

A raiz, o sangue e o fruto: terra, família e memória entre famílias de refugiados palestinos da Síria

HELENA DE MORAIS MANFRINATO OTHMAN

Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, São Paulo - SP, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0002-4346-5540>

manfrinatoco@gmail.com

Introdução

A ocupação urbana¹ Leila Khaled surge no bairro da Liberdade, na cidade de São Paulo, criada pela iniciativa de um movimento de moradia chamado Terra Livre e um grupo pró-palestina chamado Mop@t, reunindo famílias brasileiras e famílias palestinas da Síria² sob o mesmo teto. Ela surge em um contexto de visibilidade do refúgio sírio³ no Brasil e no mundo: nos jornais, a divulgação da fotografia

1 Uma ocupação pode acontecer em prédio, terrenos ou até casas. Criada por meio de uma metodologia de ação política chamada “intervenção direta”, pretende criar acesso à moradia para pessoas de baixa renda, promovendo o acesso à cidade, a seus equipamentos públicos e empregos.

2 Na Jordânia, há em torno de 2,1 milhões registrados. Na Síria, são 560 mil refugiados palestinos reconhecidos, no Líbano 460 mil, na Cisjordânia mais de 37% da população (792 mil) é composta de refugiados, e, em Gaza, 75% (1 milhão e 300 mil), totalizando cinco milhões de pessoas refugiados (UNRWA, 2017). Dentre esses refugiados que vieram para o país, figuram algumas centenas de palestinos, sobretudo a partir de 2012, vindos dos campos de refugiados de Sbeinah, Danoun, Yarmouk, na Síria.

3 Em 2013, o governo Dilma Rousseff lançou a Resolução Normativa nº 17/2013 do CONARE que concedeu caráter humanitário para o visto de turismo para refugiados do conflito sírio. Em razão disso, o Brasil recebeu aproximadamente 4 mil refugiados, segundo dados do Ministério da Justiça e Segurança Pública. Esse fluxo se deu, principalmente entre 2013 e 2014, fluxo que irá rarear nos anos seguintes, devido à distância geográfica do Brasil e das parcas condições sociais e econômicas dos refugiados no país.

de Alan Kurdi, uma criança que morreu tentando atravessar o Mediterrâneo com sua família, provocou uma súbita consciência e comoção da tragédia humanitária síria.

Em minha tese de doutorado (Othman, 2022) descrevi este período de 2015 a 2017 e suas dinâmicas internas. Chamei-as de “socialidades do refúgio” e descrevi os enquadramentos e contextos que contribuíram para a formação de uma “economia moral do refúgio” que movimentou doações e ações solidárias no prédio. O conceito de socialidade é definido por Marilyn Strathern como uma “matriz relacional que constitui a vida das pessoas” (Strathern, 2014, p. 237). Essa “matriz relacional do refúgio” pode ser definida como as relações específicas nas quais os moradores refugiados – mas também não refugiados e movimentos – existiram na ocupação Leila Khaled nesse período. Essas seriam relações de troca fundamentalmente assimétricas, definidas não pela obrigação da reciprocidade, mas sim pela expressão obrigatória de gratidão e compaixão. Essas características mostraram-se problemáticas, sobretudo para as famílias palestinas, que reagiam criticamente às reificações vitimizantes projetadas sobre eles. Ao mesmo tempo, conformaram suas casas, relações de vizinhança e convivialidade entre si, bem como relações com suas diferenças e denominadores em comum com as famílias brasileiras.

Neste artigo, pretendo descrever parte das problematizações e como estas produzem, a um só tempo, uma significação situacional para sua experiência do refúgio no Brasil (recente) e na Síria (antiga) conectando passado, presente e um futuro coletivos. Com isso, eu almejo a um só tempo fornecer uma visão crítica para a produção de alteridades subalternizadas pelo humanitarismo (suas práticas, organizações, políticas) e pela violência colonial, e sua reação ao mesmo, a partir modos de vida construídos no refúgio, incluindo aí algumas formas de coletivização, como fazer *família*⁴.

A recusa da abjeção

Tão logo a ocupação formou suas redes de solidariedade e ampliou o interesse público, pude observar a emergência de “práticas objetificantes” (Asad, 1973) por meio das críticas dos meus interlocutores. As principais são as formas de vitimização dos refugiados promovidas por peças jornalísticas sobre a guerra da Síria e pelas formas de tratamento dos solidários (indivíduos organizados e não organizados)⁵. Esses enquadramentos reduzem o refugiado a uma vítima com certas atribuições, como a vulnerabilidade e carência, que, na definição de meus interlocutores, os tornam *fracos*, isto é, incapacitados. Em contraposição, meus interlocutores se descrevem como *fortes* diante da adversidade, uma qualidade do *sangue palestino*, que é acionada e modelada pela dura natureza da vida nos *campos* (de refugiados). Essa vivência não começou no Brasil, mas após a ocupação violenta de suas terras por milícias sionistas em 1948, que os lançou no exílio e apatridia para viver nos campos de refugiados palestinos⁶.

4 Os termos marcados em itálico são conceitos nativos dotados de significação particular e relevante para as elaborações aqui descritas.

5 Meu trabalho também enfocou a crítica sobre o discurso sobre o “palestino” (em particular, as formas de resistência secular dos anos 1970), ou mesmo do “militante” alimentados pelos sistemas ideológicos da esquerda.

6 Os 6 milhões refugiados palestinos estão distribuídos em campos de refugiados no Oriente Médio. São 58 campos reconhecidos pela UNRWA e outros 10 não oficiais que foram sendo transformados ao longo de décadas de existência. Os campos começaram aproveitando estruturas locais ou como acampamentos de barracas; com o passar do tempo, a su-

Na teorização sobre os enquadramentos de guerra de Judith Butler (2015) que articulou esta pesquisa, a autora se apropria de uma discussão de Deleuze (2017) sobre a noção de corpo espinosiana para pensá-lo em suas capacidades de afetação, tanto para sofrer (afecção passiva), quanto para agir (afecção ativa). Do mesmo modo que o corpo é ligado e “feito” pelas potências produtivas do desejo, pode ser “desfeito” a partir de dependências e proximidades não desejadas. A partir de vários exemplos, Butler desloca essa reflexão ao mostrar que a dor também pode ser produtiva, e conferir capacidade para a ação. Essa ideia parece ser fecunda para pensar a *força do sangue palestino*, cujas qualidades conferem uma capacidade para a ação diante do sofrimento produzido pela vida no refúgio.

Nessas elaborações, o *sangue palestino* aparece como um conjunto de ideias e metáforas de nutrição, morte e nascimento, particularmente no âmbito da formação da *família e criação* dos filhos no exílio. A *força do sangue* é acionada por meio da transmissão da memória da relação com a terra originária, marcando o lugar de onde vieram e para onde devem convergir, e pela vivência coletiva no refúgio, que envolve suportar o sofrimento e ser resiliente.

Estudos palestinos: temáticas afins

No âmbito dos estudos palestinos, em particular, dos refugiados palestinos, os temas da memória coletiva e da “resistência política” estão presentes, por vezes relacionadas, mas nem sempre. Citaremos a seguir alguns exemplos. Nestes estudos, a memória é descrita como as narrativas dos mais velhos sobre as cidades e vilas, mas também expressa em eventos públicos e manifestações políticas em datas comemorativas. Também está presente nos registros e materialidades do passado, como fotografias, escrituras dos imóveis e das terras que possuíam na Palestina, chaves das suas antigas casas, entre outras. O tema da “resistência”, por sua vez, é importante nos campos de refugiados, não raro descrito como *Al-ṣumud* (firmeza ou bravura diante da adversidade), uma noção que descreve os palestinos que ficaram em suas terras durante a ocupação e resistiram às forças sionistas, e os refugiados que vivem no exílio e reivindicam o Direito de Retorno (Allan, 2014).

