

Comida árabe como identidade cultural e seu papel na vida cotidiana de jovens palestinos no Brasil: o caso da juventude *Sanaúd*

CAIO FÁBIO SAMPAIO PORTO

Universidade de Brasília (UnB), Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGSOL), Brasília – Distrito Federal, Brasil.
<https://orcid.org/0000-0002-2068-1187>
portocaiofs@gmail.com

Introdução

Este artigo trata da comida árabe na vida cotidiana de integrantes palestinos da Juventude *Sanaúd*¹, organização da juventude palestina no Brasil. Apresento e discuto as associações entre comida árabe e “identidade palestina” a partir dos relatos dos interlocutores, atentando-me para os momentos do cotidiano evocados em suas falas – histórias de família, receitas, eventos importantes, entre outros. Meu objetivo é destacar os efeitos de tais associações nas trajetórias dos interlocutores, jovens palestinos em diáspora² no Brasil que buscam conhecer suas “raízes”.

Este artigo é resultado de observação participante de eventos e reuniões da Juventude *Sanaúd* entre 2020 e 2021; conversas informais; uma entrevista estruturada com os atuais presidente e vice-presidente do grupo, em 2022; uma entrevista semiestruturada com uma integrante não palestina

1 Em árabe: “Voltaremos”. Surge como grupo da juventude palestina no Brasil em São Paulo, 1982, após os massacres de Sabra e Chatila. Com apoio da Federação Árabe-Palestina do Brasil (Fepal) e da Organização para a Libertação da Palestina (OLP) o grupo se tornou centro de formação política de palestinos e aliados (Clemesha, 2018; Oliveira, 2017). Desmobilizada após os Acordos de Oslo, a *Sanaúd* é reativada em 2019. Hoje atuam principalmente produzindo conteúdo pró-Palestina para as redes sociais.

2 Embora a disputa em torno da noção de diáspora no campo dos estudos palestinos seja importante, não está no escopo deste texto se engajar em tal debate. Opto por diáspora por ter acessado o tema a partir de Said (2012), Hall (2013) e Jardim (2024) e por este ser o termo que mais ouvi durante o campo. Exemplo: Omar (2021), membra da *Sanaúd*, usa essa noção no site da Federação Árabe-Palestina do Brasil (Fepal).

da comunicação da *Sanaúd*, em 2020; e entrevistas semiestruturadas com oito de seus integrantes de ascendência palestina, realizadas entre 2020 e 2021. O foco deste artigo está nas situações em que a comida árabe fez diferença nos relatos sobre a vida cotidiana das pessoas entrevistadas³. Os dados obtidos foram interpretados a partir de contribuições da teoria ator-rede (Latour, 2005), em conjunto com a etnometodologia de Garfinkel (2018).

Proponho esboçar uma investigação da vida cotidiana de jovens palestinos no Brasil a partir de suas relações com a comida árabe. Para isso, é preciso antes tratar de um fato incontornável: a *Nakba*⁴. A catástrofe palestina teve e tem impacto indelével sobre a vida dos palestinos em todo o mundo, revelando-se como um evento crítico (Das, 2020) que destrói mundos, tanto em sua materialidade quanto na dimensão subjetiva, interrompendo a gramática habitual do pertencimento e forçando a reconfiguração dos vínculos na diáspora. Não é possível falar de cotidiano e identidade palestina, portanto, sem considerar os efeitos contínuos (Khoury, 2012) da *Nakba*⁵.

Esse acontecimento, que desmantela os repertórios de pensamento e ação preexistentes, irrompe nos registros semânticos da vida cotidiana, em que o luto, a perda e a resistência se entrelaçam para tornar a experiência tangível e inteligível (Das, 2020, p. 25). Nesse cenário, os fragmentos da memória coletiva — testemunhos de um mundo em ruínas — não apenas evidenciam a devastação, mas também apontam para a possibilidade de reconstrução, mesmo que parcial, das relações entre o sujeito e o outro, transformando o ordinário em um espaço de ressignificação e esperança (Das, 2020, p. 27). Assim, em uma história marcada por tamanha violência, que transcende fronteiras e gerações e se entrelaça com o cotidiano, a “comida árabe” se destaca como um dos raros referenciais positivamente valorados na reconstrução desses laços, movimento em que se engajam os interlocutores quando dizer estar em busca de conhecer suas “raízes”.

O ativismo pró-Palestina e a busca por conhecimento sobre a cultura palestina (dança, literatura, comida, entre outros) se destacam nos relatos. A partir deles e de suas vidas cotidianas, os entrevistados articulam elementos que informam suas identidades como palestinos. Opto, neste artigo, por discutir detidamente o papel da “comida árabe” nessa busca. Primeiro apresentarei os interlocutores e o grupo que compõem. A seguir, trato do papel da comida a) nas relações familiares e na constituição de um “ambiente família”; e b) como ponto de referência para a constituição de uma geografia imaginativa que organiza o espaço em termos de proximidade, “lá” e “aqui”, e das formas de acessar a Palestina e demais lugares referidos como “lá” a partir “daqui”.

3 Esta pesquisa foi realizada durante a pandemia de Covid-19. As oito entrevistas foram realizadas por meio de comunicação não presencial. Com o avanço da vacinação, do final de 2021 em diante, estive em contato direto com a maioria dos interlocutores. Tive a oportunidade de participar de encontros presenciais da *Sanaúd* e de eventos relacionados à causa palestina, nos quais aprofundamos nossos contatos. As conversas que tivemos e os eventos nos quais estivemos presentes foram essenciais para este artigo.

4 “Catástrofe”, em árabe. Em 1948, cerca de 70% da população na Palestina era nativa, detendo 90% das terras privadas. Em maio de 1948, colonos sionistas expulsaram cerca de 750.000 palestinos. Em 1949, mais de 500 aldeias e cidades palestinas haviam sido destruídas e despovoadas. De 10 a 13 mil palestinos foram mortos. Com a Nakba, Israel passou a controlar cerca de 77% da área, expulsando cerca de 90% da população nativa (Albanese, 2024; Khalidi, 2020; Pappé, 2016).

5 A *Nakba* afeta o cotidiano de todos os palestinos após 1948, mesmo dos jovens. Said dizia que “por trás de cada palestino, existe um grande fato genérico: até pouco tempo atrás, ele vivia em sua própria terra, chamada Palestina, que não é mais sua pátria” (Said, 2012, p. 133).

Juventude Sanaúd: “reacendendo a chama”, conhecendo os interlocutores

A comunidade palestina se faz presente no Brasil desde o fim do século XIX, como parte do movimento migratório árabe para o país. Sua presença cresceu após a *Nakba*, em 1948, e a *Naksa*⁶, em 1967, no contexto da ocupação israelense na Palestina (Munem & Hamid, 2021). Disseminada num país de dimensões continentais como o Brasil, estabelecendo comunidades numerosas de Manaus ao Chuí, a experiência diáspórica palestina no Brasil é diversa (Jardim, 2024). Apesar da pressão por assimilação a hábitos e valores locais (Pinto, 2016), as consequências de tal pressão diferem⁷.

Coube às gerações seguintes manter viva a identidade palestina no Brasil. Nessa missão, se destacam os jovens de origem palestina organizados na Juventude *Sanaúd*. A *Sanaúd* – “voltaremos”, em árabe – surgiu em São Paulo, em 1982, como organização da juventude palestina no Brasil. O grupo, composto desde sua fundação por jovens de origem palestina e simpatizantes da causa, foi criado em reação aos massacres de refugiados palestinos e libaneses em Sabra e Chatila, no contexto da Guerra Civil Libanesa (Oliveira, 2017).

O grupo contou com o apoio⁸ da Federação Árabe-Palestina do Brasil (Fepal) e da Organização para a Libertação da Palestina (OLP) em sua fundação (Clemesha, 2018). Estabelecida em São Paulo, cidade com forte presença de comunidades árabes, a *Sanaúd* angariou desde o início apoio também entre a numerosa juventude libanesa da cidade (Oliveira, 2017). O contexto era propício: não apenas a comunidade árabe ou palestina, mas toda a sociedade civil brasileira se reorganizava com o declínio da ditadura militar no Brasil. Muito atuante nesse contexto, a *Sanaúd* marcou presença em manifestações de rua e na realização de eventos nacionais e internacionais de juventude entre 1982 e 1987, a partir dos quais se espalhou por todo o Brasil⁹ (Oliveira, 2017, p. 46–47). Desmobilizada após os Acordos de Oslo¹⁰, a *Sanaúd* voltou a se reunir em 2019 (Fepal, 2019), elegendo uma nova diretoria em congresso on-line realizado em 2021.

⁶ Revés, em árabe. Designa o período da Guerra dos Seis Dias, ou Guerra de Junho de 1967. Após a rápida vitória do exército de ocupação israelense contra uma coalizão de países árabes liderados por Gamal Abdel Nasser, Israel ocupou a totalidade dos territórios palestinos – situação que perdura até os dias de hoje.

⁷ Para Hazin (2016), houve assimilação de palestinos no nordeste do Brasil pré-*Nakba*. Eles teriam se afastado daquilo que os identificava como estrangeiros, a ponto dos descendentes não saberem de suas origens. Para estes, pouco restaria da identidade palestina além de sobrenomes e comida árabe (Hazin, 2016). Essa não parece ser a realidade de outras comunidades; Jardim (2000) dá testemunho diverso no Sul brasileiro. Para mais sobre identidades palestinas no Brasil, ver Caramuru Teles (2023).

⁸ Houve, nos anos 1980, uma iniciativa da Fepal para organizar a juventude palestina. De acordo com diretores da Fepal que entrevistei, figuras ligadas à entidade como Hanna Safieh tomaram a iniciativa de viajar o Brasil em busca de ajudar a engajar os jovens palestinos onde quer que a comunidade existisse. A ideia da *Sanaúd*, no entanto, partiu da própria juventude e foi posta adiante com ajuda da Fepal. Pelo menos até 1987, a *Sanaúd* era uma espécie de “ala jovem” do movimento palestino no Brasil, no bojo da Fepal e da OLP (Clemesha, 2018; Oliveira, 2017).

⁹ Sabra e Chatila e a prisão da palestina-brasileira Lamia Maarouf são momentos-chave da relação entre Palestina e esquerda no Brasil (Oliveira, 2017). Em audiências públicas na Câmara dos Deputados, em 8 de novembro de 2023 e 24 de abril de 2024, Luiza Erundina, Erika Kokay e Jandira Feghali mencionaram tais eventos como formadores em suas trajetórias militantes. Ivan Valente, em reunião com palestinos, disse: “há 45 anos levo a causa palestina no coração” (Caderno de campo, 11 de junho de 2024).

¹⁰ Para Oliveira (2017), os acordos de Oslo exerceram efeito desagregador sobre grupos de ativismo palestino no Brasil. Ela afirma que uma parte acreditava que a Questão Palestina estava resolvida com Oslo e não seria mais preciso se engajar com o tema; outros se sentiram traídos por aqueles que assinaram o acordo, se afastando de grupos ligados à Organização para a Libertação da Palestina, como a Fepal.

