas e idéias religiosas pelo grupo das refugiadas. Em parte, tanto as viagens para a terra de origem, a observação das mulheres que chegam ao Brasil praticando assiduamente os preceitos religiosos, quanto a existência de uma Mesquita em Brasília, funcionam como meios de se perceber as mudanças ocorridas no país de origem e como estimuladores da fé religiosa.

Diante desse quadro, foi interessante perceber os discursos empreendidos em relação ao véu. Embora quase nenhuma o use, a maioria delas assume em seus discursos o desejo de futuramente usá-lo, explicando que se não o fazem agora é porque ainda não estão “preparadas”. Contudo, tal desejo encontra-se, em grande medida, no domínio do ideal não se percebendo esforços concretos para tal preparação. A memória de uma mulher

muçulmana ideal, em parte, é o que as leva a exaltar esse desejo de futuramente incorporá-lo.

O véu, entre as palestinas, é tomado ao mesmo tempo como um ato de fé e como uma conduta moral. É a maturidade espiritual que as levaria a decidir-se por definitivamente incorporá-lo. A função do mesmo seria protegê-las, evitando assim “a corrupção na terra”. Considerado como sendo o que atrai e seduz, o corpo da mulher deve ser coberto não só para a auto-proteção, mas, principalmente, para proteger o “outro” masculino da possibilidade de assediá-la.

No que diz respeito aos seus projetos quanto aos filhos, estes estão em larga medida baseados no desejo de que eles sigam os costumes e tradições árabes, incluindo aí o casamento dentro do grupo de acordo com suas regras. A categoria “raça” (Abreu Filho, 1980) entendida como “famílias”, ajuda a compreender tal desejo. A “raça” seria um todo de ascendentes e descendentes que se diferenciariam de outros por qualidades relacionadas ao plano físico e moral. Nela estariam impressos “sangue”, “nome” e “moral” da família. Ao casar-se com membros do mesmo grupo, assim, se estaria garantindo, por um lado, o bom nome e moral dos filhos e, por outro, o prosseguimento de uma “raça” ou de um “povo” palestino em diáspora.

Uma vez traçadas as expectativas das imigrantes quanto aos filhos, busquei entender através das entrevistas com as descendentes, como elas significavam tais valores e como construíam suas realidades diante de dois padrões culturais tomados como distintos. Em grande medida, as diferentes gerações, o status civil e a adesão a princípios da cultura dos pais, implicam em diferenças nas formas de lembrar e se auto-identificar.

O que tentei mostrar é que o fato das descendentes terem nascido diante de dois padrões culturais não pressupõe uma adesão simétrica a ambos os grupos de valores, atendendo às expectativas de brasileiros e familiares palestinos. A existência de dois mundos culturais, ao abrir a possibilidade de escolha, leva o sujeito a organizar hierarquicamente um padrão em relação ao outro. Contudo, também aponte que essa organização não é estática, pois dependendo do contexto e com quem se está falando, valores e idéias próprios de cada padrão cultural emergem para enquadrarem e se enquadrarem nos diferentes aspectos da realidade.

As descendentes, assim, transitariam constantemente entre universos com ideologias “holistas”, marcados pelo código relacional da honra, e outros que se configuram como “individualistas”, através dos quais procuram construir suas identidades como membros de

uma família e como indivíduos, no sentido que Dumont (1985, 1997) propõe ao termo. A idéia de “trânsito” e “ambigüidade” marcam, desta forma, suas trajetórias.

Nesse contexto, interessante é perceber os distinto *trabalho de memória* feito entre as descendentes que demonstram uma maior adesão aos padrões da sociedade “brasileira”, e aquelas que o fazem através dos valores “árabes”. Enquanto as primeiras tendem a acionar os conflitos vivenciados por elas diante do que percebem como “imposições” familiares, mostrando suas tentativas de negociar com este sistema, as últimas ressaltam a harmonia existente durante seus processos de socialização e como tais valores foram inculcados cotidianamente em suas trajetórias, fazendo com que os adotassem para interpretar e se expressar no mundo.