Leonardo Schiocchet (2011) trata do tema ao analisar relatos de palestinos da Síria, Líbano, Iraque, Síria e Jordânia, apresentando *ṣumud* enquanto um atributo islâmico que articula noções de tempo e pertencimento social. O conceito está articulado à identidade, à organização social e ao nacionalismo, temas que aparecem vinculados e ritualizados no cotidiano dos campos de refugiados. Esse autor chama de “palestinidade” a tradição heterogênea e heterodoxa que liga todos os palestinos (na diáspora ou refúgio) a eventos históricos críticos, como a *Nakba*, e que, nos campos, é vivida através do sofrimento, resistência e também a revolta armada.

Por outro lado, trabalhos como Khalili (2007) compreendem os heróis vigorosos da época da Resistência Armada Palestina no Líbano como em tudo opostos aos “mártires” de hoje e ao extensivo tema do sofrimento memorializado e vivido. Allan (2014) e Barbosa (2013) mostram, por outro lado, que nem só de memória vivem as novas gerações palestinas em Chatila, no Líbano.

perlotação tornou-se recorrente e como não é permitido expandir horizontalmente, os campos tem crescido verticalmente (Feldman, 2015).

Diana Allan (2014) realizou seu campo em Chatila, campo de refugiados no Líbano, e afirmou que, para além da *doxa* nacionalista palestina, observou que as duras condições de vida no campo de refugiados criaram outras formas de resistência que ela chama de “pragmáticas”. A autora questiona as ideias “perseverança e resistência” da ortodoxia nacionalista, preferindo pensar em termos de “resistência tática”, onde as dimensões existenciais e econômicas de sua “luta” viriam em primeiro lugar (Allan, 2014). A autora opõe as dimensões ideológicas às dimensões materiais em face das desilusões políticas pós-Acordos de Oslo e do completo desmantelamento da estrutura da Organização para Libertação da Palestina (OLP) no país, seguida das duras privações das últimas décadas. Não se exclui daí a importância da memória como uma primeira forma de resistência, onde os campos seriam apresentados como “comunidades mnemônicas” mantidas juntas pela memória das vilas e cidades de onde foram expulsas por Israel. Mas outros aspectos prementes, como as condições materiais da vida nos campos que impuseram transformações na identidade/pertencimento palestinos desenvolvidas em 70 anos de exílio também são importantes e devem ser analisados.

Barbosa (2013), por sua vez, privilegia a perspectiva de gênero e geração para analisar o problema da resistência ou agência em um contexto de refúgio, sobretudo entre os *shabab*, jovens rapazes em relação à geração anterior de guerrilheiros dos anos 1980. O autor argumenta que a realidade política e econômica dessa nova geração – economicamente abatida e sem a perspectiva da revolução político-militar da geração de guerrilheiros –, os coloca numa posição de “falta de poder”, ou, para traduzir para uma metáfora de gênero, emasculados. Ao invés disso, o autor problematiza o próprio conceito de gênero e a busca pelo poder que implica a análise realizada a partir de ambientes anti estado (2015), como é o caso desse campo nos dias atuais.

Já o trabalho de Ilana Feldman (2015) demonstra, a partir de sua etnografia na Faixa de Gaza os usos políticos dos aparatos humanitaristas como plataforma de viabilização de suas narrativas. Ao mesmo tempo, sua etnografia põe em questão a bem estabelecida afirmação de que os regimes humanitários recusam a política (Malkki, 1996), limitando-se a solidariedade assistencial.

Entre os trabalhos brasileiros, temos Jardim (2012), Espínola (2005), Peters (2006), Hamid (2012) e Caramuru Teles (2022), nos quais há uma preocupação em analisar os aspectos identitários, a memória, os rituais e o nacionalismos (Baeza, 2010) dos palestinos. Hamid compara esses trabalhos com os resultados de sua própria etnografia para mostrar que os refugiados palestinos do Iraque⁷ são um ponto de inflexão tanto no plano das comunidades árabes quanto no plano da classificação nacional migratória. Os imigrantes palestinos que vieram a partir de processos resultados da criação do Estado de Israel e da Guerra dos Seis Dias não foram classificados como refugiados (algo que só passará a valer para não-europeus a partir de 1989), ainda que muitos palestinos se auto identificassem como refugiados mesmo gozando do status de imigrantes “permanentes”, reivindicando para si uma experiência coletiva de desterro em comum⁸ (Hamid, 2012; Schiocchet, 2015). Ao mesmo tempo, em comunidades grandes e prósperas como no Chile, houve certa polêmica em torno do reassentamento e

⁷ Esses palestinos viveram por cinco anos no campo de refugiados Ruweshid, localizado em meio ao deserto, na fronteira entre a Jordânia e o Iraque, de onde fugiram da perseguição à população sunita após a queda de Saddam Hussein. Aos poucos, foram sendo reassentados em países da Europa e Américas, sendo o Brasil o último país a recebê-los. Em 2007, vieram pouco mais de 100 refugiados palestinos para o Brasil.

⁸ Perda de terras, casas, familiares, amigos, a impossibilidade de voltar à Palestina para visitar, entre outras experiências que compõem a perda de um país e o refúgio.

também um esforço para se diferenciarem-se como exilados ao invés de refugiados, categoria que remete à “pobreza” (Caramuru Teles & Manfrinato, 2020). No Brasil, conflitos entre refugiados e organizações humanitárias e agências do Estado provocaram reações por parte da comunidade, chamando-os de “incivilizados”, o contrário de si mesmos, imigrantes bem-ajustados (Hamid, 2012, p. 242).

Se tomarmos como exemplo a experiência dos 117 palestinos do Iraque reassentados no Brasil no ano de 2008, podemos perceber uma série de contrastes e similaridades com a experiência atual dos palestinos da Síria. Como enfatizam autores como Hamid (2012) e Schiocchet (2017), a lógica humanitária prevaleceu na avaliação, no tratamento e no modelo de integração dessa população. Segundo essa lógica, esses refugiados teriam sido “rejeitados por todos”, sendo o Brasil o único a lhes abrir os braços multiculturais, salvando-os da horrível condição do campo na fronteira com a Jordânia.

Ainda que não seja meu objetivo aqui fazer um balanço exaustivo dessa literatura, podemos observar a recorrência dos temas da “memória”, do “sofrimento”, da “luta” e “resistência” que tangenciam as etnografias sobre os campos de refugiados palestinos. A minha intenção é trazer os aspectos da memória e *sangue* conectados às condições existenciais dos *campos* e do exílio, que formam a complexa experiência do refúgio palestino. Assim, a noção de *força* não aparece apenas associada aos atos heroicos ou à *doxa* nacionalista, mas à própria reprodução da vida nos *campos* através da *família* com uma qualidade do *sangue* que confere capacidade de ação (afecção ativa).

Minha intenção aqui é conectar as dimensões que importam mais para os meus interlocutores quando se veem percebidos como *refugiados* a partir de certos enquadramentos. Ao mesmo tempo, veremos que as noções de *sangue* conectadas à memória palestina, família e criação conferem inteligibilidade às formas de organização que se observaram na ocupação, baseada em vicinalidade, e aspectos ligados à convivência, como comensalidade, circulação entre casas, entre outros.

“Uma cobra não dá o bote duas vezes”

No período de maior interesse público sobre a ocupação, em finais de 2015 e parte de 2016, muitos jornalistas foram ao prédio para entrevistar famílias árabes. Isso se deu por duas razões: a primeira é que a pauta do refúgio estava em alta (embora a guerra perdurasse desde 2011), e a segunda, que a ocupação intercultural se tornou, por si só, um fato interessante para se noticiar. De início, os movimentos receberam bem esse interesse, já que a publicidade forneceu maior exposição, e, portanto, maior segurança contra reintegrações de posse e outros ataques. As famílias se mostraram abertas a conversar com os jornalistas, pelo menos no período descrito. Ambas as posições se modificaram com o tempo diante da crescente demanda, abordagem predatória e, sobretudo, seletiva, já que ignorava as famílias brasileiras do prédio. Quando instados a responder perguntas de jornalistas, a “de onde você veio?” que abria as entrevistas, meus interlocutores⁹ forneciam respostas “complicadas” para as pautas da imprensa local.