Os interlocutores desta pesquisa – à exceção de uma interlocutora, que nasceu no Oriente Médio – são migrantes palestinos de segunda ou terceira geração, sete mulheres e um homem, criados no Brasil, à época com idades entre 18 e 26 anos, hoje residentes em diversos lugares do Brasil e do mundo. Estes serão referenciados por meio de pseudônimos. Neste artigo, dialogaremos com Mahmud, Mariam, Samia, Bassima, Nur, Hinan e Latifah. Os quatro primeiros vivem na mesma cidade, uma capital. A família dos três primeiros se conhece desde a migração de seus avós para o Brasil. Bassima mora na mesma cidade, mas não conhecia nenhum dos demais. Nur vive no sul do Brasil, mas nasceu e viveu parte da infância na Jordânia. Hinan, nascida e criada no Brasil, é migrante de segunda geração e hoje vive na América do Norte. Latifah vivia numa pequena cidade do interior do Centro-Oeste brasileiro. Seus pais nasceram na Palestina e migraram, já adultos, ao Brasil. Os seis primeiros, à época da entrevista, eram universitários. Latifah, recém-graduada, havia acabado de deixar seu trabalho no restaurante dos pais. Criados no Brasil, eles construíram suas principais referências sobre a Questão Palestina na convivência com suas famílias e nas comunidades locais de palestinos¹¹.

Entre 2020 e 2021, época das entrevistas, a demanda por aprofundamento do conhecimento sobre o tema era central no engajamento dos entrevistados com as atividades da *Sanaúd*. Entre os entrevistados de ascendência palestina, cinco estão ou estiveram diretamente engajados na articulação local e nacional da entidade; estes conciliavam a atuação no grupo com a participação em movimentos sociais. Desde então, algumas delas se tornaram figuras relevantes no ativismo pró-Palestina. Duas seguem engajadas com o tema da Palestina de outras formas: uma por meio de divulgação científica nas redes sociais, a outra por meio de pesquisa acadêmica. Apenas uma delas não associa o pertencimento à *Sanaúd* e à comunidade palestina a outra atividade de engajamento com a causa Palestina.

Estudar a história e costumes dos palestinos na Palestina é, para eles, uma das formas de conhecimento de suas “raízes”. Esses jovens em diáspora, muitos dos quais falam outras línguas, praticam outras religiões e habitam territórios diferentes de seus antepassados – são essas pessoas que, em sua multiplicidade de experiências, se organizam para reivindicar seu direito coletivo ao retorno¹². As organizações pró-Palestina e a comida árabe não raro são as principais referências de que dispõem, a partir das quais constituem suas identidades como palestinos no Brasil.

Conversei em diversas ocasiões com a atual presidente da *Sanaúd*. Ela e seu vice-presidente me responderam algumas perguntas a respeito de como compreendem a história e os desafios da *Sanaúd* hoje – que, embora tenha completado 40 anos de fundação em 2022, existe em sua forma atual há seis anos. Com forte presença nas redes sociais, eles identificam que a *Sanaúd* “tem visado principalmente à ocupação do ambiente virtual para fornecer informações quanto à questão palestina a partir da voz do oprimido, em direção contrária à mídia convencional”, que consideram “enviesada”.

11 Duas entrevistadas não dispuseram de contato com outros palestinos além de seu núcleo familiar imediato. Latifah, que vivia numa pequena cidade do interior do Centro-Oeste brasileiro, e Bassima, que, embora vivesse na mesma cidade de Mariam, Samia e Mahmud, veio a conhecer a comunidade palestina local apenas depois de seu envolvimento com a Juventude *Sanaúd*.

12 O direito de retorno dos palestinos é a reivindicação dos refugiados de 1948 e de seus descendentes de retornarem às terras de onde foram deslocados, conforme consagrado na Resolução 194 da Assembleia Geral da ONU. Esse princípio, que figura como um elemento central na construção da identidade palestina, também fundamenta as aspirações políticas dos palestinos em sua luta pela justiça e reparação (Said, 2012).

No âmbito interno, a atuação tem consistido principalmente em propiciar um amplo e irrestrito espaço de debates e de informação coletiva entre os membros. Externamente, a Sanaúd foi muito demandada para prestar informações a veículos independentes e universidades. (Presidente da *Sanaúd*¹³, 2022).

O grupo opera com independência em relação à Fepal¹⁴. Eles reconhecem a representatividade da instituição perante a comunidade palestina no Brasil, mas consideram que há pouca continuidade entre a *Sanaúd* dos anos 1980 e a atual, seja em termos de atuação, alcance ou contexto. A *Sanaúd* atual tem na sua “longevidade” um desafio – afinal, embora oficialmente tenha mais de 40 anos, sua atual refundação foi diretamente afetada pela pandemia de Covid-19, que limitou o grupo a atuar e se reunir quase que exclusivamente através da internet.

A atuação do grupo tem se baseado na produção e circulação de informação e no fomento de debates, interna e externamente. A presidente da *Sanaúd* reconhece que o grupo atualmente não possui a mesma amplitude de bases que possuía, por todo o Brasil, nos anos 1980. Destaca ainda que o passar dos anos traz novos desafios junto à juventude palestina atualmente existente no Brasil:

O maior desafio atual consiste em **reacender a chama** da questão palestina na terceira ou quarta geração de, agora, brasileiros de origem árabe, e simpatizantes em geral. Outra dificuldade está justamente em manter uma base unificada num país de dimensões continentais como o Brasil, principalmente com a descentralização da colônia palestina em todo o território nacional (Presidente da *Sanaúd*, 2022. Grifo meu).

Nas falas citadas emergem os desafios de articular uma identidade coletiva palestina em um contexto de diáspora entre a herança cultural, a pertença familiar, comunitária e as diversas realidades locais ao redor do Brasil. Ao enfatizarem a ocupação do ambiente virtual para amplificar a “voz do oprimido”, eles se propõem a integrar narrativas que promovem tanto a conscientização do público externo quanto a celebração da cultura palestina, incluindo as experiências cotidianas dos palestinos que vivem no Brasil no conjunto de possibilidades de existência como palestinos nesse mundo.

Tal postura evidencia não apenas os obstáculos de compor um coletivo político palestino na diáspora, mas também a necessidade de articular uma identidade palestina em um país como o Brasil, onde os pertencimentos se entrecruzam e são multifacetados. As falas ilustram a busca pela valorização de elementos da cultura palestina: uma comunidade viva, em movimento¹⁵. Tratam, ao mesmo tempo, da dificuldade e da urgência de construir espaços de debate e ação para a complexidade das identidades num país diverso como o Brasil.

13 Entrevista realizada por meio digital em 23 de novembro de 2022, no contexto da efeméride de 40 anos da fundação do grupo. Entrei em contato com a presidente da organização diretamente; ela preferiu enviar as respostas, redigidas com apoio de seu vice-presidente, por escrito. Todos os grifos nas respostas dela são meus.

14 *Sanaúd* ressurgiu no congresso da Fepal em Foz do Iguaçu, 2019. Os primeiros integrantes foram filhos, netos, sobrinhos de membros da Fepal. Ualid Rabah, presidente da Fepal, foi da *Sanaúd* na juventude. Discordâncias sobre a atuação da Autoridade Palestina afastaram os grupos. Em 2021, o estatuto da *Sanaúd* proibiu a participação de membros de grupos políticos palestinos em sua diretoria. Para uns, isso traria independência; para os mais ligados à Fepal, foi uma afronta que os fez sair da *Sanaúd*.

15 Unificação, no caso da *Sanaúd*, não implica em homogeneização. Pude observar ao longo de minha participação na *Sanaúd* o interesse constante de seus integrantes na diversidade de formas de ser palestino: na história de palestinos negros, como Fatima Bernawi; nos grupos de juventude palestina e de solidariedade dos Estados Unidos e Canadá, como *Palestinian Youth Movement* e *Students for Justice in Palestine*; nos grupos de palestinos LGBT, como *AlQaws*, entre outros.

Quero chamar atenção aqui para essa ideia de “reacender a chama”. Ela dialoga com algo que discuto a seguir: a busca do conhecimento das “raízes” entre os interlocutores. Nas redes sociais da *Sanaúd*, o grupo trabalha para a divulgação tanto do noticiário das violências contra palestinos quanto para a diversificação do repertório de seu público em relação à cultura palestina. A *Sanaúd* divulga livros, cursos, filmes e materiais informativos diversos sobre a Palestina e os palestinos.

Em entrevista com uma integrante do setor de comunicação do grupo, soube que as publicações que envolviam conteúdo sobre a cultura palestina, incluindo a comida árabe, eram as de “melhor repercussão”. Isto é, eram as que suscitavam menos mensagens de ódio e discriminação contra a perfil do grupo nas redes sociais. Em publicação recente (Juventude Sanaúd, 2023), o grupo associa comida árabe e identidade palestina como resistência tanto à ocupação do território quanto à apropriação cultural israelense contra palestinos.

Israel, enquanto se declara sob uma missão civilizatória em um leste bárbaro, escolhe destacar e reivindicar como seus elementos típicos do Levante (região que engloba Palestina, Síria, Líbano e Jordânia) (...). Mais de um milhão de israelenses hoje têm ascendência polonesa, mas nunca ouvimos a alegação de que Pierogi é um prato tradicional israelense (Juventude Sanaúd, 2023)

Na publicação, o grupo denuncia a apropriação da culinária como forma de produzir uma identidade supostamente nativa para os israelenses. “Autoridades israelenses não apenas reivindicam essas práticas indígenas, como tentam proibir nativos de praticá-las” (Juventude Sanaúd, 2023). Dando exemplos de alimentos como faláfel e *zaatar*, incorporados na autodenominada “culinária israelense”, a *Sanaúd* afirma que Israel “emprega apropriação como forma de apagamento”. “A culinária pode e deve operar como mecanismo de diálogo e união entre povos e sociedades, mas isso não se faz possível quando aqueles que a tomam como seus detentores são incapazes de reconhecer suas origens”, conclui o coletivo (Juventude Sanaúd, 2023). Assim, o grupo reivindica a comida árabe como um dos elementos constitutivos da identidade palestina.

O posicionamento do grupo encontra suporte na literatura sobre o tema, uma vez que a apropriação cultural da culinária palestina se articula com o projeto colonial sionista para construir uma identidade “nativa” israelense às custas dos palestinos (Raviv, 2015; Ranta, 2015). Comidas tradicionalmente árabes (faláfel, *homus*, *maqluba* etc.) são reconfigurados como símbolos que reforçam a narrativa nacional-chauvinista israelense e a distinção em relação ao “árabe”. Hirsch e Tene (2013) e Reicher (2016), por sua vez, discutem como práticas culinárias podem ser integradas a processos de legitimação e mímica cultural, consolidando uma identidade colonial através da desarticulação de vínculos históricos dos nativos. Kattan (2018) evidencia a ambivalência desses símbolos na medida em que ganham significados distintos em contextos de apropriação cultural colonial e resistência anticolonial. Em suma, a disputa da culinária é instrumental para os movimentos opostos de destruição e resistência dos laços palestinos com seu território.