Estes grupos demonstraram, assim, distintas percepções acerca, principalmente, do namoro e do casamento. Por sua vez, há uma grande compatibilidade percebida entre as descendentes acerca da importância dos estudos e da profissão, sendo também elementos importantes em suas identidades. Diferente das imigrantes, entre estas, a possibilidade de “trabalho” na esfera pública ocorre com mais frequência, estando os estudos atrelados à possibilidade de uma profissão futura.

Nesse contexto, mais uma vez, o “gênero” foi acionado como um elemento essencial para a estipulação do que significa pertencer a uma “cultura árabe”, havendo uma certa flexibilidade em relação ao ensino da língua e da religião. Esta última, considerando que as descendentes são provenientes de famílias que migraram entre os anos de 1950 e 1960, não foi tão fortemente acionada em seus processos de socialização.

A “guerra”, por sua vez, não está em suas memórias tão presente como na das imigrantes. O fato de não terem vivenciado os momentos traumáticos de um tal conflito ou as dificuldades impostas por ele, explicam, em parte, as diferenças em relação à representação das imigrantes. Contudo, por meio de uma *memória vivida “por tabela”* no seio da família, há um claro posicionamento político entre elas no que diz respeito a isso. A presença dessas descendentes nos eventos relacionados a tal questão mostram, em grande medida, seu posicionamento em relação ao conflito.

Em linhas gerais, essas foram algumas das questões problematizadas no decorrer da pesquisa com vistas a mostrar como imigrantes e descendentes constroem suas identidades no Brasil. Tal experiência, como não poderia deixar de ser, suscita novas questões em relação à vida de todo o grupo.

Entendendo que o gênero não é um estudo sobre a “mulher”, mas sim uma categoria construída na relação, valeria aprofundar a pesquisa aqui empreendida através, também,

das “memórias” de homens. Seriam estas também fortemente marcadas pelo gênero e pela guerra? Seus valores também estariam baseados na “família” e no conceito de “honra”? Quais seriam seus conflitos? E, tendo em vista as representações, espaços e valores tão separadamente marcados quanto ao gênero, até que ponto seria possível uma pesquisa com os homens deste grupo por uma antropóloga mulher?

Enfim, através dos resultados que esta dissertação conseguiu apresentar, e para além de qualquer limitação que contenha, espero que ela possa contribuir para uma visão menos estereotipada e abstrata das mulheres palestinas, mostrando que suas preocupações, sentidos e conflitos não se devem a nenhum tipo de “caráter” da “cultura árabe”, mas são construídos relacionalmente em seus confrontos com alteridades que acionam significados específicos. No caso desta pesquisa, estas relações engendraram *memórias* e *identidades* fortemente marcadas pela “guerra” e pelo “gênero”.

Referências Bibliográficas

- ABREU FILHO, Ovídio de. 1982. Parentesco e identidade social. In: **Anuário Antropológico/80**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- ABU-LUGHOD, Lila. 1988. Fieldwork of a Dutiful Daughter. In: ALTORKI, Soraya; EL-SOLH, Camillia Fawzi. **Arab women in the field: Studying your own society**. Siracusa: Syracuse University Press.
- _____. 2002. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. In: **American Anthropologist**, New Series, Vol. 104, No. 3 (Sep.), pp. 783-790.
- AKRAM, Susan. 2002. Palestinian Refugees and their legal status: rights, politics, and implications for a just solution. In: **Journal of Palestine Studies**, vol. 31, n. 3, (spring), p. 36-51.
- ALMEIDA, Ângela Mendes. 1993. **O gosto do pecado**; casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco.
- AMADO, Jorge. 1975. Gabriela Cravo e Canela. 50ª ed. São Paulo: Martins.
- BARAKAT, Halim. 1973. The Palestinian Refugees: an uprooted community seeking repatriation. In: **International Migration Review**, vol. 7, n. 2 (summer). P. 147-161.
- BARTH, Fredrik. 1998. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Fundação da Unesp.
- BOSI, Ecléa. 2004. **Memória e Sociedade**: lembrança de velhos. 12ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- BOURDIEU, Pierre. 1974. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____. 2003. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (org). **A Sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água. P. 39-72.
- BUTLER, Judith. 2003. Feminismo e subversão da identidade. In: **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CAMPBELL, J. 1966. Honour and the Devil. In: PERISTIANY, J. **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. Chicago: The University of Chicago Press. p. 139-170.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976. Identidade, Etnia e Estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CATTAN, Henry. s/n. **A palestina e o Direito Internacional** – O aspecto legal do conflito árabe israelense. Tradução. GRAFIPAR – Gráfica editora LTDA.
- CARREIRA, Elaine de Amorim. 1997. **A difícil coerência da ortodoxia**: o ofício do moru no islã da Guiné-Bissau. 1997. 151f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, UnB, Brasília.
- CLIFFORD, James. 1994. Diasporas. **Cultural Anthropology**, vol. 9, n. 3, Further Inflections: toward ethnographies of the future. (Aug.), p. 302-338.
- CONNERTON, P. 1999. **Como as Sociedades Recordam**. Oeiras: Celta Editora.