⁹ Nesta pesquisa meus principais interlocutores foram homens entre as idades de 18 a 40 anos. Entre 2015 e 2016, a ocupação tinha mais homens que mulheres pois estes migraram antes para se estabelecerem antes de trazer o restante da família. Também poucos falavam português e nossa comunicação era condicionada à disponibilidade de tradutores. Por outro lado, eu circulava pelos espaços de trabalho e militância, onde eles próprios circulavam. Realizei uma reflexão metodológica sobre esse assunto na minha tese (Manfrinato, 2022).

Você tem que explicar pra quem pergunta, mesmo se a pessoa demorar pra entender. Ninguém entende quando eu digo que sou palestino, mas vim para o Brasil por causa da guerra da Síria, tem que explicar 70 anos, tem que explicar os *campos*. [Também] tem esse peso de ser árabe, muçulmano, palestino.

Nesta fala de Ammar¹⁰, tirada de uma conversa que tivemos em 2016 sobre a presença de jornalistas na ocupação, refere-se aos campos de refugiados palestinos na Síria e à razão de sua existência, além de por que nascem no refúgio e permanecem como apátridas, sem possibilidade de voltar à sua terra de origem. Explicar os “70 anos de refúgio palestino” é complicado, mas é necessário. É uma responsabilidade que ele carrega. Por isso descreve como um peso em cada dimensão de sua existência, já que “árabe” e “muçulmano” são objeto de preconceito em muitos lugares, preconceitos veiculados pelas mídias ocidentais¹¹.

Ao mesmo tempo, sua fala marca sua pertença a coletividades mais amplas. De origem beduína, Ammar pertence a uma enorme *kabila*¹², que pode chegar a milhares de pessoas e está assentada em antigas regras de sangue: “as *kabilas* beduínas trabalham com a criação de animais, elas se movem pra outros lugares, onde tem água. Depois de 1948, no entanto, tudo mudou”.

O refúgio no Brasil apresentou novos repertórios e um novo contexto para os refugiados palestinos da Síria; mas a experiência do desterro era antiga, como fica evidente na fala de Ammar ao evocar os “70 anos” do exílio palestino e não os anos recentes do refúgio no Brasil. Em outra ocasião, em que Ammar ajudava a traduzir uma entrevista que fiz com *Abu* Tahrir, ele sintetizou a ideia de que o refúgio palestino com uma citação que ouvia quando criança, dos *velhos do campo*, referindo-se à geração que nasceu na Palestina “uma cobra não dá o bote duas vezes”.

O refúgio palestino é o originador de outros refúgios. A guerra da Síria só os deslocou pois se encontravam fora de suas terras originais. O que o define é descrito por meio de imagens de sofrimento, privação, mas também de *luta*:

Abu Tahrir: O refugiado tem que viver como refugiado, tem documento de refugiado. Um cara que nasceu num campo, sofreu, vai lutar, vive o sofrimento do refugiado. Eu não posso voltar, entrar na Palestina, por isso sou igual aos refugiados do Líbano, de Gaza...

Ammar: No Golá, nas montanhas, eu consegui ver os limites da Palestina, quando eu fazia o serviço militar. E ali todo o sofrimento da minha vida e da minha família apareceram pra mim. Eu nasci no *campo*, não conheci a Palestina. O campo é pedra, cimento, asfalto e pessoas. Pedras e pessoas.

Esse é o começo do aprendizado, do *caminho* que um refugiado palestino trilha: entender sua posição no mundo a partir da expulsão violenta de suas terras. Como fica claro nas falas de *Abu Tahrir* e Ammar, a vida vivida nos *campos*, a luta armada, a luta pela sobrevivência (*luta* tem duas acepções em sua fala) e o sofrimento compõem os aspectos da experiência do refúgio palestino.

¹⁰ Alterei o nome dos meus interlocutores para proteger sua privacidade.

¹¹ Tratei deste tema em minha dissertação, visando a cobertura do impacto do onze de setembro em comunidades muçulmanas brasileiras (Manfrinato, 2016). As novas gerações de migrantes e refugiados árabes que chegaram ao Brasil na última década, sofreram com preconceitos, tanto em relação à sua etnicidade, quanto religião. Abordo essa temática na tese citada neste artigo quando analiso a notícia sobre Aylan Kurdi e como esta produziu uma comoção “positiva”, ainda que baseada em uma tragédia.

¹² *Kabila* é o conjunto de famílias pertencentes a um território, com relativa autonomia política e regulada por códigos de honra e conduta. O número de pessoas pertencentes a uma *kabila* varia de 3 a 4 mil pessoas até 4 milhões de pessoas. Há muitas *kabilas* na Síria, de sírios e palestinos muçulmanos, cuja extensão vai muito além do território nacional.

A experiência envolve, a um só tempo, sofrimento oriundo da injustiça e das limitações econômicas, políticas e sociais do refúgio, mas também a luta a que ele se refere é a luta armada no Líbano, mais conhecida como *Al-Thawra* ou “tempo da revolução” (Allan, 2014). A geração de *Abu Tahrir* viveu o final desse período político, e ele mesmo serviu no exército da OLP, ao contrário do pai de Ammar e Samir, e seus dois primos, Marwan e Jalil, cujos pais de fato lutaram em conflitos armados. O sofrimento e a luta, nesse contexto, aparecem juntos.

Assim como os jovens rapazes (*shabab*), *Abu Tahrir* nasceu e cresceu em Sbeinah, o mesmo campo de refugiados localizado nos arredores de Damasco. O pai dele trabalhou como agricultor por 40 anos antes dele e sua família serem expulsos de suas terras no norte da Palestina, em Safad. Ele conta que construíram as casas com “as próprias mãos” nos campos de refugiados da UNRWA que começaram como barracas e foram se urbanizando ao longo dos anos. “A gente está acostumado a ficar forte. Você cai e tem que levantar, não levantar a mão pra cima”. Resistir ao sofrimento ao invés de se entregar a ele é como *Abu Tahrir* define a si mesmo e aos demais palestinos. Dessa maneira, o sofrimento é algo que provoca uma reação em forma de ação ativa, a partir de uma força que é desenvolvida e, ao mesmo tempo, anterior.

É a *nafs* (alma) palestina. Desde o começo os palestinos são assim. Uma coisa natural da família, a honra e orgulho, a gente não pede ajuda. O importante é ficar no mesmo *caminho* da gente. O caminho é onde o filho fica forte e não precisa de ninguém.

O termo *nafs*, do árabe, significa “eu”, “ego”, “alma”. No Islã, o sujeito deve resistir aos seus desejos terrenos do ego ao “eu inferior”, purificando-o de modo consciente. Já foi dito acima que *sumud* no contexto de resistência e resiliência é um atributo islâmico (Schicocchet, 2011), o que reitera o entrelaçamento entre o Islã e os aspectos que compõe as formas de resistências palestinas.

Eu pergunto a ele mais sobre o *caminho* do refugiado palestino que mencionou, e Ammar, que me ajudava a traduzir a conversa com Abu Tahrir, complementa: “71 anos de campos, guerras, sofrimento”.