A diversidade contextual inerente às vidas cotidianas dos palestinos no Brasil pode ser fonte de inseguranças em relação à pertinência destes à Palestina. Pode ainda se tornar um alvo daqueles que buscam mobilizar politicamente a produção de uma noção essencialista e limitada do que pode ser “um palestino”: Mahmud, um dos interlocutores desta pesquisa, relatou ter sido interpelado diversas vezes por “sionistas” que o acusavam de não ser um “palestino verdadeiro”, seja por morar no Brasil ou por

quaisquer outros motivos¹⁶. A busca por um palestino idealizado, sem nenhuma relação com quaisquer outras culturas, interessa apenas àqueles que afirmam que palestinos sequer existem¹⁷. Afinal, nenhuma identidade existe no vácuo, isolada de qualquer um que lhe seja outro.

Em oposição à quiadra colonialista da pureza do “selvagem intocado pela civilização”, perceber a vida cotidiana como exercício da identidade palestina na Diáspora é algo que dialoga com o projeto de “reacender a chama” da atual *Sanaíd*. Nesse equilíbrio entre a disponibilização de novos contatos com referentes da cultura palestina e a construção de contatos, relações entre os jovens palestinos do Brasil, a participação na *Sanaíd* se tornou, para os interlocutores, um importante ponto de partida pela busca de uma aproximação com suas “raízes”.

De que importa a comida? sobre as “raízes”

A resiliência, antiguidade e centralidade na vida rural das oliveiras da Palestina tornaram a árvore um dos símbolos nacionais do povo palestino (Abufarha, 2010). A metáfora da árvore, com suas raízes profundamente fincadas na Terra, pode representar tanto a relação de pertencimento a dado território quanto a longa duração temporal dessa relação. No caso da diáspora palestina, a violência evocada pela imagem do desenraizamento ajuda a ilustrar de maneira mais precisa a violência perpetrada contra os palestinos desde 1948 (Meneley, 2011). A imagem da raiz remete a algo que vai além da superfície; ela se finca no terreno, toca aquilo que é profundo. Quem fala de raiz não fala apenas do presente, mas do passado. Não de si, mas de gerações dos seus. Não apenas do que se vive e faz hoje, mas de como isso os conecta com suas origens.

A categoria nativa de “raiz” foi uma das mais mobilizadas pelas pessoas com quem conversei. Dentre aquilo que as raízes tocam, está a comida árabe. Vejamos o que nos diz Mahmud, palestino nascido no Brasil:

Por mais que eu não seja tão fã [de comida árabe], mas eu sou suspeito para falar porque assim, eu chego lá e falo: “Ah, quero comer uma comida árabe **com a minha família**”. A gente fica reclamando, mas é só da boca pra fora. Eu acho que ocupa um dos lugares mais importantes porque **ela remete à identidade. Ela é um valor da raiz**. A culinária, ela é uma representação da identidade. E quando a gente fala na Causa Palestina, a gente tem o sionismo se apropriando da nossa culinária. Falando que *knafeh* é deles e um monte de coisa assim. E a gente sabe que isso não é verdade. Isso faz parte da limpeza étnica. (...) **Faz parte da limpeza étnica roubar a cultura**, porque o pessoal acha que limpeza étnica é só o genocídio, e não é. A limpeza étnica tem diversas frentes. Desde a colonização, desde a apropriação cultural, o roubo de identidade. Então, para mim, a culinária ocupa um papel de **unificação da identidade**. (Mahmud, 2020. Grifos meus).

16 Em conversas informais, alguns dos interlocutores brincaram sobre como é impossível ser um “verdadeiro palestino” aos olhos dos “sionistas”. Eles descreveram a situação como análoga à dos indígenas brasileiros aos olhos dos “agroboys”, sujeitos que negam a identidade dos povos originários do Brasil com base na “acusação” de posse de itens comuns como calças jeans, celulares e caminhonetes.

17 A *Sanaíd* atua contra a “mumificação” de sua cultura. Fanon (2020, p. 48) diz: “a implantação do regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone (...) o objetivo procurado é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente. Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela canga da opressão. Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra os seus membros. Com efeito, define-os sem apelo”.

A raiz, as origens, a (re)conexão com esses laços era busca comum de todos os interlocutores. Naquele momento, eu entrevistava pessoas que estavam iniciando seu caminho em busca das tais “raízes”. A *Sanaíd* era o primeiro grupo pró-Palestina de que todos eles participavam. O grupo organizou reuniões de formação, rodas de leitura que familiarizaram os entrevistados com a literatura sobre a Questão Palestina, antes conhecida principalmente por meio da memória familiar de violências transgeracionais (Shehadeh, 2024). Até então, os entrevistados se sentiam ainda inseguros para falar com propriedade sobre o tema da Palestina.

Chamou a minha atenção a forma como as respostas dos interlocutores se modificavam no decorrer das entrevistas. Percebi que Mariam pronunciava com sotaque árabe o nome das comidas árabes, com maior destaque às comidas que considerava mais “fidedignas” ao que conheceu em suas viagens à Palestina e à Jordânia. À medida que fomos conversando, ela começou a se referir a algumas daquelas comidas por seus nomes aportuguesados ou numa pronúncia mais usual em português. *Kubbeh* voltou a ser quibe, *m'jadra* se tornou arroz com lentilha. Mahmud chamou primeiro de *uarak anab* o charuto de folha de uva. Percebi que isso se repetia de maneiras diversas nas entrevistas. Bassima chegou a me pedir desculpas por não lembrar o nome “em árabe” de determinadas receitas. Cinco anos depois dessas entrevistas, ainda mantenho contato com eles. Nunca mais os ouvi falar daquele jeito sobre comida.

Percebi que, de início, ao perguntar sobre comida árabe, meus interlocutores sentiram-se questionados também em suas identidades, isto é, como se sua condição de palestinos “de verdade” estivesse sendo posta à prova¹⁸. O embaraço, a insegurança, era mais evidente justamente quando – em geral no começo das entrevistas – os interlocutores tentavam demonstrar que conheciam o maior repertório possível e eram os mais criteriosos avaliadores da autenticidade¹⁹ de dada comida árabe.

Mesmo a comida sendo um tema sobre o qual todos acabaram falando com muita tranquilidade, mais tranquilidade do que outros tópicos²⁰ mais sensíveis que envolvem existir no mundo como um palestino em diáspora, certo receio estava presente. Foi quando perceberam que eu não estava ali com o objetivo de atestar ou contestar a autenticidade de suas identidades que as entrevistas começaram a evoluir para além das respostas que as interlocutoras pareciam pensar que eu queria ouvir, nas quais havia longas e detalhadas descrições de receitas, ingredientes e modos de preparo²¹.

A “apresentação do Eu” dos interlocutores passou por momentos distintos; um deles foi esse, no qual eu, um pesquisador, fui o espectador. Essa posição inicial pode trazer consigo a expectativa de que

18 Essas pessoas não me conheciam pessoalmente; sabiam apenas que eu era estudante de mestrado, participava dos grupos e atividades da *Sanaíd* e que não sou palestino. Com a pandemia, foi impossível o encontro presencial e a comensalidade. Quando apresentei a mim e à pesquisa, a relação começou menos horizontal e mais distante que o ideal. Pessoas do movimento estudantil, uma delas professora, gaguejaram como se nunca falassem em público. A timidez acometia principalmente interlocutoras mais jovens.

19 Não me interessa que comida é ou não *autenticamente* árabe, mas a percepção dos atores sobre a presença dela no cotidiano. O único momento em que eles falaram de critérios de autenticidade foi quando pareciam crer que eu esperava isso. Quando falam sobre a comida mais ou menos próxima da de “lá”, importa o desejo de se sentir perto de “lá”. No caso do “ambiente família”, importa mais a sensação de estar entre os seus que a comida ajuda a construir que a autenticidade de ingredientes ou receitas.

20 Questões de gênero, costumes e religião apareceram como mais sensíveis. Eu já havia testemunhado discussões sobre esses temas e sabia que os estereótipos os incomodavam. Todos eles se dizem progressistas, mas evitam criticar publicamente os seus – inclusive para não reforçar, com as críticas, os preconceitos que muitos brasileiros já nutrem contra os árabes.

21 Mariam falou de machismo primeiro para criticar o estereótipo do árabe machista, que fez questão de dizer ser similar ao que há entre brasileiros de qualquer origem. Logo depois, falando sobre comida no cotidiano, ela criticou a divisão de gênero do trabalho na cozinha dos parentes. Aprofundando os contatos e relações de confiança, o receio que os fazia evitar certos assuntos para manter uma “frente unida” arrefeceu. Conversar sobre comida, dividir experiências cotidianas, foi o primeiro passo.

é preciso provar para o pesquisador que você sabe do que está falando. Além da construção da relação de confiança ainda estar em seu início, essas eram pessoas que estavam iniciando uma trajetória em busca de uma aproximação com suas raízes por meio da participação na *Sanaúd*. Eram jovens que apenas recentemente haviam se engajado na questão palestina em uma dimensão pública. Busquei, portanto, elaborar as perguntas do modo mais aberto possível, para dar espaço à mobilização das próprias noções dos atores sobre o tema. A ênfase foi em “como você faz?”, não em “como é o certo?”.

Os oito entrevistados tinham concepções diversas de comida árabe – às vezes variando até mesmo ao longo da entrevista, à medida que se sentiam mais à vontade para sair das abstratas normas gerais para a concretude do cotidiano. Percebi que a comida árabe jamais aparecia como tema isolado nos relatos dos interlocutores. Pelo contrário, ela sempre estava associada a situações concretas de suas vidas, seja pela presença direta, seja pelas histórias que os parentes das interlocutoras contavam sobre a Palestina, partindo de ou incluindo a comida árabe.

Há também momentos nos quais o ator precisa apresentar a si diante de outros públicos²². Com quem se fala, em que local: tudo é relevante. Percebi que a forma escolhida para discutir comida árabe era contextual e dizia respeito à trajetória do interlocutor em cada caso. Ou seja, o que é “comida árabe” no restaurante que a família de Bassima frequenta provavelmente não é o mesmo que em um casamento ou aniversário entre palestinos da família de Mariam, por exemplo.

As pessoas que falaram em comida árabe nas minhas entrevistas o fizeram sem recorrer a um único conteúdo exemplar, mas àquilo que Garfinkel (2018) chama de saberes *ad hoc*. Saberes *ad hoc* são os conhecimentos tácitos que os sujeitos operam em seus cotidianos para produzir juízos acerca das situações que se apresentam, caso a caso. Para Garfinkel, esses saberes são uma espécie de razão prática do cotidiano, por todos usada; uma forma de ler as pistas, os “índices” (no sentido de indícios) de cada situação. Esse é um saber coletivamente construído e conhecido, mas implícito. É aquilo que todos sabem, em um grupo, embora não esteja escrito em lugar algum. A interpretação individual desses saberes é livre, embora orientada por critérios gerais compartilhados. Assim, o sujeito é coprodutor desses saberes à medida que os usa²³.