CONWAY, Martin. 1998. El inventario de la experiencia: memória e identidad. In: Páez, Dario et alli – **Memorias electivas de procesos culturales y políticos**. Ed. Univ. Del Pais Vasco, Bilbao.

COSTA, Jurandir Freire. 1999. **Sem fraude nem favor**: Estudos sobre o amor romântico. 3. ed. Rio de Janeiro: Rocco.

D'ALMEIDA, Vitor. 1980. **História de Brasília**. Brasília: Thesaurus Editora.

DAMATTA, Roberto. 1997. **A Casa e a Rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco.

DI BELLA, Maria Pia. 1992. Name, blood, and miracles: the claims to renown in traditional Sicily. In: PERISTIANY & PITT-RIVERS (org). **Honor and Grace in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press. P. 151-166.

DINIZ, Débora. 2001. **Conflitos Morais e Bioética**. Brasília: Editora Letras Livres.

DUMONT, Louis. 1985. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. 1997. **Homo Hierarchicus** - O sistema das castas e suas implicações. 2ª ed. São Paulo: Edusp.

ESPINOLA, Claudia Voigt. 2005. **O véu que (des)cobre**: Etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

FAIAL, Edite. 2003. Refúgio, ontem e hoje. In: MILESI, Rosita (org). **Refugiados** – realidade e perspectiva. Brasília: Edições Loyla.

FARES, Mohamad Ahmad Abou. 1988. **Condição da Mulher na Religião Muçulmana**. Edição do autor.

FAUSTO, Boris. 2000. **Fazer a América**. São Paulo: Edusp.

FONSECA, Claudia. 2000. **Família, Fofoca e Honra**. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Ed. UFRGS.

GEERTZ, Clifford. 1978. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

_____. 2004. **Observando o Islã**. Rio: Jorge Zahar.

GOFFMAN, Erving. 1985. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis: Vozes.

HALBWACHS, Maurice. 1990. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice Editora.

HOURANI, Albert. 1994. **Uma História dos Povos Árabes**. São Paulo: Companhia das Letras.

JARDIM, Denise Fagundes. 2000. **Palestinos no Extremo Sul do Brasil**: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade. Chuí/RS. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

_____. 2003. Palestinos: as redefinições de fronteiras e cidadania. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v.9, n. 19.