Este caminho é marcado por sofrimentos e lutas durante o período do refúgio palestino e o trabalho sobre si que o sujeito precisa realizar para manter-se forte, que, nesse caso, é coletivo e passado às próximas gerações (aos filhos). Como afirma Abu Tahrir:

“Minha família colocou em mim uma responsabilidade grande pela família, pelos palestinos. Eu tenho essa honra, nunca pedi nem comida. Não é arrogância, é como eles colocaram isso em mim. Quem trabalha, não precisa de ajuda”.

Aqui vemos que a família tem um papel ativo nessa construção. A *honra* é dada pela família, isto é, construída via processo de criação, e estruturaria um senso de responsabilidade em relação aos outros. A *honra* os impulsionaria a construir a sua própria vida através de seu trabalho e não de *ajuda*, tornando-os *fortes*. Essa *força*, por sua vez, relaciona-se ao sangue, *daam*, que liga todos os palestinos entre si por laços familiares e à terra, força que é ativada, nesse contexto, pela violência da ocupação.

Uma semente cresce: a gente ensina a criança de onde ela veio e porque ela vive no *campo*. A nossa força está no nosso sangue e em não esquecer: meu pai não esqueceu, não vou esquecer, e meu filho não pode esquecer. Essa terra que eu vivo não é a minha terra, esse lugar que a ONU deu para os palestinos viverem depois da ocupação. Não esquecer da terra, essa é a coisa mais importante para ensinar para um filho.

Aqui, a força do sangue também é acionada pela memória, além da luta. A memória é acionada contra o esquecimento da Palestina, de onde vieram e de como viviam antes da ocupação e do exílio, como relata Ammar:

A memória é uma parte da gente, ajuda a fazer mais relação com a Palestina, dá mais força pra você com a terra mãe. Eu conheço a Palestina pelas histórias do meu pai. E também da luta. O meu pai tinha 24 anos quando saiu da Palestina. Antes, ele vendia tapetes no Egito, mas ele veio de uma família de pescadores.

A memória é uma parte das famílias, uma presença que as conecta com seus ancestrais e à vida vivida na Palestina, formando um laço de sangue com a terra. A ativação da memória também é motivada por um forte senso de justiça, e, nesse sentido, a memória é, ela mesma, *forte*. Quando pergunto à *Abu Tahrir* mais sobre a relação com a terra e ele detecta um certo lirismo no meu tom, ele me explica melhor

Não é história de amor, não é romance, não vou chorar. Os velhos falam sobre isso com força, não chorando. Não tenho palavras pra falar do significado da terra, mas é uma palavra forte. Pra você sentir, pra você saber, só se também perder a sua terra. Aí você acha o sentido. O tamanho da injustiça, você vai entender.

A *terra*, em si mesma, é *forte*, como o *sangue* é *forte*, ambos, inextricavelmente ligados. A relação de *Abu Tahrir* com a terra e os *fellahin*, ou camponeses, é genealógica, mas não se reduz a ela, ele me adverte. A terra vai além de seu sentido literal, é território. Ele também me adverte a pensar o sentido da *terra* em relação à sua ausência e roubo, algo que vinha ouvindo com frequência de meus interlocutores. É preciso entender o sentido da *terra* para os palestinos em relação à *injustiça* para dimensionar a importância da conexão dos refugiados palestinos à Palestina, o que, por sua vez, iluminaria o sentido da memória para eles. Ele continua

Abu Tahrir: É a minha casa, minha terra, se alguém tirar de você, como você chama isso? Você consegue traduzir? Você faz o que se tirarem isso de você?

Autor: Você luta.

Abu Tahrir: Então é isso, esse é o sentido da terra pra gente. A luta tem várias formas: estudo, o trabalho e a luta armada. Os brasileiros não entendem essa relação com a terra. Não é só a minha casa, é a terra toda, é Jerusalém.

A *terra* é a casa, é todo o território, e é Jerusalém, uma das cidades sagradas para os muçulmanos, onde fica a mesquita de *Al Aqsa*, tão importante quando Meca e a cidade de Medina. A minha resposta à sua pergunta era a única possível no contexto daquela conversa, e óbvia para *Abu Tahrir*. A *luta*, como se vê, não se traduz apenas como a luta armada, mas outras formas de resistência, mas na fala de *Abu Tahrir* há uma evidente crítica às formas políticas que observou na esquerda brasileira:

Lá há um motivo pra lutar, uma fé sobre o que eles estão lutando, uma coisa só palestina, feita por palestinos. Estamos dentro da luta palestina. A esquerda no Brasil só ouviu a história, não lutaram ou viveram. Política e luta devem casar. Não podem falar de política sem luta. Para lutar tem que saber o que é política, não conhecem a questão política. E a luta deles não combina com a Palestina. Não são realistas, eles fazem fora da verdade. Do que está acontecendo agora lá.

Abu Tahrir concebe inúmeras formas de *luta* que não seriam tradicionalmente vistas como tal e recusa as formas de luta convencionais que observou no Brasil. Sobretudo, após Oslo, a fé na comunidade internacional, partidos e os discursos políticos havia sido corroída. Barbosa (2015) afirma que o que observou em Chatila o fez rever a exatidão e validade das estatísticas, divisões geopolíticas e as teorias de soberania, que não seriam totalmente adequadas para compreender os refugiados palestinos, seu modo de vida e de fazer político diário, que não passa necessariamente pela imaginação do Estado. A partir da fala de Abu Tahrir e outros palestinos, podemos acrescentar que também não passam pela imaginação da esquerda ou das agências humanitárias.

Darwish é um dos 117 palestinos que fizeram parte do programa de reassentamento do Iraque para o Brasil, é muito amigo das famílias da ocupação, e, sobretudo dos rapazes. Ele é um crítico ferrenho não só da esquerda brasileira, mas da esquerda internacional, ainda que se identifique ideologicamente com o socialismo. Geneticista de formação, trabalhou décadas com pesquisa com gado bovino e filiou-se à OLP nos anos 1980, de quem se afastou depois, e viveu no Iraque até a invasão americana em 2003. Agora, aos 60, ele faz um balanço da questão palestina e remonta a sua narrativa à ocupação antes da OLP, de Arafat emergir como líder dos palestinos para o mundo quando os “palestinos estavam fracos” no plano das relações internacionais. Com os Acordos de Oslo, a situação dos refugiados palestinos voltou a ficar tênue. Se no plano das relações políticas, havia “fraqueza” por falta de aliados e direitos para os palestinos, entre os palestinos, não:

Você imagina um refugiado palestino fica toda a vida dele num acampamento, é claro que vai morrer pela luta, com arma é melhor do que viver toda a vida dele refugiado. Ele luta pelo seu sangue, para não ficar uma planta sem raiz, sem as fronteiras da honra do povo. Mas ele não tem documento nem no Iraque, nem na Síria, nem no Brasil. O direito de retorno é o nosso direito histórico e político, e ele precisa ser reconhecido, não importa onde nós estamos.

Nessa fala, Darwish afirma que mesmo considerando as inúmeras desvantagens que foram impostas aos palestinos, que ele precisa combater, lutar e até se sacrificar. O refúgio “desenraiza” da terra (Palestina), onde está a honra do povo, e seu *sangue*, onde sua família nasceu e viveu.

A raiz, o sangue e o fruto: terra, família e memória

No que foi dito até agora por meus interlocutores, podemos deduzir uma correlação entre memória, tempo e sangue, expressa num conjunto de ideias e metáforas que envolvem família, criação, honra e ligação com a terra. A força contida no sangue, a despeito de ser uma qualidade intrínseca e central, precisa ser cultivada através da criação da pessoa pelas mães, pais, tios, tias, avós, e, por fim, pela vida no campo,

junto de outras famílias palestinas. Ao mesmo tempo, tanto o “dado” (natureza) quanto o “construído” (social) só se justificam e explicam pelo vínculo com a Palestina, *pelo modo como lá se faziam as coisas*, pela relação vital e visceral com esta terra, *de onde todo palestino nasceu*, de onde vem a *força* do seu sangue.