Uma coisa é perguntar “o que é”, em geral – você receberá definições, que estabelecem distinções que a pessoa não necessariamente usa, mas que entende como autoritativas, o “certo”, o “prescrito”. Outra coisa é perguntar “como”, “em que contexto”, em específico. O “como” do cotidiano concreto se revela muito mais diverso e complexo. Por exemplo: Mariam, que já esteve na Palestina e que tem família lá, questionou o estatuto da esfirra e do quibe como comida árabe num sentido geral: ela disse que ninguém come isso “lá”, na Palestina; que esses alimentos, principalmente o quibe cru, são comida libanesa – isto é, restritas àquele país. Samia, sua prima, deu relato em sentido similar, dizendo que não comeu, sequer viu uma só esfirra em sua viagem à Palestina. Quibe e esfirra estes que estão entre as comidas árabes mais presentes na vida de Bassima; alimentos que a emocionaram quando presentes no aniversário de seu falecido avô.

22 Inclusive pessoas que em outras situações compõem a mesma “equipe” (Goffman, 2014, pp. 118-119), ou “grupo” (Latour, 2005) deste ator.

23 Ainda segundo Garfinkel, tal uso não depende de qualquer “determinação distintiva” (2018, p. 95) daquilo que venha a ser objeto desses saberes. Importa mais o “conhecimento-em-comum” (Garfinkel, 2018) do que está sendo discutido em dado contexto. Cabe ao sujeito interpretar cada caso: é possível, aliás, haver juízos distintos sobre o mesmo objeto, alteradas outras circunstâncias contextuais.

A comida fala? Que assunto você tem com ela?

Por ter pesquisado comida árabe, fiquei responsável por auxiliar na mesa de comes e bebes do evento de inauguração da sede do Instituto Brasil-Palestina em Brasília, realizado na sede da Sociedade Palestina do Distrito Federal. Políticos, diplomatas, professores, estudantes e integrantes da *Sanaúd* estavam presentes. Tive uma experiência curiosa como voluntário nessa função. Numa mesa cheia de exemplares típicos de comida árabe – quibe, esfirra, faláfel, *homus* com pão sírio – dois representantes da embaixada do Irã me perguntaram sobre o “pão de metro”, único “intruso” no cardápio do evento. Perguntaram-me em inglês se aquele longo sanduíche era *halal*²⁴, isto é, próprio para o consumo de muçulmanos. Mostrei que o pão continha presunto e que eu não sabia se era ou não de porco; eles ficaram frustrados. Um deles suspirou: “Quibe de novo...”.

Logo depois, uma antiga colega de curso me abordou para perguntar se havia ali algo “vegano”. Indiquei o faláfel. Uma criança, envergonhada, me perguntou: “tio, esse salgado é de quê?”. Respondi que se tratava de uma esfirra como as que ela conhecia, só que fechada. Ela saiu correndo com uma esfirra na boca e outras duas nas mãos. Outros colegas da universidade e de meu grupo de estudos me pediram indicações do que havia de “mais árabe” para aproveitar no lanche gratuito. Por fim, ao perceber que sobravam as torradas de pão sírio e os potinhos de *homus*, passei a apresentá-los aos mais indecisos como “torrada e patê de grão de bico”. Só assim os convidados deram atenção para os potinhos com uma pasta bege que sobravam no canto da mesa.

Conto essa anedota para ilustrar o princípio que orienta meu entendimento desta categoria: a comida não é uma “tábula rasa” na qual se inscreve um significado unidirecional²⁵. Trata-se de um acidente com o qual é possível interagir de diversas maneiras. Não basta que a comida seja feita para falar “de” alguma coisa: é preciso considerar que assunto as demais pessoas têm com a comida. Em eventos como esse, a comida árabe não existe como transmissora direta de uma mensagem sobre a causa palestina. Sua presença nesse cenário produz efeitos outros, múltiplos; ela pode remeter à hospitalidade, ao pertencimento, à memória, à política, aocompanheirismo²⁶. É um elemento multifacetado, capaz de despertar memórias afetivas e promover a convivência entre públicos diversos, desde diplomatas e acadêmicos até estudantes, crianças e familiares dos presentes. Em tais contextos, a comida pode ser tanto um marcador cultural, evocando a identidade e as raízes palestinas, como uma forma de acolhimento, facilitando a aproximação e a troca de experiências. Assim, ocorre uma experiência coletiva que, ao mesmo tempo, posiciona politicamente a identidade dos promotores do evento e dialoga com a convivialidade amistosa, hospitaleira do ato de compartilhar uma refeição com o Outro.

No contexto da formação de um grupo como a *Sanaúd*, por sua vez, a comida pode fazer parte de um modo de compilar o coletivo. “Modos de compilar” são, para Carvalho (2020, p. 87), “formas de articular

²⁴ Comida *halal* são alimentos preparados segundo normas dietéticas do islamismo, que proíbem, por exemplo, o consumo de carne de porco. Existem organizações certificadoras que prescrevem e fiscalizam métodos específicos de produção e abate dos animais, numa complexa cadeia de produção global de alimentos em que o Brasil tem participação relevante. Sobre o tema, ver Husseini de Araújo (2019).

²⁵ Embora seja tratada por parte da literatura como signo de uma gramática (Montanari, 2008; Woortman, 2013), discordo da imagem da comida “como linguagem” porque tal metáfora impõe um conteúdo específico a um objeto que se revela, em meu campo, polissêmico. Sua presença nas cenas do cotidiano permitem a construção de associações múltiplas com vários atores, de acordo com as relações com eles estabelecidas.

²⁶ Companheiro, etimologicamente, é “aquele com quem se divide o pão”.

elementos heterogêneos que são produzidos e reproduzidos pelos atores coletivos em busca de efeitos políticos". Se entendemos que "reacender a chama" e "conhecer as raízes" são efeitos políticos, podemos ver como a iniciativa de disputar a comida, entre outros elementos culturais constitutivos de identidades palestinas, posicionam os interlocutores como partícipes da construção do que é "um palestino" – sendo a "comida árabe" um desses elementos heterogêneos (Rosa, Penna & Carvalho, 2021) compilados nessa elaboração²⁷.

As acepções e os usos da "comida árabe" são essencialmente contextuais. Este artigo não busca estabelecer um padrão ou definir uma "comida árabe autêntica", mas compreender o significado atribuído ao ato de preparar e consumir esses alimentos no cotidiano dos integrantes da Juventude *Sanaúd*. Embora questões de autenticidade possam ter sua relevância em outros debates, elas estão fora do escopo desta análise, que se concentra em como a comida pode demarcar memória, pertencimento e identidade, conforme as experiências e trajetórias individuais e coletivas dos entrevistados.

Sobre o “ambiente família”: conforto, desconforto, expectativas discrepantes e o “peso” de estar em família

Nesta seção, discutirei a parte dos relatos que faz referência a espaços de convívio marcados pela presença de comida árabe e definidos como espaços de referência para a composição da identidade palestina. Três principais momentos nos quais a comida árabe pode agregar pessoas se destacam nos relatos: nas refeições diárias compartilhadas em família; na "comida de fim de semana", que motiva a reunião da família e dos amigos de mesma ascendência; e em festas que marcam eventos especiais (aniversário, casamentos etc.) e cerimônias religiosas. O "ambiente família" representa um lugar onde é possível e seguro ser palestino em conjunto com amigos e familiares palestinos, entre outros elementos importantes. O "ambiente família" é carregado de ambivalências e pode tanto agregar quanto afastar as pessoas, como veremos a seguir.

Comida e identidades(s)

(...) dentro da minha casa, a comida nos une. Então a comida árabe, pra mim, ela significa muito mais que um almoço de domingo. Ela é o que mata a minha saudade, quando eu estou com saudade dos momentos que eu vivi na Palestina, é o que une a família, é o cheiro do almoço de domingo, é o cheiro do chá da noite que eu tomo antes de dormir (Mariam, 2021).

Geralmente a gente pede comida porque, assim, minha mãe faz, mas é muito raro. É geralmente numa ocasião especial, daí ela faz um prato ou outro, mas, assim, como somos apenas descendentes, eu sou neta, então... (...) no dia do aniversário do meu avô, por exemplo. Ele já não está entre nós [pausa emocionalmente carregada], porém todo ano a gente sempre lembra do dia do aniversário em homenagem a ele. A gente comemora, todo ano, o que ele representou pra nós. É uma forma de dar essa representação comendo comida árabe que é o que ele gostava muito (Bassima, 2021).

²⁷ Nasser (2024a; 2024b) organizou dois dossiês sobre a alimentação como resistência cultural palestina. Para um resumo da discussão contemporânea do campo, ver Nasser (2024c).

Bassima foi criada em uma grande cidade do Brasil. Seu pai e seu avô, os únicos palestinos que ela conhecia, falavam pouco sobre a Palestina, pois isso “não era assunto para crianças”. Bassima nunca se sentiu parte de uma comunidade palestina. A única ocasião em que a origem palestina de sua família se fazia perceber era no aniversário de seu avô. Ele fazia questão de comer comida árabe durante as comemorações. Desde a morte dele, Bassima celebra sua memória repetindo as refeições árabes favoritas de seu avô, todos os anos, com sua família.

Mariam foi criada na mesma cidade que Bassima, dentro de uma comunidade palestina local estabelecida pelo avô dela, que migrou para a cidade junto com amigos palestinos na década de 1960²⁸. Hoje, os filhos e netos deles se reúnem regularmente – em festas onde só se come comida árabe – e se relacionam como uma “grande família”. Mariam sempre soube que era descendente de palestinos, mas não se via como palestina até se engajar com a *Sanaúd*.

Bassima e Mariam se conheceram em 2019, no encontro nacional de palestinos que reestabeleceu a Juventude *Sanaúd*. O grupo de jovens palestinos foi fundamental para que ambas passassem a se enxergar, nas palavras de Mariam, “não como uma brasileira descendente de palestinos, mas como palestina nascida no Brasil”.

Mariam já havia estado na Palestina em mais de uma ocasião quando conversamos. Bassima, antes de integrar a *Sanaúd*, tinha em seu pai e avô os únicos palestinos que conhecia. Mariam disse se emocionar sempre que seus parentes traziam azeite e folhas de uva de “lá” para cozinhar refeições que comeriam juntos; segundo ela, essa comida a fazia se sentir retornando para “lá”. Bassima relatou se emocionar quando encomendou comida árabe de um restaurante de self-service próximo de sua casa para celebrar o aniversário de seu avô, já falecido. As circunstâncias em que a comida faz diferença apresentam dimensões afetivas, familiares, ligadas à memória.

A presença da comida árabe é necessária para que esses eventos ocorram como tal. O “almoço de domingo” reúne a família, mas é a copresença da família e da comida que cria o “ambiente família”. A comida, que evoca memórias e afetos; que pode ser feita em conjunto; que pode ser feita, como fez Nur em um almoço de domingo, seguindo a receita de sua avó “de lá”. Essa é a comida árabe que, em contexto, participa da constituição da identidade palestina do sujeito em seu cotidiano. Um espaço que oferece segurança, conforto, pertencimento; que oferece a oportunidade da experiência de um sentido comum do que é ser palestino.