- KHATLAB, Roberto. 2002. **Mahjar**: saga Libanesa no Brasil - sociologia iconográfica. Líbano: Ed. Mokhtarat.
- KNOWLTON, Clark. 1961. **Sírios e Libaneses**: mobilidade social e espacial. São Paulo: Anhembi.
- LAMRABET, Asma. 2002. **La eterna problemática de la mujer musulmana**. Número 169, abril, 10 Safar 1423 A.H.
- LEACH, Edmund. 1996. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP.
- LEWGOY, Bernardo. 1992. A Invenção de um patrimônio: um estudo sobre as repercussões sociais do processo de tombamento preservação de 48 casas em Antônio Prado/RS. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Porte Alegre: UFRGS.
- LEWIS, Bernard. 1993. **The Arabs in History**. Oxford: University Press.
- LINNEKIN, Jocelyn S. 1983. Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. In: **American Ethnologist**, Vol. 10, No. 2 (May), pp. 241-252.
- MACHADO, Lia Zanotta. 1985. Família, Honra e Individualismo. **Série Antropológica**. Brasília: v.47, p.1 - 16.
- _____. 1992. Feminismo, Academia e interdisciplinaridade. In: COSTA, A. & BRUSCHINI, C. (org). **Uma Questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas. P. 24-38.
- _____. Sexo, Estupro e Purificação. **Série Antropologia**. Brasília-DF:, v.286, p.1 - 37, 2000.
- _____. 2001. Famílias e Individualismo: Tendências Contemporâneas no Brasil. **Série Antropológica**. Brasília: v.291, p.1 - 15.
- MENEZES, Gustavo Hamilton de Sousa. 2002. **Filhos da Imigração**: Sobre a Segunda Geração de Imigrantes Brasileiros nos EUA. Dissertação de Mestrado: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.
- MERNISSI, Fatima. 1988. Muslim women and fundamentalism. In: **Middle East Report**, n. 153, Islam and the State. (Jul. – Aug.), p. 8-11+50.
- _____. 1992. **La peur modernité**. Conflit Islam démocratie. Paris:Albin Michel.
- MONKEVICIUS, P. 2000. La comunidad lituana y los ‘usos del pasado’. Algunas consideraciones sobre las ceremonias conmemorativas. In: **Revista de Historia Bonaerense**. Instituto Histórico de Morón. Año VII, n. 22. Noviembre.
- NUNES, Heliane Prudente. 2000. **A imigração árabe em Goiás**. Goiânia: Editora da UFG.
- OLIVEIRA, Paulo Eduardo. 2001. **A mulher muçulmana segundo o alcorão**. Rio de Janeiro: Palavra & Imagem.
- OSMAN, Samira. 1997. História Oral de Famílias Imigrantes árabes em São Paulo. In: **Série Seminários de Pesquisa**, texto 5, São Paulo.
- _____. 2006. **O papel da mulher árabe no processo imigratório entre o Brasil e o Líbano**. In: Anais Fazendo Gênero 7, 2006.

_____. 1988 **Caminhos da imigração árabe em São Paulo**: história oral de vida familiar. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo.

PERISTIANY, J. 1974. **Honour and Shame**: The Values of Mediterranean Society. Chicago: The University of Chicago Press.

PETERS, Roberta. 2006. **Imigrantes Palestinos. Famílias Árabes**. Um Estudo Antropológico sobre a Recriação das Tradições através das Festas e Rituais de Casamento. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PITT-RIVERS, Julian. 1974. **Honour and Social Status**. In: PERISTIANY, J. Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society. Chicago: The University of Chicago Press, p.21-77.

POLLAK, M. 1992a. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 10.

_____. 1992b. Memória, Esquecimento e Silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. p. 3-15.

POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Fundação da Unesp.

RIBEIRO, Gustavo L. 1980. **A capital da Esperança**. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, DF.

_____. 1996. Globalización y Transnacionalización: Perspectivas Antropológicas y Latinoamericanas. **Série Antropológica**: Brasília; vol. 199; p. 1-16.

_____. 1997. A Condição da Transnacionalidade. **Série Antropológica**: Brasília; vol. 223; p. 1-31.

_____. 2001. Tropicalismo e Europeísmo. Modos de Representar o Brasil e a Argentina. **Série Antropológica**: Brasília; vol. 297; p. 1-18.

SAFADY, Jorge. 1972. **A imigração árabe no Brasil**. São Paulo: Edições Garatuja.

SAHLINS, Marshall. 1990. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SAID, Edward. 1986. **After the last sky**: Palestinian lives. New York: Pantheon Books.

_____. 1990. **Orientalismo**: O oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. 1998. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **RBCS, Out.**, vol.13, n. 38.

SAYAD, Abdelmalek. 1998. **A imigração**. São Paulo: Edusp.

SCOTT, 1990. **El género**: una categoría útil para el análisis histórico" en Las ciencias sociales.