Janet Carsten (2004) define a construção do parentesco como uma relacionalidade (*relatedness*), que são os modos como as pessoas criam similaridade ou diferença entre si próprios e os outros. Aqui, importam as relações construídas no âmbito da família, mas também entre palestinos e não-palestinos, e entre palestinos e Israel. O parentesco também é produzido pela criação que, por sua vez, envolve a convivência com a *família* do pai, a circulação entre casas e certos aprendizados que tornam os filhos *fortes*.

As metáforas botânicas evocadas por Darwish para falar de *sangue* estão muito presentes nas elaborações dos meus interlocutores palestinos da Síria: semente (como filhos, ou semente do conhecimento sobre a Palestina), raiz (desenraizamento que descreve o refúgio) e terra (lugar de nascimento, fonte de vitalidade). A *raiz* pode ser usada como uma ideia para conexão – forte ou fraca – com a terra, mas também entre palestinos, o que demonstra, como já mencionamos, a importância de viverem juntos na ocupação:

Ammar: É preciso ficar forte, ficar grudado na raiz, precisamos ficar próximos, fazer coisas juntos, fazer as coisas do nosso jeito. Nas nossas casas é assim: o espaço para visita é enorme, assim como para o preparo da comida. A família mesmo fica com espaço pequeno da casa.

Abu Tahrir: As famílias precisam ter relação. Gente para falar da causa. E quando eu não puder mais, meu filho vai. Precisa de família, de filhos.

Ammar: O campo fazia fronteira com a Palestina, era cheio de palestinos. Aqui [no Brasil] o mais importante é ter relação forte com outros palestinos.

Fazer *família* implica ter filhos, criá-los de acordo e, sobretudo, ficar junto de outros palestinos. É assim que o *sangue* se mantém forte, pela manutenção da ligação entre as famílias palestinas. Na ocupação, as famílias puderam replicar essa proximidade, por meio de relações de vizinhança e circulação e até compartilhamento de casas. Um dos pedidos feitos pelo líder do Mop@t, o movimento responsável pelas famílias refugiadas, para o movimento de moradia foi para as famílias viverem em andares contínuos do prédio, pois era assim que viviam na Síria. Não é praxe do movimento de moradia atender a esse tipo de necessidade particular de um “grupo” dentro de suas ocupações, o que torna essa experiência única, mas contribuiu para o fortalecimento das famílias e um senso de coletividade no Brasil.

Em uma conversa com alguns rapazes, falava-se sobre a diferença entre palestinos e sírios, se era possível diferenciá-los para quem não conhecesse as peculiaridades de sotaque, classe ou fenotípicas na Síria. Marwan disse que era difícil: *são parecidos, exceto pelo sangue. O sangue palestino é mais forte*. Esse atributo do sangue é o que confere a força e a reputação dos homens palestinos fora dos campos: é comum parentes libaneses e sírios invocarem o parentesco com palestinos para *ganhar a conversa*, inspirando admiração e respeito nos seus interlocutores.

A qualidade é transmitida pelo lado paterno, pelo sangue do pai, o que King e Stone (2010) chamaram de *lineal masculinity*, ainda que seja a mãe que *crie* as crianças como palestinos, no âmbito da casa,

e depois *nas ruas*, onde devem aprender plenamente a *ser homens*. Esse aprendizado dentro e fora de casa ativa a força do sangue, modelando as crianças para se tornarem adultos que sejam capazes de lidar com a dureza da vida e cuidar da *família*, da sua própria, da futura e das famílias compreendidas por sua *kabila*. Mais do que isso, são criados para terem consciência de quem são, do que aconteceu com eles e com o seu país, e da força que precisam ter para se sustentarem no espaço sem apoio e sem seu país.

Se o sangue possui em si a qualidade *original* da terra com que todo palestino nasce, sua transmissão e multiplicação através da produção das famílias garante sua permanência no tempo. Em seu trabalho sobre família no sertão de Pernambuco, Ana Claudia Marques afirma que o sangue tem múltiplas temporalidades (Marques, 2014), e serve para direcioná-los ao passado e futuro, o que quer dizer, em nosso contexto, que é a transmissão e fixação da memória que garante que eles cheguem onde querem do modo que desejam. Fazer *família*, nesse sentido, é fundamental: “eu vou morrer, mas deixo uma bala no meu revólver, e este revólver vai ser empunhado pelo meu filho” (Khalil, 2014)¹³.

Esse trecho foi retirado de um documentário árabe chamado “Refugiados no Brasil: do deserto ao fogo”, do doutor Nabil Khalil para o canal iraquiano Al-’Ālam, sobre a vida dos palestinos do Iraque no Brasil. Trago esse exemplo fora do contexto da ocupação, uma vez que Darwish é o único palestino refugiado da guerra do Iraque que viveu na ocupação. Exploro melhor a relação entre os grupos do Iraque e da Síria em artigo escrito junto com Sonia Hamid (Hamid & Othman, 2024). Aqui, sangue e criação se misturam em uma elaboração sobre permanência da relação com a Palestina na passagem do tempo.

Ammar: o que eu sinto em relação à Palestina, o “fogo” que eu senti quando eu estava no Golã, olhando as fronteiras da Palestina e vi toda a minha vida e da minha família. Tem uma diferença entre aprender e viver.

O aprendizado da Palestina contem a vivência das durezas da vida. Os aprendizados das memórias precisam ser atualizados pela incorporação da vivência cotidiana do *campo*.

Para tratar da memória e do tempo, nos baseamos nas elaborações de Henri Bergson (2006,2008) sobre a ontologia da memória/duração e seu modo de funcionamento no processo de lembrar, e como o passado se atualiza no presente. As noções de rotação e translação são úteis para descrever a presença do passado das famílias no presente, e também sua percepção do tempo. Se a primeira indica um movimento contemplativo e generalizante sobre o passado, a segunda indica que o passado é incorporado na forma de memória-hábito, envolvendo todos os processos de aprendizado e experiência constantemente atualizados no cotidiano. Ambos são movimentos que descrevem o processo de conservação e acumulação do passado no presente, objetivados de modo fragmentário através de atualizações da memória/duração virtual que coexiste ao presente. Ao ganhar uma existência psicológica atual, no entanto, se ganha algo do presente, adequando-se ao momento em que a lembrança é ativada, como mostra a fala de Darwish:

¹³ Tradução livre da autora. O documentário está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ObjcqJCL-Bh8&feature=youtu.be>. Acesso em: 08 abr. 2025.

Você sabe que os novos palestinos que vão estudar irão ver que nós, de Haifa, ou Yafa (antes da colonização), Jenin, Nablus, nós de 48, cantamos esta melodia, esta música palestina velha que nós criamos com ela, antes de Jenin e Nablus que foram ocupados em 67. É muito bom que nosso povo, gerações novas não tenham esse sofrimento, de ter visto nossas casas destruídas, mas a verdade resiste, é obrigatório saber e entrar pra essa vida assim.

Novas experiências acrescentam algo do presente a essa acumulação e transmissão da memória da Palestina. Ao segurar seu bebê de um mês de idade no colo, Jamilla me disse que agora tinha uma filha brasileira: “ela pode entrar na Palestina. Eu nunca fui à Palestina, não posso entrar, Israel não me deixa entrar. Mas ela pode, porque o documento dela permite”.

A expectativa de conseguir um documento brasileiro não se relacionava apenas ao acesso à cidadania nacional, mas a um documento que os permitisse entrar na Palestina. Essa é a *força* que impele os palestinos para a terra mesmo dentro de transformações e rupturas radicais, como a Guerra da Síria.