Estar na cozinha, para as interlocutoras de minha pesquisa, é habitar o cenário de memórias importantes com familiares, de momentos de aprendizado sobre as raízes dos seus. Também é, não obstante, fonte de grande insatisfação com a divisão desigual de obrigações entre homens e mulheres, principalmente nos contextos mais corriqueiros de seus cotidianos.

Um dos lugares mais importantes nos quais se pode estabelecer um “ambiente família” é a cozinha. Nur, por exemplo, rememorou com carinho o tempo que passou com avó e tias, ajudando na cozinha e conversando sobre a vida. Quando criança, Nur morou por um período na Jordânia, quando se aproximou de familiares que já não vê há alguns anos. As lembranças dos momentos que Nur passou com sua avó e familiares na cozinha não existem sem a comida árabe; por sua vez, essa associação faz “comida árabe” ser inseparável daquilo que elas preparavam naquela cozinha naquele dia. Mas não é apenas a presença de comida que faz com que essas associações aconteçam.

28 As famílias de Mariam, Mahmud e Samia são parte da mesma comunidade palestina local, que conta hoje com algumas centenas de pessoas. Bassima não tinha contato com essa comunidade até 2019.

Considerando as relações familiares dos entrevistados, é importante destacar como elas se relacionam com espaços diversos para constituir o “ambiente família” dentro do qual os interlocutores cresceram. Esse ambiente é um ambiente de afeto, que os/as protege do nem sempre favorável julgamento dos “outros”²⁹ durante seus anos de formação. Também esse laço é lido como em parte involuntário e envolve assimetrias de poder. Isso afeta principalmente os mais jovens. Este é um ambiente “normativo” (Butler, 2020, p. 48) dentro do qual se produz o “bom palestino”.

Mesmo que criem estratégias para modular a apresentação de si de acordo com o ambiente, nem tudo é contornável. Mahmud, por exemplo, sofre com constantes atritos com seus familiares por conta de tatuagens, consumo de álcool e outros comportamentos considerados reprováveis para um palestino. Seus familiares por vezes o acusam de *barazilyi*, brasileiro, por conta de tais comportamentos; o mesmo Mahmud que é acusado por defensores de Israel de não ser palestino o suficiente sofre críticas e questionamentos de seus parentes mais velhos por conta de condutas que eles consideram moralmente reprováveis.

Herzfeld (2016) descreve essas situações (des)agregadoras com o conceito de “intimidade cultural”. Referindo-se à dimensão do convívio social dentro de determinada comunidade, a “intimidade cultural” é o contexto em que a vida é vivida, por trás das regras gerais – nem sempre seguidas na prática – e dos estereótipos (2016, p. 9). A distância entre a prescrição coletiva e a aplicação individual destas prescrições, é o que Herzfeld denomina “poética social” (2016, p. 2). Apresentar a si e, ao mesmo tempo, a toda uma comunidade: eis a difícil tarefa dos jovens palestinos. Se não bastasse isso, ainda precisam lidar com as expectativas, muitas vezes conflitantes, de palestinos e de não palestinos.

Exige-se do ator que participa de um grupo que ele corresponda a um conjunto de expectativas pré-vias que garantam a integridade – ou pelo menos a aparência de integridade – do grupo. Essa relação de confiança pode se tornar uma relação de poder entre os integrantes (Goffman, 2014, p. 104, 111). O ator que participa de mais de um grupo precisa manter um comportamento que concilie ambas as pertenças. Nas reuniões familiares, tatuagens, álcool, namoro ou determinados tipos de roupa são o suficiente para tensionar relações. O indivíduo precisa satisfazer a alinhamentos “endógenos” e “exógenos” (Goffman, 2008, p. 123, 126) simultaneamente – tentando se adequar às expectativas de palestinos e aos não palestinos.

A comida árabe é um dos elementos que suscita menos conflitos entre as duas demandas. Denominador comum, ela pode ser mobilizada em contextos que atendem às expectativas concorrentes tanto de colegas não palestinos quanto de familiares palestinos. Não se pode dizer o mesmo de outros elementos, que podem ser descritos tanto como fonte de sentimentos agradáveis como um “peso” por diferentes entrevistados. Dessas ambivalências – e do que fazem os interlocutores a respeito delas – trato a seguir.

As ambivalências da intimidade: o “peso” de estar em família

Dois momentos nos quais algumas das pessoas entrevistadas precisavam conciliar expectativas profundamente discrepantes estavam na diferença entre o convívio que tinham com os colegas não

²⁹ As pessoas que entrevistei foram crianças e adolescentes após o 11 de setembro de 2001. Todas foram submetidas, em seus anos de formação, a violenta xenofobia. Todos foram alvos de insultos relacionados a bombas e terrorismo. Seus nomes, fisionomia, pelos corporais, religião e vestimenta foram motivo de discriminação, estigmatizados no contexto da Guerra ao Terror.

palestinos no ambiente escolar, por exemplo, e nas reuniões familiares. Essas pessoas fazem um esforço constante para mostrar que são “assim como nós” para seus colegas – tentam provar que não são machistas, fundamentalistas religiosos ou terroristas por serem palestinas e palestinos. O “ambiente família” é um espaço de segurança contra esse tipo de preconceito, de pressão “exógena” (Goffman, 2008).

Como isso nem sempre funciona, foi comum interlocutoras relatarem que, enquanto frequentavam a escola, se depilavam com maior frequência que o normal, alisavam os cabelos e tentavam disfarçar com maquiagem ou outros recursos todos os traços que podiam as identificar como uma “mulher-bomba” aos olhos dos colegas. O “ambiente família”, nessas situações, proporciona um ambiente seguro, no qual o sujeito pode viver sem o olhar preconceituoso do outro.

O “peso” do gênero

Todos os interlocutores se referiram às mães como as principais responsáveis pela comida árabe que eles comiam. A relação das mulheres da família com a comida, especialmente da mãe, é muito importante tanto para compreender a relação de afeto estabelecida com e através da comida quanto para acessar o delicado tema da divisão do trabalho doméstico. A expectativa da capacidade de preparar a comida árabe recai, nos relatos, sobre mulheres, mesmo que estas não tenham ascendência árabe ou palestina. Não é uma questão de saber, mas das expectativas de gênero na divisão do trabalho doméstico.

As mães e avós da família de Bassima ensinam as esposas de seus filhos a cozinhar comida árabe para as incluir no grupo familiar. Mahmud não foi proibido de entrar na cozinha quando tentou aprender a cozinhar com as mulheres da família, mas foi sistematicamente escanteado durante a execução destas tarefas para que desistisse e buscassem fazer “coisas de homem”. O pai de Samia se recusava a cozinhar por ser “coisa de mulher”. Ela não descansou enquanto não o convenceu a ajudar a mãe nas tarefas domésticas: hoje, graças à sua insistência, o preparo de comida árabe é um momento que ela e seus pais dividem com prazer.

Junto à valorização de um saber lido como essencialmente feminino (Gvion, 2011), em que a mulher é fonte do jeito correto de fazer certas comidas, está a divisão entre sala e cozinha, “lugar de homem” e “lugar de mulher”. Isso foi um profundo incômodo para Latifah, que descreveu a presença de fatores da “cultura árabe”, à exceção da comida, como um “peso” em sua vida:

L: Ah, eu estou tão, assim, conectada com a culinária árabe, nunca falta aqui em casa que para mim é uma coisa muito comum então eu não vejo ela como uma coisa especial ou extraordinária que acontece de vez em quando. Então ela, para mim, é como se fosse um arroz e feijão nosso de cada dia, um pão francês que a gente compra no fim da tarde todo dia. Ela não tem tanto peso em relação a cultura árabe para mim. Na verdade, o que pesa mais a cultura árabe é outras áreas, assim, da cultura mesmo, da religião... Pesa bastante na minha vida que eu sinto mais dificuldade em me adaptar. Agora culinária árabe eu me adaptei bastante, porque está comigo desde que eu nasci, então...

C: e quais são essas coisas que pesam mais?

L: Ah, acho que as pressões, sabe, as proibições que a cultura árabe causa. É difícil de se adaptar quando a gente está no Brasil e tem sonhos e vontades... Isso pesa bastante na minha vida. É uma coisa que até hoje eu não me adaptei.

C: Mas assim, que tipo de restrições?

L: Ah, roupas que a gente usa, sair de casa para por exemplo construir uma carreira, simplesmente sair de casa para descobrir a vida não pode porque tem que construir uma família, tem que estar casada, senão estraga o nome da família, por exemplo (Latifah, 2020).

Latifah se afastou da cozinha para buscar independência financeira³⁰. Os pais de Latifah têm um restaurante de comida árabe, do qual ela quis distância para poder “viver a própria vida”. Latifah não tem nenhum problema com o ato de cozinhar em si. Ela relatou não ter interesse especial em preparar comida árabe e, principalmente, em seguir no restaurante de comida árabe da família. Ela gosta de cozinhar, mas prefere “inventar na cozinha” em vez de seguir receitas. Latifah foi a única entrevistada que não demonstrou nenhum interesse especial na comida árabe. Mesmo assim, a relação com a comida árabe do restaurante dos pais foi um dos pontos de referência em torno dos quais ela articulou sua rejeição dos papéis sociais que sua família esperava dela³¹.

O cotidiano importa porque dá espaço para que se observe relações múltiplas, ambivalentes, e os principais “pontos de referência” que estes jovens têm de suas identidades como palestinos³² (Blachnicka-Ciacek, 2018). Estes “pontos de referência” podem ser encarados de maneira positiva ou negativa, mas não são indiferentes. Bassima buscou aprender a cozinhar para aprender mais sobre suas “raízes”. Nur tem na cozinha seu principal elo com a parte de sua família que vive na Jordânia. Samia, antes de convencer seu pai a mudar de ideia sobre a cozinha como lugar de mulher, evitava aprender a fazer qualquer comida, mesmo a mais simples, por não querer replicar papéis de gênero. A diversidade das respostas sobre comida árabe denota, portanto, a diversidade das possibilidades de existência de palestinos em diáspora e a relevância da comida como um dos pontos de referência para a constituição de uma identidade palestina no Brasil.

O desconforto pode vir também do “ambiente família” e de suas pressões por alinhamento endógeno³³ (Goffman, 2008). A divisão de gênero do trabalho doméstico supracitada é um exemplo disso. A *Sanaúd* foi e é uma organização composta por pessoas contrárias a todas as formas de injustiça. A luta contra a discriminação exógena se soma à disputa dos critérios de alinhamento endógenos. Por mais que alguns dos entrevistados, como Nur e Mahmud, expressem profunda discordância em relação à lógica na qual os homens tomam chá na sala e as mulheres ficam na cozinha, esses sujeitos precisam se adequar ao ordenamento dos corpos no espaço quando estão no “ambiente família”. Tudo que há de bom e reconfortante no “ambiente família” coexiste com este ou outros desconfortos. Quase todos os

30 No caso de Latifah, independência financeira em relação aos pais. Já Samia relatou certo receio de aprender a cozinhar por medo acabar se tornando uma mulher destinada a casar e ser dona de casa. No momento da entrevista, esse medo já era algo superado e ela estava se reaproximando da cozinha.