SEGATO, Rita. 2004. Território, Soberanía y Crímenes de Segundo Estado: La Escritura em el Cuerpo de las Mujeres Asesinadas em Ciudad Juarez. **Série Antropológica**. Brasília: v.362, p.1-16.

_____. 2006. Qué es um Femicídio: Notas para un Debate Emergente. **Série Antropológica**. Brasília: v.401, p.1 - 11.

_____. 1983. O Estrangeiro. In: MORAIS FILHO, E. (org). **Simmel**. São Paulo: Ática.

STOPLER, Gila. 2007. **A Feminist perspective on natality policies in multicultural societies**. Work in progress. Disponível em: <http://www.irmgard-coninx-stiftung.de/fileadmin/user_upload/pdf/roundtable07/Stopler.pdf>.

STRATHERN, Marilyn. 1988. **Gender of the gift**: Problems with women and problems with society in melanesia(the). Berkeley: University California Press.

TAMBLIAH, Stanley J. 1985. **Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

TRAJANO FILHO, Wilson. 1993. Rumores: Uma narrativa da Nação. **Série Antropológica**: Brasília; vol. 143, p. 1 – 35.

TRUZZI, Oswaldo. 1991. **De mascates a Doutores**: sírios e libaneses em São Paulo. São Paulo: Editora Sumaré: FAPESP; Brasília, DF: CNPQ.

_____. 2005. **Sírios e Libaneses**: Narrativas de História e Cultura. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

TUQAN, Fadwa. 1971. Não Chorarei. In: **Lamentos dos oprimidos**. Poemas Palestinos. Rio de Janeiro: Missão da Liga dos Estados Árabes.

TURNER, Victor. 1974. **O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis, Vozes.

VAN GENNEP, Arnold. [1908] 1977. **Os ritos de passagem**. Petrópolis, Vozes.

VELHO, Gilberto. 1999. **Projeto e Metamorfose**. 2ª ed. Antropologia das Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

VELHO, Otávio. 1967. **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar.

VLACHOVA & BIASON (ed.). 2005. **Women in an Insecure World**. Geneva: Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces.

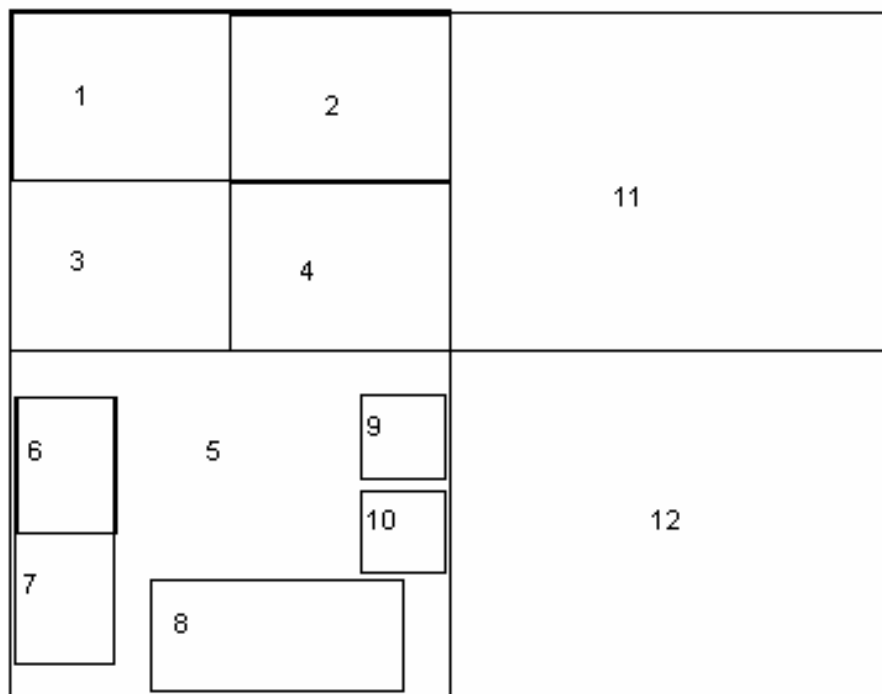
WOORTMANN, E.F. 1995a. **Herdeiros, Parentes e Compadres**. Brasília: HUCITEC/ EdUnB.