Ammar contou-me um episódio ocorrido nas Colinas do Golã, durante uma manifestação organizada em rememoração à *Nakba*: muitas famílias foram até a fronteira que separa a Síria da Palestina, controlada militarmente por Israel. Sabia-se que nesse trecho de território havia centenas de minas terrestres plantadas durante a guerra dos Seis Dias, em 1967.

Eu vi um menino brigar com a mãe porque queria caminhar até a Palestina. Brigou com ela como adulto, mesmo sabendo do perigo. Como uma criança de nove anos pode fazer uma coisa dessas? Um velho também queria atravessar. Pisar em um terreno que nem os militares sírios tem coragem de pisar. Isso é uma coisa de sangue, está no sangue deles.

A força, a ausência de medo e a impetuosidade da disposição da criança viriam dessa qualidade do sangue, mas também da criação recebida da família. Certa vez, quando era criança, Darwish conta que

meu avô naquele tempo, quando eu tinha 8, 9 anos, me mandou chamar seu amigo em outra cidade, uma cidade que tinha palestinos também, e, entre a nossa cidade e essa outra cidade têm um cemitério, um cemitério islâmico. E lá não é como aqui, o cemitério não tinha luz nenhum e era meio abandonado, podem ter bandidos perto. Eu estava com muito medo e vergonha, mas eu não podia falar não para o meu avô, e eu pensei, bom, o amigo dele vai voltar comigo pelo menos. Eu saí sete da noite, encontrei o amigo dele, que me convidou pra sentar e comer com eles. Mais tarde eu perguntei que horas a gente ia voltar, e ele falou ‘eu não vou com você’ e já era dez da noite. E eu falei, como vou voltar sozinho. Eu fui morrendo de medo, achei que ia morrer e quando cheguei em casa, meu avô meu viu, viu que eu estava mal. Depois de dois dias, ele me falou, você vai de novo.

Ammar: Ele é guerrilheiro antigo da revolução.

Darwish: Você vai sozinho de novo. Eu falei pra ele, eu não encontrei com ninguém no caminho vez passada, mas não sei, talvez apareça bandido. Aí meu avô me deu uma arma e disse vai lá e leva isso com você. Vai que apareça um bandido, ou um morto sai da cova, você atira nele com essa

arma, não mostra que você está com medo. E então lá fui eu e meu sentimento de medo se tornou curiosidade de atirar, de achar a coisa que eu estava com medo de aparecer. Olha o papel de arma, como mudou a psicologia, como te deixa ficar outra pessoa, querendo ou não.

Ammar: Como ensina a criança a não ter medo, a enfrentar o medo.

Ele explica que anos depois, ele entendeu que havia uma razão por trás da ordem de seu avô: “meu avô sabia que a vida de um palestino não pode ser vivida com esse medo. Senti e entendi que esse trajeto era a Palestina”.

Os palestinos mais velhos, aqueles que vieram da Palestina em 1948, são os receptáculos das histórias antigas sobre a Palestina e os grandes semeadores da memória coletiva. Parte do aprendizado dos mais jovens é conduzido por eles, não só sobre o passado, mas sobre o que é ser um palestino e como se deve compreender o refúgio corretamente. O que o avô de Darwish fez com ele quando criança faz parte do aprendizado para a vida futura, quando as condições ideais – políticas e de maturidade – chegassem e ele compreendesse qual a *causa maior* de sua vida. É importante, por exemplo, que as crianças possuam recursos mnemônicos que não os deixem *esquecer*, como a expressão *uma cobra não dá o bote duas vezes*. Isso quer dizer que, a despeito dos muitos deslocamentos dos palestinos, o que importa é o refúgio original, em 1948, quando milícias sionistas expulsaram mais de meio milhão de palestinos de suas terras e casas. É uma lembrança de que o país que os abrigou não é – nem nunca será –, o seu país, e que o responsável por sua condição será sempre Israel e os países que apoiaram e possibilitaram a sua criação, e a perpetuação da ocupação colonial.

O sangue é a substância que conecta os palestinos à terra que deu a eles a vida. Dizem que um palestino não tem pai ou mãe, nasceu da terra, a terra os pariu (*thalif*), marcando uma relação cosmológica com a terra. Quando um homem ou uma mulher morre lutando pela Palestina – o que pode significar ser assassinado a caminho da escola ou participar de um movimento organizado – diz-se, não raro, que seu sangue alimentou a terra, chamam-no/a *mártir*. O sangue do mártir *retorna à terra*, alimentando-o, transformando o sofrimento em capacidade de ação. É *força*, porque alimenta a conexão com a terra e entre os palestinos.

Dar o *sangue* para a terra é uma condição vital, *não existe palestino sem isso*, na medida em que não pode existir um palestino sem honra. Quando uma mulher palestina é violada, disseram-me, é preciso que haja justiça, porque não há nada mais sagrado do que a honra de uma mulher. *Terra e honra. Os palestinos morrem por isso*, disse *Abu Tabrir*. Analogamente, Israel havia feito isso com sua terra, e, quando isso acontece, *o sangue precisa correr* para que a honra seja restituída. Quando um palestino morre pelas mãos de um israelense, eles chamam esse morto de *chahid*, indicando um sentido particular do conceito islâmico¹⁴, isto é, uma morte em *luta*, que o coloca direto no paraíso. Por outro lado, esse *chahid* ocupa um lugar especial para os palestinos: o sangue derramado na terra um dia florescerá,

¹⁴ *Chabada/chahid*: o conceito islâmico (também usado por palestinos cristãos) indica a pessoa que morreu em situações específicas: se está indo trabalhar para alguém e morre no caminho, se morre num naufrágio, num incêndio, de doença fatal que implica um longo sofrimento, pela sua terra, família ou honra. Quer dizer que foi uma morte em luta, *jihad*, e isso o coloca direto no paraíso.

inspirando outros palestinos a combater a ocupação, tanto fora, mas dentro dos palestinos, para que a ocupação não os modele e lhes quebre o espírito.

Nascer desta terra significa nascer com uma coisa boa e uma ruim: nasce-se com o peso da ocupação, da vida no refúgio, da dependência das agências internacionais, das restrições de deslocamento e exercício laboral, e com a consciência de que a vida lhes foi roubada. Por outro lado, nasce-se com qualidades *originais* e *naturais*, *puras* que só a terra pode lhes dar, que dá *confiança* à criança dentro da família e sua *kabila* de sua *casa*, uma coisa *antiga, feita na Palestina*. O nome dessa qualidade é *asl*, nasce com a família, que confere honra, responsabilidade com os outros. Essa qualidade, no entanto, pode ser perdida ao longo da vida, mas, quando ela está viva, é facilmente reconhecível, *uma energia que chama as pessoas*. E chama outros palestinos: “tem uma frase em árabe”, disse-me Ammar, “que diz que palestino sente o outro palestino pelo *cheiro*. Conseguimos nos encontrar assim, mesmo antes de encontrar outros árabes”.

Essa é uma capacidade dada pela qualidade que nasce com a família ancestral, substancializa-se no sangue e é transmitida através das gerações de palestinos. Ela *chama pessoas*, reúne as famílias e é a convivência, o compartilhamento de comida e os cuidados que dispensam uns aos outros que são capazes de adensar esse *sangue*, torná-lo mais forte. Para os palestinos em especial, essa é uma qualidade que precisa ser cultivada por todos, na medida em que sua união é vital para a sua sobrevivência e fortalecimento coletivo. Nos campos, as famílias se cuidam e procuram resolver – na medida do possível – os conflitos de modo pacífico, contrariamente à lógica de *pagar com o sangue* das *kabilas* na Síria. As vinganças por honra são revistas e ponderadas no *campo*, porque é melhor manter-se unido do que em guerra. Ora o sangue mostra-se mais denso do que a água, ora não: quando é mais importante mantê-los unidos, eles não vingam seus parentes, porque há uma *causa maior e mais importante* em jogo.