31 Após a entrevista, Latifah saiu da casa dos pais, passou em um concurso e vive em uma cidade próxima. Mantém relação com a família, que visita com frequência, mas não trabalha mais no restaurante, não casou e nem adotou o código de vestimenta que seu pai esperava.

32 Blachnicka-Ciacek (2018) etnografa a relação da segunda geração de palestinos na Polônia e no Reino Unido com a Palestina. Embora ocorra transmissão intergeracional de identidade, os vínculos com a terra ancestral também são moldados por pontos de referência, como a violência contra palestinos, que transcendem raízes pessoais em uma busca coletiva por justiça. Entendo a comida, entre outros elementos em disputa para a resistência cultural (Nasser, 2024c) dos palestinos, como ponto de referência.

33 Isso não significa que eles se considerem especialmente oprimidos. Cada um possui contexto familiar específico, com aceitação de sua atuação e valores políticos variável. Apenas Latifah relacionou tais questões com a “cultura árabe” diretamente: ela, cuja família é a mais engajada no movimento palestino entre os entrevistados. Mahmud fez essa associação indiretamente, ao dizer que os familiares o criticavam por questões de costumes chamando-o de “brasileiro”, oposto ao palestino moral, superior.

integrantes da *Sanaúd* com quem tive contato foram ou são engajados politicamente em movimentos sociais diversos. O posicionamento dos interlocutores por vezes é fonte de conflito com familiares³⁴.

O “peso” da religião

Outro caso que ilustra as ambivalências da intimidade é a questão da religião. Dois interlocutores falaram mais diretamente do tema. A primeira, hoje residente na América do Norte, se descreve como muçulmana praticante. Seu nome é Hinan e ela listou com muito carinho as comidas que sua mãe costuma preparar nas datas religiosas, especificamente os doces que comem na quebra do jejum do Ramadã. A cada passo do processo, ela destacava como a companhia de suas irmãs e mãe foi importante para que ela passasse pela experiência de mudar, mais de uma vez, de cidade, estado e país. Ela relatou as motivações religiosas de cada alimento consumido na quebra do jejum e a importância do momento em que ele é consumido em família³⁵. Logo depois, relatou com descontração pedir constantemente à sua mãe que preparasse esses doces em outros dias, sem motivo além de gosto pessoal. E a mãe, que ama cozinhar, sempre o fez.

O segundo interlocutor, Mahmud, mencionou a quebra do jejum do Ramadã noutro contexto, enquanto reclamava de alguns parentes palestinos que o julgavam negativamente por ser uma pessoa que tem tatuagens, bebe álcool, entre outros comportamentos “de brasileiro”. Ali, como contraponto, ele afirmou “saber muito mais” da religião que os parentes muçulmanos que o criticaram. Esse conhecimento, listado indiretamente como algo que o legitima como palestino frente ao julgamento interno dos seus, o levou a falar do Ramadã e da quebra de jejum, o Eid. Embora não seja religioso, Mahmud lamentou o fim das comemorações do Eid na Mesquita de um bairro nobre da cidade. O Ramadã parecia ser um evento de maior interesse cultural que devocional para ele. Mahmud gostava de frequentar a mesquita na época de Eid: entre os motivos, mencionou a alta qualidade e variedade das comidas árabes oferecidas no evento. Segundo ele, a refeição era custeada pelas embaixadas de países de maioria muçulmana, que importavam ingredientes e traziam cozinheiros “de lá”. Mahmud considerava este momento a melhor oportunidade para consumir outra comida árabe que não a *maqluba*³⁶, almoço de seu cotidiano que ele simplesmente não suportava mais repetir.

Conversando sobre comida, conseguimos acessar temas desta delicadeza que, se abordados diretamente, seriam evitados. Assim, a comida ajuda a discutir outros temas, trazendo nuances para eles. Os integrantes da *Sanaúd* com quem conversei não fogem dos problemas relatados no plano familiar

34 Embora a questão palestina seja uma causa mais próxima esquerda no Brasil, isso não significa que todos os palestinos são engajados politicamente, muito menos que são todos progressistas. Seja na política partidária ou nas pautas de costumes (gênero, sexualidade, religião, entre outras), há diversidade e conflito de opiniões. Os pais de Mahmud e Mariam, por exemplo, são mais conservadores; os de Bassima e de outras interlocutoras não discutidas neste artigo são mais progressistas.

35 Ela falou das tâmaras, contou a história do porquê de seu consumo no Ramadã. Falou do Mah'moul, seu doce favorito e que a mãe costuma fazer apenas no natal. Falou da Harissa e de como sua mãe cozinha bem. Ela pretendia aproveitar a pandemia para aprender a cozinhar com a mãe.

36 *Maqluba* é um prato típico do Levante que consiste em camadas de arroz, legumes e carne (geralmente frango ou cordeiro), cozidos juntos na mesma panela e servidos “de cabeça para baixo”, revelando uma apresentação invertida e colorida. Embora não seja uma comida geralmente associada ao consumo cotidiano, Mahmud disse que sua mãe gostava muito de fazer essa receita. Na época da entrevista, ela estava fazendo esse prato quase semanalmente e, como ele rende muito, Mahmud passava a maior parte da semana seguinte comendo *maqluba*.

e, em alguns casos, mobilizaram a comida como fonte de transformação da realidade, ressignificando o espaço doméstico e construindo relações positivas em seu “ambiente família”.

Ou seja, a comida pode mais que ser mobilizada para atender às expectativas de colegas não palestinos e/ou de familiares palestinos: ela pode ser vetor de mudança, subvertendo ambas as expectativas. O caso de Samia é exemplo disso: a demanda por mudança em seu ambiente doméstico partiu dela, não dos demais. Ela não precisou romper com um alinhamento para se adequar ao outro. Não como contraponto, mas justamente porque a comida é apresentada como uma tradição de longa data (Herzfeld, 2005, p. 47), ela traz oportunidades únicas de transformação das relações sociais cotidianas.

Localizando palestina e palestinos: “aqui”, “lá” e formas de acessar o “lá” desde “aqui”, na diáspora.

As reuniões, em especial as que são descritas no “ambiente família” têm um poderoso efeito de fazer os jovens palestinos se sentirem como se estivessem “lá”. Nesta seção, parte das situações em que a “comida árabe” está presente para discutir o que os interlocutores chamam de “lá”, em contraste com “aqui”. Trato dos critérios mobilizados para tal organização dos espaços e das formas pelas quais é possível acessar o “lá” a partir “daqui”. Quando relevante, a comida árabe é relacionada como um ponto de referência para um sentimento de pertencimento à Palestina. Tanto como uma identidade quanto como um lugar ao qual se deseja retornar física ou metaforicamente, a Palestina é o alvo na busca das “raízes”.

Onde é “lá”?

No caso do Homus, tem que comprar o Tahini e ele não é muito acessível. Mas não é difícil, você acha **aqui** o Tahini. A folha de uva não é difícil porque apesar de **lá** [Palestina] ser um terreno mais para oliveiras, que dá azeitona, aí tem uns negócios da uva **lá** [parreiras], que eles gostam de plantar uva. Eles conseguem as folhinhas maiores [na Palestina], mas lá **na minha casa** tinha um pé de uva... Tem, na minha casa não, da minha avó. Ele tá meio “borocochô”, morrendo, só que não nascia uva. Justamente para o meu avô não depender de ninguém. Ele é um cara muito “eu não quero pegar folha dos outros não”. Aí ele foi e plantou um pé de uva. Ficou mais de 20 anos lá, 25. Está lá, tentando resistir. É bem da comunidade árabe **aqui**. É bem comum que eles plantem uva. Eu conheço um monte de palestino que tem pé de uva **aqui** para poder fazer essas comidas. Agora... Ah, só para concluir o raciocínio, a comida de **lá** é muito mais diferente. É mais forte o tempero, muito mais salgado. **Tem gosto de comida de lá**. É incrível isso. Parece que todas as comidas têm uma coisa que dá a essência delas. As comidas que são feitas na palestina. Não sei qual o estilo de preparo. Aí como eu já comi as duas, eu fico com a do Brasil. **Prefiro a comida árabe feita pelos meus parentes do que a que é feita pelo povo de lá. De verdade** (Entrevista com Mahmud, 2020. Grifos meus).

Todos os palestinos com quem conversei precisam lidar com a dificuldade de ser palestino sem poder residir na Palestina. A negação do direito ao território, o trauma da *Nakba*, é algo que afeta a todos. Todas as pessoas que entrevistei são filhas ou netas de pessoas que migraram para o Brasil após os anos 1960 – quando já havia ocorrido a *Nakba* (1948) e a *Naksa*, ou Guerra dos Seis Dias (1967).

Todos os interlocutores tem parentes de primeiro grau vivendo sob a ocupação israelense – mas apenas alguns tiveram a sorte de os conhecer. Essas circunstâncias afetam como cada um deles se relaciona com o espaço e com o sentimento de pertencimento a uma identidade que é vivida em diáspora.

O “lá”, descrito como fonte dos principais índices de algo a ser descrito propriamente palestino, se revela um lugar vago. Este lugar pode ser referenciado como “Líbano”, “Palestina”, “Arábia”, “Levante”. Pode também estar mais próximo, “quase lá”, como “São Paulo” ou “Foz do Iguaçu”, cidades descritas como mais próximas de “lá” por conta de sua maior população árabe e palestina e da maior disponibilidade de ingredientes, comidas e restaurantes árabes (Porto, 2021). Isso ocorre tanto entre aqueles que já estiveram “lá” quanto entre aqueles que não estiveram, mas traçam seu caminho até “lá” por meio das histórias de seus parentes e da comida.

Mariam e Nur são as que mais vezes estiveram “lá” entre as entrevistadas. Mariam lembra principalmente do alívio que sentiu ao chegar “lá”, apesar da violência que cerca a vida cotidiana dos palestinos na Cisjordânia. Não se sentir mais a única diferente, e sim mais uma entre tantos palestinos³⁷, foi um sentimento que Mariam comparou com todas as vezes que comeu alguma comida que a fazia se sentir “lá”.

Foi a partir dessa experiência que Mariam descreveu a importância por ela dada à chegada de ingredientes trazidos de “lá” para preparo e consumo no “ambiente família” – sejam trazidos diretamente através de amigos e familiares ou comprados em lojas especializadas em Foz do Iguaçu e São Paulo. Nur, por sua vez, compartilha mais receitas locais que ingredientes. Em constante contato através de redes sociais com sua família na Jordânia, Nur pediu receitas da avó para tentar fazer durante a pandemia. Com a ajuda de sua mãe, mais afiada no árabe, Nur compartilhou com sua família na Jordânia em tempo real, durante a pandemia, o passo a passo de seus sucessos e insucessos na cozinha.

As receitas preparadas em casa são consideradas como mais próximas de “lá” por aqueles interlocutores que estão acostumados a consumir a comida árabe “de casa”. Estas, referenciadas às práticas e costumes de seus parentes que vieram ou descendem de pessoas que vieram de “lá”, são descritas em oposição às comidas que estão mais facilmente disponíveis “aqui”, em restaurantes especializados.