_____. 1995b. Japoneses no Brasil/Brasileiros no Japão: tradição e modernidade. **Revista de Antropologia da USP**, vol.38, nº 02.

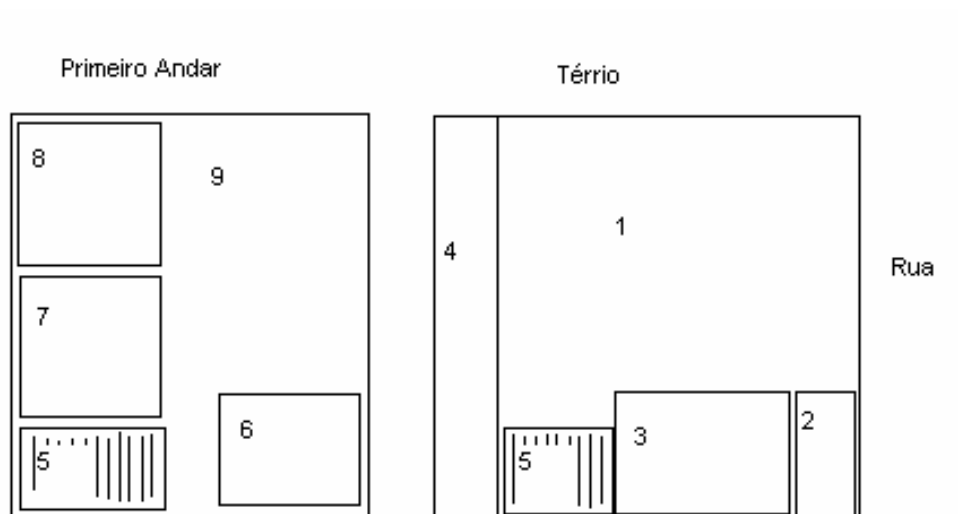
_____. 1998. Homens de Hoje , Mulheres de Ontem: gênero e memória no seringal. In: FREITAS, C.: **Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG**. Goiânia: Ed.UGG.

YANAGISAKO, Sylvia Junko. 1985. **Transforming the past**: tradition and kinship among Japanese Americans. Stanford: Stanford Univ Press.

ANEXOS

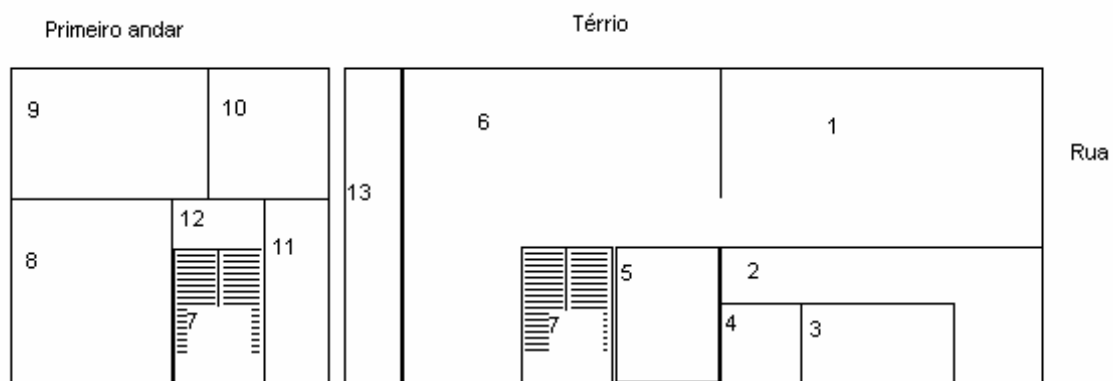
Anexo A – Esboço da estrutura da casa na Palestina**Legenda:**

- 1- Quarto
- 2- Quarto
- 3- Cozinha
- 4- Dispensa (para grãos de trigo e azeite)
- 5- Quintal
- 6- Espaço para o gado
- 7- Espaço para cabritos
- 8- Horta
- 9- Casa para o preparo de pão
- 10- Galinheiro
- 11- Casa do Tio Materno
- 12- Quintal do Tio Materno