Para a força do sangue ser acionada, é preciso a convivência, a proximidade, uma educação apropriada, fundada nas memórias da família sobre a Palestina. Um jovem sírio amigo dos meninos os surpreendeu dizendo que sua mãe tinha nascido em Beit Sahour, na Palestina, em uma família cristã. A relação com palestinos e com a Palestina nunca foi significativa para além deste fato biográfico de sua mãe, que se casou com um sírio e formou família com ele. Ele tinha sangue palestino, mas nunca foi acionado como tal: o pai é quem transmite aos filhos o sangue palestino, a família é quem transmite as memórias e o seu modo de vida: “às vezes a mãe dele não lembra mais, talvez seus avós ficaram lá. Se a mãe não lembra, por que ele lembraria?”.

O passado, contudo, a sua ancestralidade sempre esteve lá, virtualmente, inativa e latente. Dizendo se sentir bem perto dos palestinos, ele conclui: “deve ser porque também tenho sangue palestino”.

Do mesmo modo que o vínculo pode ser desativado, ele pode refeito: através da convivência, compartilhamento das casas, comida, o sangue pode ser reativado.

O sangue é o futuro

O sangue é o que garante um futuro de retorno à Palestina, através da produção da família, a quem serão transmitidas as memórias ancestrais e a consciência de que o país em que estão não é o seu verdadeiro país.

O Retorno tem uma dupla conceituação que opera simultaneamente: a primeira é definida pela resolução 194 da ONU, que prescreve o direito de retorno dos palestinos aos seus lares e propriedades; a segunda *Al-Awda* envolve um campo político e moral mais amplo, dado pela força de uma memória coletiva que se acumulou ao longo dos setenta anos desde a expulsão e ocupação. A consubstanciação desses dois direitos criou uma das maiores frentes de luta dos palestinos dentro e fora da Palestina, que movimenta uma economia política da memória mobilizada por ativistas e não ativistas na construção coletiva da resistência.

São os filhos, contudo, que garantirão o Retorno e o futuro dos palestinos, e são eles os motivos pelos quais os pais continuam lutando e a quem serão transmitidos o seu modo de vida: são os *frutos*, a garantia de que o sangue retorne à terra.

“Para mim, ser palestina é ser uma mãe, em primeiro lugar. Meu objetivo é criar crianças palestinas, que saibam de onde vieram, que tenham os valores da família”. Essa frase foi dita por Um Sawsan. Ela participou por ano de articulações de mulheres em Sbeinah antes da guerra, do mesmo modo que Nahed e Fatima, a primeira, uma jovem solteira de Ramallah e a outra, uma palestina de Damasco mãe de dois bebês que compreendem sua relação com a terra, como palestinas, a partir da maternidade: são elas que geram o futuro e criam novos palestinos¹⁵.

A projeção para o futuro aparece na rememoração dos marcos históricos, que formam um calendário seguido por palestinos de todo o mundo, uma das maneiras de elaborar sua memória coletiva. No Dia da Terra, em 30 de março de 2017, alguns palestinos participaram de um evento gravando depoimentos sobre o significado da data para cada um. Para Darwish, “o dia da terra é a expressão da alma palestina retornando e continuando a luta até o grande dia da independência real”. A luta não está desvinculada da expectativa do retorno, que se desdobra em dois movimentos: em uma ação que está em curso no presente e se prolonga no tempo e, a outra, projetada para o futuro *real* da independência da Palestina. A luta no presente não pode se configurar sem o horizonte do retorno futuro, um movimento que deve ser executado pela alma no presente. É um dia para “honrar meu pai, meu avô, minha família”, como disse um jovem do Vale do Jordão, entrelaçando sua família ao destino e memória da terra. É um dia para lembrar, como mostra um jovem de Safad:

o Dia da Terra é o dia em que nos lembramos de que temos uma terra ocupada. Não nos esquecemos e não nos esqueceremos. Nós temos uma terra e desejamos retornar a ela. Nunca visitamos a Palestina, mas desejamos visitá-la porque ela é a nossa terra.

É preciso lembrar para querer voltar, e manter viva essa memória: esquecer a ocupação torna o desejo de retorno mais fraco, mais distante, de modo é preciso alimentar os jovens um sentimento ativo de rebelião contra os ocupantes e pertença à terra.

A segunda e terceira geração de palestinos da Síria nunca viram a Palestina de perto, exceto em raras ocasiões de aproximação das fronteiras fortemente protegidas por soldados no Golã. Tampouco viram as barracas em que seus pais e avós moraram, quando os campos ainda eram um acampamento de chão

¹⁵ Isso, obviamente, não exclui outras formas de participação e organização política. Meu campo com mulheres palestinas foi mais limitado, por isso, infelizmente, estão menos presentes em minha etnografia.

batido. Contudo, aprendem desde cedo que a responsabilidade pela sua sorte e condição está além das fronteiras sírias: o cerco dos campos, os inúmeros sacrifícios que devem fazer para sobreviver, a pobreza que atinge a maior parte da população palestina foi produzida pelos ocupantes de seu país. Esse é o ensinamento dos mais velhos e eles sabem que não podem fugir desse destino. Sobre isso, Ammar citou o poeta palestino Mourid Barghouti, quando este descrevia a Palestina e sua capital, Jerusalém: “todos quanto pisaram o planeta estão nela, será que só para nós (a terra) ficou estreita?”. A impossibilidade de voltar e a precariedade institucional, jurídica e de cidadania dos palestinos que vivem em países árabes exige que sejam mais fortes do que a maioria das pessoas, uma força que lhes trouxe enorme reputação.

A memória aparece de duas formas diferentes, mas coexistentes. A primeira é elaborada dentro de uma perspectiva cronológica, a partir de marcos históricos palestinos – 1948 (*Nakba*), 1967 (*Naksa*), 1973 (Guerra de Outubro, na Síria), 1982 (Guerra no Líbano), 1993 (Oslo) 2000 (Intifada), entre outros – lembrados anualmente. Essas datas produzem formas de autoidentificação coletiva como os “palestinos de 48”, de “antes de 48”, “palestinos de 67”, que são os anos da dispersão desde as guerras e expulsões da Palestina; são datas lembradas publicamente ao redor do mundo, um calendário internacional da “luta palestina”, compartilhado por apoiadores e simpatizantes da “causa palestina”, um termo criado por organizações de apoio ocidentais. A segunda refere-se ao sangue e ao passado das famílias ligadas às suas localidades de origem e à terra, que desvela relacionalidades.

O direito de retorno é acionado nesses dois registros da memória a partir de um movimento circular, que almeja um futuro que não chega, vivendo permanentemente a realidade do refúgio e da ocupação. Os palestinos, teóricos e ativistas utilizam a expressão *Nakba contínua*, para se referir ao permanente processo de despossessão colonial. Atualmente, as famílias que se encontram no Brasil vivem uma nova experiência do refúgio, repleta de incertezas e inseguranças, preocupada e ansiosa por seu passado recente nos campos, saudosa de suas antigas casas e vizinhanças. Comenta Samir sobre isso:

É isso que Israel faz, esse esforço por nos manter longe da Palestina, de nossa terra e nossa memória. A Síria não é nosso país. Mas os campos são mais próximos da Palestina do que o Brasil; agora olhamos as fotos e vídeos dos campos, sabemos como nossas casas estão agora. Uma figueira nasceu na frente de nossa casa, todo mundo comentou esse fato com alegria. Como falar do Retorno agora?

Eu perguntei aos irmãos sobre essas imagens das memórias da Síria, da vida nos campos, como isso se sobrepunha de modo avassalador sobre a ausência ou escassez de imagens das suas terras na Palestina. Ammar conclui com uma frase enigmática que abre uma brecha no tempo, apontando tanto para passado, como futuro: “É, não temos essas imagens. Não temos mais nossas terras. Mas não importa, temos algo mais poderoso, que é impossível de roubar e ser esquecido. Nós temos o sangue”.