A diferenciação está associada, nesses casos, tanto ao ambiente doméstico – o lugar mais apropriado para o preparo de comida árabe –, quanto à rejeição do restaurante como um lugar onde se produz uma comida árabe à altura da comida feita em casa. O restaurante está fora da experiência da comida árabe consumida e preparada entre os familiares³⁸. Esta experiência está referenciada à relação que o interlocutor e seus familiares estabelecem com um padrão de como as coisas devem ser feitas a partir do que é feito “lá” na Palestina ou em outros lugares de onde possa se originar a “comida árabe”. Além disso, o restaurante careceria de ingredientes, receitas e modos de preparo artesanais próprios da cozinha das mães e avós dos entrevistados.

Entre os demais, que até então não haviam estado “lá”, o conhecimento de “lá” dependia muito mais do estudo, das histórias contadas por familiares e, é claro, do acesso à comida árabe. Todos estudaram a história da luta Palestina em reuniões de formação da *Sanaúd*. Mahmud jamais esteve “lá”, mas sabia o modo apropriado

³⁷ Mariam descreveu como uma sensação de conforto, de pertencimento, de estar “entre os meus” a presença na Palestina. O alívio da constante consciência de saber que se é diferente e que os outros assim a percebem. Anos depois, uma amiga minha, mulher negra, descreveu a mesma sensação quando de sua mudança de Brasília para o Rio de Janeiro.

³⁸ Exceção feita a Bassima, cuja comida árabe vem principalmente de restaurantes, e Latifah, cuja família possui um restaurante de comida árabe.

de plantar parreiras para o consumo das folhas porque seu avô as cultivava “aqui” do mesmo modo que fizera “lá”. Samia tem interesse na moda palestina, além da comida. Bassima, mesmo morando na mesma cidade que Mahmud e Samia, se sente muito mais distante de “lá” porque não tem contato algum com sua família “de lá”.

Latifah jamais esteve sequer próxima de “lá”, mas viajava periodicamente para São Paulo para adquirir os melhores ingredientes para o restaurante de seus pais. Latifah mora numa pequena cidade do interior do Brasil. Ela é a filha única de pai e mãe nascidos na Palestina – os três são os únicos árabes que, segundo Latifah, moram naquele município e arredores. Ainda mais isolada de outros palestinos que Bassima antes de entrar na *Sanaúd*, Latifah relata se sentir deslocada entre os seus: participante da reunião da *Sanaúd* em Foz do Iguaçu, em 2019, Latifah relatou sentimentos conflitantes sobre o evento. Por um lado, gostou de viver pela primeira vez a experiência de conhecer gente palestina como ela e de sua mesma idade. Mas logo esse gosto se transformou em timidez. Segundo ela, ela está tão acostumada a viver entre os diferentes que se sente desconfortável entre seus iguais.

Apesar das relações distintas que cada um dos interlocutores tem com o lugar que identificam como “lá” ou mais próximo de “lá”, as categorias pelas quais todos eles descreveram a “comida árabe” tinham em “lá” um ponto de referência obrigatório – mesmo que, em alguns casos, essa referência não fosse vivida ou posta em prática em qualquer momento de seus cotidianos. Até mesmo Bassima, para quem a comida de self-service fazia acontecer o principal momento em que a comida árabe participava de sua identidade palestina, indicava um “lá” vago como referência.

“Aqui” e “lá” são categorias relacionais: só fazem sentido em relação a algo. O “aqui” e o “lá” de cada um dos atores é diferente: “aqui” não é só Brasil, mas as experiências, o “ambiente família” do sujeito. O “lá” também é contingente e diz respeito às formas pelas quais o sujeito o acessa. Família, memória, história, ingredientes, receitas. Essas localizações não estão em mapas nem são estáticas: elas mobilizam saberes que se aplicam caso a caso. “Lá” e “aqui” recebem definições sempre provisórias, adequadas à conversa em que ocorrem. Deste modo, quando fala em “lá”, a entrevistada não explica o que é “lá”, a não ser que eu insista; afinal, eu deveria saber do que ela está falando, ou pelo menos captar pelo contexto. Eis a *ad hocização* (Garfinkel, 2018) na prática.

Em oposição à localização nativa dos interlocutores, operam as “geografias imaginativas”: versões do “Oriente” que buscam não corresponder à realidade dos povos e lugares englobados pelo dito “Oriente”, mas definir fronteiras arbitrárias separando “nós” e “eles” (Said, 2007, p. 85, 91). É difícil viver no Brasil sem ser de alguma forma atingido por essas concepções. Este efeito é perceptível na descrição das pressões exógenas que afetam os entrevistados. Cada vez que são estigmatizados como terroristas, homem/mulher-bomba, esses sujeitos são feitos Outro, alguém que pertence ao “lá”, não “aqui”. “Lá” estão aqueles que são “terroristas como vocês”. Produz-se não apenas a exclusão do palestino que está “aqui”; por extensão, produz-se a vilanização daqueles que vivem “lá”. O palestino da diáspora precisa lidar cotidianamente com os efeitos do orientalismo.

Ser palestino na diáspora brasileira: a que palestina retornar?

A comida árabe não é apenas, portanto, um fator de diferenciação, marcando aqueles que a preparam e consomem de modo negativo como “não brasileiro”, mas algo que é partícipe de uma formulação positiva desse ser palestino. Uma formulação positiva do ser palestino fora da Palestina não se faz

apenas “lá”; pelo contrário, até mesmo pelas circunstâncias da Palestina, sob ocupação desde 1948, é “aqui” que se desenrola a vida desses palestinos. Aqui, na diáspora.

Primeiramente, não estamos falando de uma concepção de diáspora construída sobre noções estritas de tribo, tradição, recorrendo a uma ideia de “autenticidade” ou de um mito fundador (Hall, 2013, p. 32). Isso porque a noção de identidade cultural é necessariamente insuficiente em relação aos outros que a cercam: para além de seu “conteúdo positivo”, ela se constroi nos limites (Said, 2011, p. 103) que estabelece em relação a quem lhe é externa (Hall, 2013, p. 94–95).

Segundo Hall, não podemos tratar uma comunidade diaspórica como simples imitação da comunidade de origem (Hall, 2013, p. 38). Na experiência diaspórica, as comunidades se hibridizam e adquirem novas influências, dando origem a experiências complexas, identidades hifenizadas e outras multiplicidades. Além disso, no contexto da globalização, as culturas estão cada vez mais desterritorializadas; ainda há um “local” da cultura, mas este é cada vez menos nítido. (Hall, 2013, p. 40)

É aí que a “comida árabe” entra, como um fator que colabora para localizar a diáspora Palestina e a conectar à Palestina ocupada. Numa realidade multicultural, a reterritorialização das identidades não se dá apenas por laços familiares e relações com determinado território. É na diáspora, ao viver a vida noutro lugar coletivamente com outros que também vivem, que se torna diasporizado. Na mudança das relações entre as pessoas, derivada de se estar em um novo lugar e em relação com novas pessoas, que os palestinos que se mudaram para o Brasil³⁹ se tornam palestinos em diáspora (Hall, 2013, p. 77, 80).

Dois estigmas marcam a vida cotidiana dos interlocutores. O estigma de ser “outro” em relação àqueles com que convive no dia a dia, “brasileiros”; e o de não ser palestino o suficiente aos olhos daqueles que busquem deslegitimar sua reivindicação. A hibridez é um atributo por excelência da experiência diaspórica (Hall, 2013, p. 82, 92), parte do que faz possível aos interlocutores corresponder às expectativas concorrentes, como mencionado na seção sobre o “ambiente família”.

O processo de se fazer e ser feito palestino na diáspora é relacional. Tanto em relação aos “outros” não palestinos quanto em relação às relações com amigos e familiares palestinos. O “aqui” e o “lá” são postos em disputa. A comida árabe conecta os entrevistados com os seus, mas também é uma das poucas referências positivas que seus colegas não palestinos possuem de um “árabe” ou “palestino”.

Não basta a copresença para constituí-los como “árabes” ou “palestinos”. É na interação, segundo Butler (2020), que nos fazemos e somos feitos. E isso não ocorre sem esforço: para Butler, a vulnerabilidade de nossos corpos é um ponto central para este esforço de apresentação de si. Se é nas relações que nos fazemos uns aos outros, é incorreto elaborar uma descrição do “eu” separada do “nós”, por mais que muitas vezes isso seja exigido dos sujeitos (Butler, 2020, p. 45). Se nos fazemos nos laços que estabelecemos, essas relações são carregadas de significado.

Como, então, seria possível acessar o “lá” a partir daqui? Os jovens se esforçam para se tornar palestinos em diáspora no Brasil, apesar dos termos da geografia imaginativa vigente. Eles reagem: fazem eventos culturais; cozinham, leem, escrevem, se organizam e se juntam aos seus. Em oposição aos termos do orientalismo, que mantém e reforça a diferença fundamental entre “nós” e o “outro”, o palestino no Brasil cria seu próprio caminho: a multiplicidade da diáspora (Caramuru Teles, 2023). A

39 Sobre o tema, ver Caramuru Teles (2023).

tentativa de ser reconhecido como um palestino “de verdade” nos termos do orientalismo apenas fortalece a geografia imaginativa que nega a existência concreta de palestinos espalhados por todo o mundo.

Nesse sentido, abandonar essas categorias e compreender que é possível, sim, ser um palestino vivendo no Brasil ou em qualquer outro lugar, é um imprescindível efeito político gerado, entre outras coisas, pela comida árabe. É possível, “daqui”, não apenas “conhecer as raízes”, mas vivê-las cotidianamente. É possível “reacender a chama” porque ela nunca se apagou. A identidade de um povo não depende da pertinência, ou mesmo da existência de fronteiras. Ela é vivida cotidianamente.

Considerações finais

A comida árabe pode ser, como vimos, uma grande quantidade de coisas, participar de diversas conversas das maneiras mais variadas. Pode ser uma excelente forma de ganhar dinheiro ou de se aproximar de sua avó. Pode ser um símbolo importante para uma identidade ameaçada: o *kuffiyeh*, lenço tradicional palestino, faz em seu bordado referência às oliveiras e à pesca tradicionais do país. Pode também ser a face visível de tensões nas relações familiares e de conflitos geracionais num contexto em que é difícil falar das ambivalências do “ambiente família”. Tal ambiente pode ser tanto local de afeto e memória quanto de perpetuação de projetos de vida e de relações sociais nem sempre desejadas pelos jovens. A comida agencia memória, pertencimento, resistência⁴⁰ – mas estas são apenas parte das possibilidades que a comida comporta.

Os integrantes da Juventude *Sanaúd* entrevistados mobilizaram a comida árabe como parte de seu pertencimento à identidade palestina e, mesmo antes de qualquer atuação política, têm na comida árabe uma das poucas referências positivamente avaliadas tanto por seus familiares e amigos “palestinos” quanto por “brasileiros”. Ao mesmo tempo, suas identidades como palestinos criados no Brasil passam pelas múltiplas vivências desses pertencimentos.