Anexo B – Esboço da estrutura da primeira casa/loja no Brasil**Legenda:**

- 1 Loja**
- 2 Vitrine**
- 3 Banheiro #1**
- 4 Varanda**
- 5 Escada**
- 6 Banheiro #2**
- 7 Quarto #1**
- 8 Quarto #2**
- 9 Vão para sala, cozinha, etc.**

Anexo C – Esboço da estrutura da segunda casa no Brasil



Legenda:

- 1 Garagem
- 2 Área de Serviço
- 3 Dependência de Empregada
- 4 Banheiro
- 5 Cozinha
- 6 Sala
- 7 Escada
- 8 Quarto #1
- 9 Quarto #2
- 10 Quarto #3
- 11 Banheiro
- 12 Corredor
- 13 Quintal

Anexo D – Manifestação diante da Embaixada dos EUA (27/07/2006)

Foto 1



Foto por A. G. Rego

Foto 2



Foto por A. G. Rego

Anexo E – Dia Em Solidariedade ao Povo Palestino (29/11/2006)

Foto 3



Foto por A. G. Rego

Foto 4



Foto por A. G. Rego

Anexo F – Semana em Homenagem ao Povo Palestino na UnB (27/11 a 01/12/2006)

Foto 5



Foto por A. G. Rego

Foto 6



Foto por A. G. Rego

Foto 7

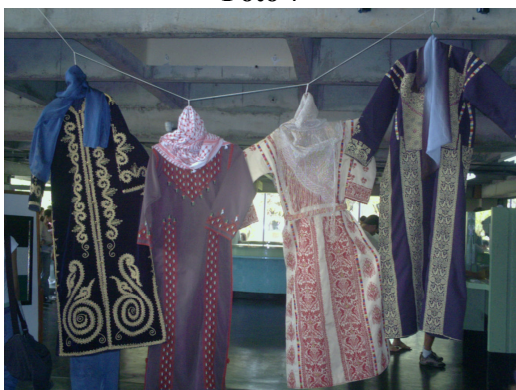


Foto por A. G. Rego

Foto 8



Foto por A. G. Rego

Anexo G

INSTITUTO HANDALA

Cultura e Pesquisa Árabe Palestina Brasileira

O Instituto Handala, recentemente fundado, está apresentando um de seus primeiros Projetos no qual tem por objetivo trazer um jovem, de um Campo de Refugiados Palestino. Para que treine e forme um grupo de dança tradicional; "Dabke". Este Projeto visa reforçar os laços com a Cultura Palestina dentro da Comunidade fazendo com que as ricas tradições não se percam com a distancia e tempo.


Nosso símbolo no Instituto é Handala, o pequeno personagem do famoso cartunista Palestino Naji Al-Ali; que foi assassinado em Londres em 1987. . Ele dizia que o menino dos Campos de Refugiados que ele havia criado; Handala era como a flecha do compasso, apontando constantemente em direção da Palestina. Não somente a Palestina em termos geográficos, mas Palestina em seu sentido humanitário -- o símbolo de uma Causa justa, mesmo se estivesse localizada no Egito, Vietnã ou África do Sul. Quando ele apresentou Handala pela primeira vez aos leitores, o personagem disse : "sou Handala do acampamento de Aín Al-Helwa. Dou minha palavra de honra que eu permanecerei leal à Causa. ..." E essa foi a promessa que Naji Al-Ali fez a si mesmo, e a cumpriu até o fim !

Assim, nós do Instituto Handala esperamos resgatar este espírito de pureza da Causa Palestina, incentivando atividades culturais e apoiando os habitantes nos Campos de Refugiados, que são as populações mais atacadas pela ocupação sionista.

Neste momento estamos empenhados na aquisição da passagem deste jovem que pretendemos trazer. É um bilhete Amã/Brasília, de um custo aproximado de US\$1.200. Como nosso Instituto não tem condições de arcar com esta despesa estamos solicitando a contribuição de todos e todas que acreditam neste Projeto e apoiam esta Causa.

Cordiais saudações,

Sigla do Instituto Handala



Brasília, 08 de dezembro de 2005.

Doações : Bradesco 2962-9

c.c. número 358-1