Helena de Moraes Manfrinato Othman é Doutorada em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e pesquisadora associada do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento .

REFERÊNCIAS

Allan, D. (2014). *Refugees of the Revolution: experiences of Palestinian exile*. Stanford University Press.

Asad, T. (1973). Introduction. *Anthropology and the colonial encounter*. Humanities Press.

Baeza, C. (2010). *Les Palestiniens d’Amérique Latine et la Cause Palestinienne (Chili, Brésil, Honduras. 1920-2010)* [Tese de Doutorado, Institut d’Études Politique].

Barbosa, G. (2015). Populações Imaginadas: Estatística e Não-Estado em Chatila, Líbano. In L. Schiocchet, *Entre o Velho e o Novo Mundo: a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina*. Chiado Editora.

Barbosa, G. (2013) *Non-Cockfights: On Doing/Undoing Gender in Shatila, Lebanon*. [Tese de Doutorado, London School of Economics and Political Science].

Bergson, H. (2006) *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Martins Fontes.

Bergson, H. (2008). *Da multiplicidade dos estados de consciência: a ideia de duração*. Editora 70.

Butler, J. (2015) *Quadros de Guerra*. Civilização Brasileira.

Carsten, J. (2004). *After Kinship*. Cambridge University Press.

Caramuru Teles, B. (2022). *La Tierra palestina és mas cara que el oro: narrativas palestinas em disputa*. Editora Dialética.

Caramuru Teles, B., & Manfrinato, H. M. O. (2020). Orientalismo e resistência decolonial no contexto das comunidades libanesa e palestina no Brasil e no Chile. In P. H. B. Rocha, J. L. Q. de Magalhães, & P. M. P. Oliveira (Orgs.), *Decolonialidade a partir do Brasil*. Editora Dialética.

Deleuze, G. (2017). *Espinosa e o problema da expressão*. Editora 34.

Espínola, C. V. (2005) *O véu que (des)cobre: etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina].

Feldman, I. (2015) Invisibilidade: Documentação e Memorialização em Demandas de Refugiados Palestinos. In L. Schiocchet (Ed.), *Entre O Velho e o Novo Mundo: A Diáspora Palestina desde o Oriente Médio à América Latina* (pp. 87–122). Chiado Editora.

Foucault, M. (2005) *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. 16 ed. Editora Graal.

Hamid, S. C. (2012). *(Des)integrando refugiados: os processos do reassentamento de palestinos no Brasil*. [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília].

Jardim, D. F. (2012). Invisibilidade e hipervisibilidade dos muçulmanos no extremo sul do Brasil: os contornos da vida comunitária e os preceitos islâmicos em ato entre imigrantes de origem palestina. *ILHA*, 14(2), 119–138. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2012v14n1-2p119>.

Khalil, N. (Diretor). (2014). *Allaajiiyn fi al-barazil: min alsahra’ ‘ilaa alnaar* [documentário]. Al-’Ālam News.

Khalili, L. (2007) *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration*. Cambridge University Press.

Malkki, L. (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among the Hutu Refugees in Tanzania*. University of Chicago Press.

Manfrinato, H. M. M. (2016). *Islā, mídia e direitos humanos: políticas de representação e visibilidade a partir do agenciamento de uma rede de instituições islâmicas no pós-onze de setembro*. [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo].

Marques, A. C. (2014). Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga. *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, 6(2), <https://doi.org/10.52426/rau.v6i2.126>

Othman, H. de M. M., & Hamid, S. C. (2024). A Nakba contínua e múltipla: palestinos do Iraque e da Síria no Brasil. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 33(1), e223549. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v33i1pe223549>

Othman, H. M. M. (2022). Dos quadros de guerra à participação: socialidade, redes de ajuda e política na ocupação urbana Leila Khaled. [Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo]. 10.11606/T.8.2022.tde-14022023-112152.

Peters, R. (2006) *Imigrantes palestinos. Famílias árabes. Um estudo antropológico sobre a recriação das tradições através das festas e rituais de casamento*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].

Rocha, P. H. B. & Magalhães, J. L. Q, & Oliveira P.M.P. (Eeds.) *Decolonialidade a partir do Brasil*. Editora Dialética.

Schiocchet, L. (2011). *Palestinian Sumud: Steadfastness, Ritual, and Time Among Palestinian Refugees*. Birzeit University Working Paper 2011/51. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2130405>

Schiocchet, L. (Ed.). (2015). *Entre o Velho e o Novo Mundo: a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina*. Chiado Editora.

Schiocchet, L. (2017). Outcasts among undesirebales: 117 palestinian refugees in Brazil in-between humanitarianism and nationalism. *Latin American Perspectives*. 10.1177/0094582X19831683

Stone, L., & King, D. Lineal. (2010) Lineal masculinity: Gendered memory within patriliney. *American Ethnologist*, 37(2), 223–336. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01258.x>

Strathern, M. (2014). O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? In M. Strathern, *O efeito etnográfico e outros ensaios* (pp. 231–240). Cosac Naify.

UNRWA. (2017). *UNRWA in Figures 2016*. UNRWA Communications Division, acessível em <https://www.unrwa.org/resources/about-unrwa/unrwa-figures-2016>

A RAIZ, O SANGUE E O FRUTO: TERRA, FAMÍLIA E MEMÓRIA ENTRE FAMÍLIAS DE REFUGIADOS PALESTINOS DA SÍRIA

Resumo Neste artigo, analiso as elaborações sobre o refúgio palestino em face de conceitos como “sangue”, “família” e “memória” por parte de refugiados palestinos do conflito sírio vivendo em uma ocupação urbana na cidade de São Paulo. Irei analisa-las a partir de duas frentes: a elaboração crítica acerca dos enquadramentos vitimizantes do refúgio, focando nas suas próprias concepções de si como pessoas *fortes*; e nas produções de *família* e *vizinhança* como formas de coletivização que fazem parte da conformação de um modo de vida palestino e de sua perpetuação no tempo, conectando passado, presente e futuro coletivos.

Palavras-chave: refugiados palestinos; família; sangue; memória; movimento social.

THE ROOT, THE BLOOD AND THE FRUIT: LAND, FAMILY AND MEMORY AMONG FAMILIES OF PALESTINIAN REFUGEES FROM SYRIA

Abstract: In this article, we analyze the elaborations on Palestinian refuge in light of concepts such as “blood,” “family,” and “memory” by Palestinian refugees from the Syrian conflict living in an urban occupation in the city of São Paulo. I will analyze them from two fronts: a critical elaboration on the victimizing framings of refuge, focusing on their own conceptions of themselves as strong people; and on the productions of family and environments as forms of collectivization that are part of the conformation of a Palestinian way of life and its perpetuation in time, connecting collective past, present, and future.

Keywords: Palestinian refugees; family; blood; memory; urban occupation.

LA RAÍZ, LA SANGRE Y EL FRUTO: TIERRA, FAMILIA Y MEMORIA ENTRE FAMILIAS DE REFUGIADOS PALESTINOS DE SIRIA

Resumen: En este artículo analizamos las elaboraciones sobre el refugio palestino frente a conceptos como “sangre”, “familia” y “memoria” por parte de refugiados palestinos del conflicto sirio que viven en una ocupación urbana en la ciudad de São Paulo. Los analizaré desde dos frentes: una elaboración crítica sobre los marcos victimizantes del refugio, centrándome en sus propias concepciones de sí mismos como personas fuertes; y en la producción de familia y entornos como formas de colectivización que son parte de la formación de un modo de vida palestino y su perpetuación en el tiempo, conectando el pasado, el presente y el futuro colectivos.

Palabras-clave: refugiados palestinos; familia; sangre; memoria; ocupación urbana.

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