Quando consideramos a variedade de formas pelas quais os interlocutores associam a comida árabe às suas relações com familiares com aquilo que os faz sentir palestinos e próximos à Palestina, percebemos como essa associação se faz reflexivamente (Schiocchet, 2015). A “comida árabe” é um ponto de referência para a identidade palestina de gerações e gerações de palestinos em diáspora. Na interação, um vai produzindo continuamente ao outro. É nas associações entre comida, familiares, memória, afetos, pertencimento e resistência que se constitui a rede de relações que seguem fazendo possível ser palestino em qualquer lugar – inclusive aqui.

Caio Fábio Sampaio Porto é Mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e doutorando em Sociologia na mesma instituição.

FINANCIAMENTO
Bolsista PROEX/CAPES.

40 Fiúza (2022) aborda a força criativa de um restaurante construído por palestinos em São Paulo, Al-Janiah.

REFERÊNCIAS

- Abufarha, N. (2010). Land of Symbols: Cactus, Poppies, Orange and Olive Trees in Palestine. In D. E. King (Ed.), *Middle Eastern Belongings* (pp. 85–110). Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315875859-5/land-symbols-nasser-abufarha>
- Blachnicka-Ciacek, D. (2018). Palestine as ‘a state of mind’: second-generation Polish and British Palestinians’ search for home and belonging. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(11), 1915–1931. <https://www.tandfonline.com/doi/citedby/10.1080/1369183X.2017.1369868> DOI: 10.1080/1369183X.2017.1369868
- Butler, J. (2020). *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Autêntica.
- Caramuru Teles, B. (2023) *La resistência palestina es mujer y está furiosa: palestinidade em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença: um olhar interseccional*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/247608>
- Carvalho, P. D. de. (2020). Além da forma-movimento: Compilações do Movimento dos Pequenos Agricultores. *Revista Brasileira de Sociologia*, 8(18), artigo 18. <https://doi.org/10.20336/rbs.551>
- Clemesha, A. (2018). Brasileiros na Palestina: Uma colaboração para romper a paralisia internacional. In Á. Vasconcelos, A. Clemesha, & F. D. S. Guimarães (Orgs.), *Brasil e Oriente Médio: O poder da sociedade civil* (pp. 73–93). Universidade de São Paulo. Instituto de Relações Internacionais. <https://doi.org/10.11606/9788569229032>
- Fanon, F. (2020). Racismo e Cultura. In F. Fanon, *Em defesa da revolução em África* (pp. 45–60). Edições Nova Cultura. <https://www.marxists.org/portugues/fanon/1969/defesa/03.htm>
- Fiuza, Ana Carolina. (2022). *Al Janiah: lugar de política é na cozinha: etnografia sobre migrações forçadas e refúgio na cidade de São Paulo*. Editora Dialética.
- Garfinkel, H. (2018). *Estudos de etnometodologia*. Vozes.
- Goffman, E. (2008). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada* (4. ed.). LTC.
- Goffman, E. (2014). *A representação do eu na vida cotidiana* (20. ed.). Vozes.
- Gvion, L. (2011). Cooking, Food, and Masculinity: Palestinian Men in Israeli Society: *Men and Masculinities*, 14(4), 408-429. <https://doi.org/10.1177/1097184X11411269>
- Hall, S. (2013). *Da diáspora: identidades e mediações culturais* (2. ed.). Editora UFMG.
- Hazin, H. M. (2016). *Imigrantes palestinos, identidades brasileiras: compreendendo a identidade*

palestina e as suas transformações [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco]. ATTENA. Repositório Digital da UFPE. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/22381>

Herzfeld, M. (2005). *Cultural Intimacy: Social Poetics and the Real Life of States, Societies, and Institutions*. Routledge. <https://www.routledge.com/Cultural-Intimacy-Social-Poetics-and-the-Real-Life-of-States-Societies/Herzfeld/p/book/9781138125759>

Herzfeld, M. (2016). Culinary Stereotypes: The Gustatory Politics of Gastro-Essentialism. In J. A. Klein & J. L. Watson (Eds.), *The Handbook of Food and Anthropology* (pp. 31–48). Bloomsbury Academic. ISBN: 978-1-350-00113-8

Husseini de Araújo, S. (2019). Assembling halal meat and poultry production in Brazil: Agents, practices, power and sites. *Geoforum*, 100, 220–228. <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0016718519300223>.

Juventude Sanaúd [@juventude_sanaud]. (2023, maio 6). *Culinária israelense? Quem leva casa leva cozinha* [Postagem]. <https://www.instagram.com/p/Cr6jaljgZwd/?igshid=MzRlODBiNWFIZA==>

Latour, B. (2005). *Reagregando o Social*. Editora UFBA.

Meneley, A. (2011). Blood, sweat and tears in a bottle of palestinian extra-virgin olive oil. *Food, Culture and Society*, 14(2), 275–292. Scopus. <https://doi.org/10.2752/175174411X12893984828872>

Montanari, M. (2008). *Comida como cultura*. Editora Senac São Paulo.

Munem, B. M., & Hamid, S. C. (2020). Diasporic Palestinian Communities in Brazil and Hierarchies of Belonging. *Revista Territórios e Fronteiras*, 13(2), 192–213. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosfronteiras/index.php/v03n02/article/view/1050>. DOI: 10.22228/rt-f.v13i2.1050

Nasser, C. D. (2024a). Discussing Food and Foodways: No Better Time Than the Present. *Jerusalem Quarterly*, 98, 6–11. <https://www.palestine-studies.org/sites/default/files/jq-articles/Discussing%20Food%20and%20Foodways%20-%20No%20Better%20Time%20Than%20the%20Present.pdf>

Nasser, C. D. (2024b). Food and the Transmission of Culture: Linking Past, Present, and Future. *Jerusalem Quarterly*, 99, 6–13. <https://www.palestine-studies.org/sites/default/files/jq-articles/Food%20and%20the%20Transmission%20of%20Culture%20-%20Linking%20Past%2C%20Present%2C%20and%20Future.pdf>

Nasser, C. D. (2024c). Palestinian Food: Commensality and Cultural Resistance. In C. D. Nasser, *Routledge Handbook on Palestine* (pp. 507–522). Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003031994-34/palestinian-food-christiane-dabdoub-nasser>

Oliveira, L. G. de. (2017). *A diáspora palestina no Brasil - a FEPAL: trajetórias, reivindicações e desdobramentos (2000 - 2012)* [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital USP. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-19022018-122355/pt-br.php>

Omar, H. (2021, maio 19). *Forjando uma nova existência: O Impacto Positivo da Diáspora Palestina em seus países anfitriões*. FEPAL. <https://fepal.com.br/opiniao/forjando-uma-nova-existencia-o-impacto-positivo-da-diaspora-palestina-em-seus-paises-anfitrioes/>

Pinto, P. G. H. D. R. (2016). Labirinto de Espelhos: Orientalismos, Imigração e Discursos sobre a Nação no Brasil/A Labyrinth of Mirrors: Orientalisms, Immigration and Discourses about the Nation in Brazil. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (21). <https://repositorio.uam.es/handle/10486/676915> DOI 10.15366/reim2016.21.004

Porto, C. F. S. (2021). *As mediações da comida árabe na vida cotidiana de membros de origem palestina do grupo Juventude Sanaúd* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília]. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/42020>

Rosa, M. C., Penna, C., & Carvalho, P. D. (2021). Heterogeneity and Instability: Theoretical Methodological Outcomes of Three Investigations on Land and Agrarian Movements and the State. *Agrarian South: Journal of Political Economy*, 10(3), 415–439. <https://doi.org/10.36950/agrarian-south/volume10/issue3/415-439>

Said, E. W. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.

Said, E. W. (2011). *Cultura e imperialismo*. Companhia de Bolso

Said, E. (2012). *A questão da Palestina*. Ed. UNESP.

Schiocchet, Leonardo (2015). Por uma Antropologia Assimétrica da Palestinidade. In L. Schiocchet (Org.). *Entre o Velho e o Novo Mundo. A Diáspora Palestina Desde o Oriente Médio à América Latina* (pp. 7–52). Chiado.

Shehadeh, H. (2024). Nourishing Resilience: The Palestinian Kitchen Table and the Healing of Generational Trauma. *Jerusalem Quarterly*, 98, 51–67. <https://www.palestine-studies.org/en/node/1656293>

Woortmann, E. F. (2013). A Comida como Linguagem. *Revista Habitus - Revista Do Instituto Goiano De Pré-História E Antropologia*, 11(1), 5–17. <https://doi.org/10.18224/hab.v11.1.2013.5-17>

COMIDA ÁRABE COMO IDENTIDADE CULTURAL E SEU PAPEL NA VIDA COTIDIANA DE JOVENS PALESTINOS NO BRASIL: O CASO DA JUVENTUDE SANAÚD

Resumo: Este artigo examina como jovens palestinos no Brasil informam, transformam e reafirmam suas identidades palestinas no desenrolar da vida cotidiana. Com foco nas experiências dos membros da Juventude *Sanaúd*, o estudo investiga a comida árabe como um ponto de referência proeminente da identidade palestina na diáspora. Por meio de trabalho de campo, observação participante e entrevistas semiestruturadas, discute-se como os jovens definem a comida árabe, sua influência nas relações familiares e sua conexão com a identidade palestina.

Palavras-chave: diáspora palestina; identidade; comida árabe; estudos alimentares.

ARAB FOOD AS CULTURAL IDENTITY AND ITS ROLE IN THE EVERYDAY LIVES OF PALESTINIAN YOUTH IN BRAZIL: THE CASE OF JUVENTUDE SANAÚD.

Abstract: This paper examines how young Palestinians in Brazil inform, transform and reaffirm their Palestinian identities through their daily lives. Focusing on the experiences of members of Juventude *Sanaúd*, a Palestinian youth association in Brazil, the study investigates Arab food as a prominent point of reference of Palestinian Identity among the diaspora. Through fieldwork, participant observation, and semi-structured interviews, it explores how the youth define Arab food, its influence on their family relationships, and its connection to their Palestinian identity.

Keywords: palestinian diaspora, identity, arab food, food studies.

LA COMIDA ÁRABE COMO IDENTIDAD CULTURAL Y SU PAPEL EN LA VIDA COTIDIANA DE LOS JÓVENES PALESTINOS EN BRASIL: EL CASO DE JUVENTUDE SANAÚD

Resumen: Este artículo examina cómo jóvenes palestinos en Brasil informan, transforman y reafirman sus identidades palestinas a través de la vida cotidiana. Centrándose en las experiencias de Juventude *Sanaúd*, grupo de jóvenes palestinos en Brasil, investigase la comida árabe como un punto de referencia para la identidad palestina en diáspora. Mediante trabajo de campo, observación participante y entrevistas semiestructuradas, se analiza cómo ellos definen la comida árabe, su influencia en las relaciones familiares y su conexión con la identidad palestina.

Palabras clave: diáspora palestina; identidad; comida árabe; estudios alimentarios.

SUBMETIDO: 30/06/2023

APROVADO: 25/04/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC