

# Ressonâncias da palestinidade entre os espaços de intimidade: a “casa” e a “causa” e os modelos exemplares

PAULO ANDRÉ RIBAS CORRÊA

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis – SC, Brasil  
<https://orcid.org/0009-0005-6528-1346>  
[pauloandre\\_rc@prontonmail.com](mailto:pauloandre_rc@prontonmail.com)

## Introdução

Seu Mustafa é uma figura central na família Rizeq<sup>1</sup>. Apesar de haver falecido alguns anos atrás, era notável como sua “presença-ausente” emergia constantemente nas conversas em torno da mesa, nas histórias bem-humoradas e piadas contadas relembrando dos momentos icônicos que ele havia vivenciado, assim como nas histórias tristes e lamentáveis que eram, muitas das vezes, acompanhadas de lágrimas. Seu Mustafa exercia uma influência poderosa sobre o sentimento de pertencimento dos membros da família, a ponto de fazer com que o engajamento de muitos deles nos espaços comunitários e das organizações políticas estivesse ligado ao esforço por honrar sua memória. Mesmo depois de seu falecimento, ele parecia estar sempre presente como um modelo a ser seguido, constantemente resgatado como exemplo de marido, pai, avô e militante da Causa Palestina. Foram essas relações que captaram minha atenção e sobre as quais tento refletir aqui.

Em minha dissertação de mestrado em Antropologia Social, investiguei os processos de construção da palestinidade entre uma família residente em Sapucaia do Sul, cidade da região metropolitana de Porto Alegre (RS). A partir do envolvimento etnográfico com os espaços cotidianos da família

<sup>1</sup> Apesar de eu ter dito aos meus interlocutores que utilizaria nomes fictícios, salvaguardando-os, assim, de quaisquer constrangimentos, eles insistiram para que eu utilizasse seus nomes reais.

Rizeq<sup>2</sup>, procurei descrever as trajetórias traçadas pelos sujeitos na construção de si mesmos como um tipo específico de pessoa. Utilizando os “conjuntos conceituais-ideológicos” (Scott, 1999, p. 8) da antropologia da ética das virtudes<sup>3</sup>, analisei cenas e outros momentos etnográficos que me conduziram a reflexões sobre a relação entre “palestinidade” e “parentesco”, com ênfase nas ressonâncias e tensões entre os espaços de intimidade familiar e os espaços políticos exteriores.

A “palestinidade” é uma categoria analítica que proporciona um conjunto de instrumentos descritivos para compreender os processos de “pertencimento social” entre palestinos e palestinas. Uma de minhas referências para discutir o conceito de “palestinidade” são os trabalhos de Leonardo Schiocchet. Na introdução do livro *Entre o Velho e o Novo Mundo* (2015), Schiocchet sugere ser instrutivo compreender a palestinidade como uma “tradição”. Ao tomar como referência a noção de “tradição discursiva” elaborada por Talal Asad no contexto de uma Antropologia do Islã (Asad, 1986), Schiocchet descreve a palestinidade como uma ampla arena de negociação e articulação entre diversos espaços de pertencimento, que produz e questiona noções consagradas de “identidade palestina” a partir de recortes interpretativos distintos e de contextos experienciais diversos (Schiocchet, 2015). Enquanto uma vasta arena de negociação que se cruza com outras arenas, a palestinidade é caracterizada por uma diversidade de maneiras pelas quais palestinas e palestinos a vivenciam, estabelecem associações e a expressam. É precisamente essa diversidade que, de acordo com Schiocchet, possibilita a identificação de palestinas e palestinos com algo que eles compreendem, embora se manifeste empiricamente como extremamente plural, “[...] como uma essência palestina concreta compartilhada por indivíduos atualmente dispersos por todo o mundo” (Schiocchet, 2015, p. 9).

Recentemente, Schiocchet (2020) propôs uma abordagem ao conceito de palestinidade a partir da noção de “espaço subjuntivo”. Com base nas obras de Lena Jayyusi, Adam Seligman, Liisa Malkki, Nikos Papastergiadis e Charles Hirschkind, Schiocchet descreveu a palestinidade não apenas como uma arena pública de negociação e pertencimento social, mas também como um espaço de negociação de “[...] valores, práticas, disposições, técnicas, afetos e sensibilidades corporificadas [...]” (Schiocchet, 2020, p. 9). Esses valores, de acordo com o autor, são mobilizados de maneiras complexas e não podem ser reduzidos a uma racionalidade meramente instrumental, nem a estratégias conscientes ou inconscientes de reivindicação (ou abandono) de uma identidade palestina. A corporificação desses valores, afetos e sensibilidades, como dirá Schiocchet, “[...] gera estados de espírito [mood] [...]” (Schiocchet, 2020, p. 9) que orientam a agência [agency] dos sujeitos<sup>4</sup>.

Em minha dissertação, busquei me situar dentro de um *continuum* entre a “tradição” e o “espaço subjuntivo” explorando zonas distintas do conceito de tradição, especialmente sua relação com a antropologia da ética, uma vez que o conceito de “tradição” tem sido fundamental para a investigação

<sup>2</sup> Os membros da família Rizeq que aparecem neste texto são: Mustafa Kalil el Abd Rizeq (que chamo aqui de “Seu Mustafa”), Jane Beatriz Rizeq (que chamo aqui de “Dona Jane”), Karina Mustafa Rizeq, Michele Mustafa Rizeq, Kalil Mustafa Rizeq, Haylula Mustafa Rizeq e Laureen Rizeq.

<sup>3</sup> Aqui a preocupação central não é a “ética” tomada em sentido objetivo, mas aquilo que pode ser distinguido como “o ético”. Isto é, “[...] a qualidade ou propriedade emergente da ação [...]” (2015, p. 6). Ver mais em: Lambek, 2015; Mattingly & Thropp, 2018, p. 475-492; Mattingly, 2012, p. 161-184; Laidlaw, 2002, p. 311-332).

<sup>4</sup> Ao descrever a palestinidade como um espaço subjuntivo, Schiocchet não parece romper com a compreensão da palestinidade como tradição, mas trabalha em continuidade mantendo uma teia citacional com autores que mantém um diálogo explícito com o conceito de tradição (Hirschkind, por exemplo). Neste trabalho, “tradição” é entendida como uma discussão historicamente estendida e socialmente incorporada, e uma discussão precisamente sobre os bens que constituem tal tradição (MacIntyre, 2021, p. 324).

antropológica da ética e da cultura como possibilidades herdadas. Nesse sentido, o trabalho de Alasdair MacIntyre, especialmente sua obra mais famosa *Depois da Virtude* (1984/2021), tem fornecido à antropologia uma ferramenta teórica importante para entender a eficácia moral das tradições e revigorar a chamada “antropologia das tradições” (Asad, 1986; Pandian, 2008). Ao me posicionar nesse *continuum*, busquei contribuir para a discussão em torno da palestinidade explorando não as dimensões explícitas e intuitivamente políticas<sup>5</sup> em torno dela, mas os espaços de intimidade cotidianos implicados nos trabalhos éticos de construção de si entre meus interlocutores.

Por conseguinte, a exploração do que chamo de “espaços de intimidade”<sup>6</sup> foi instruída pelas próprias condições de meu trabalho de campo. As observações realizadas durante o tempo em que passei com meus interlocutores evidenciaram a importância de certas relações que parecem ser performadas de maneiras mais sutis do que aquelas estabelecidas, por exemplo, nos espaços comunitários. Embora reconheça o papel crucial das “comunidades” na formação dos repertórios éticos que os sujeitos apreendem durante sua vida e através dos quais formulam narrativas sobre si mesmos e sobre os outros, o que pretendi mostrar ao longo de minha dissertação – e que tento retomar aqui de maneira matizada – é que esses “espaços exteriores” das comunidades, envolvidos nos discursos de soberania, autogoverno e autodeterminação, são dependentes dos “espaços de intimidade”. Nesses espaços, a imagem que o indivíduo tem de si mesmo tende a entrar em tensão – por vezes criativa, por vezes destrutiva – com a imagem que a comunidade impõe sobre ele<sup>7</sup>. Ao desviar o foco das relações estabelecidas nos espaços exteriores das comunidades, busquei destacar não uma espécie de dicotomia entre “espaços internos” e “espaços exteriores”, mas que a discursividade política enunciada nos espaços das comunidades frequentemente envolve a apropriação de elementos essenciais que, em meu trabalho, referem-se às relações íntimas estabelecidas nos espaços de intimidade familiar<sup>8</sup>.

## Espaços de intimidade e relações comunitárias

As discussões em torno das “comunidades palestinas” tratam, de certa forma, de um tipo de análise que busca destacar a força que certos elementos exercem sobre os indivíduos, produzindo neles um forte senso de pertencimento<sup>9</sup>. Em um caso como o palestino, em que o vínculo (o hífen) entre Estado

<sup>5</sup> Por “intuitivamente políticas” me refiro aqui àquelas expressões que são mais claramente discerníveis enquanto expressões políticas, tais como manifestações públicas em prol de algum tema político.

<sup>6</sup> O que tento explorar ao longo deste artigo está em diálogo muito próximo com o que autoras como Hamid (2007), Prates (2012), Othman (2022) e Caramuru Teles (2023) abordam em seus trabalhos. Embora não utilizem a gramática da “intimidade cultural” elas apontam para a importância dos espaços de intimidade na construção de um eu palestino.

<sup>7</sup> Para uma discussão bem mais refinada sobre a noção de “intimidade cultural” consultar a produção de Herzfeld em *Cultural Intimacy: Social Poetics and the Real Life of States, Societies, and Institutions* (2005).

<sup>8</sup> Vale ressaltar que ao afirmar isso não quero indicar que relações de intimidade são possíveis apenas nos espaços familiares. As comunidades também apelam para dimensões afetivas e de graus de intimidade diversos para mobilizar indivíduos distintos em torno de si. Entretanto, entendo que as relações de intimidade concebidas nos espaços familiares e aquelas dos espaços comunitários (ou nacionais) não são similares e nem poderiam ser tomadas sob a mesma perspectiva (ver mais em Herzfeld, 2005).

<sup>9</sup> Um dos assuntos relacionados à discussão sobre o processo de pertencimento social entre palestinos, por exemplo, é a compreensão de que este processo está ligado ao esforço de fazer parte de uma comunidade composta por palestinos e palestinas de diferentes tempos e lugares (ver mais em Jardim, 2000; Peters, 2006; Hamid, 2007; Hazin, 2012; Othman, 2022; Caramuru Teles, 2023).

e nação, soberania territorial e forma sociocultural, permanece em suspenso, as relações íntimas têm a tendência de serem politizadas de maneira mais intensa, apesar de serem performadas de modos mais sutis. Marcadas pela fragilidade, delicadeza, efemeridade, mas também força, vivacidade e vigor, essas relações tendem a produzir deslocamentos significativos nos modos através dos quais os vínculos comunitários são construídos.

Uma questão importante passa a ser não apenas a força que as comunidades exercem sobre os indivíduos, mas também as múltiplas respostas que esses mesmos indivíduos dão aos apelos das comunidades. Por que pessoas de classes, gêneros, gerações, enfim, de posições sociais distintas, continuam a responder positivamente (em alguns casos negativamente) ao apelo do pertencimento às comunidades palestinas e a reivindicar para si mesmas a participação em tais comunidades? Pesquisas etnográficas produzidas no Brasil formularam uma variedade de respostas na tentativa de elucidar as diferentes reações (que podem ser tanto positivas quanto negativas) ao apelo do pertencimento, sendo que muitas dessas sustentaram suas argumentações desde as dinâmicas da intimidade familiar<sup>10</sup>. Neste artigo, busco defender, junto desses trabalhos, que o foco nos espaços de intimidade pode funcionar como um bom caminho investigativo válido para entender as inúmeras respostas ao apelo do pertencimento; respostas essas que os discursos formulados desde os espaços exteriores das comunidades e dos Estados-Nações parecem perder de vista.

Uma atenção aos “espaços de intimidade” coloca em questão assunções comuns que tendem a circunscrever esses espaços a meros receptores passivos de símbolos e representações externas. As relações entre o que chamamos de “privado” e “público” podem ser compreendidas de maneira mais precisa como relações estabelecidas entre “espaços internos” e “espaços externos” que não são necessariamente separados, mas que operam em constante tensão criativa, esgarçando as fronteiras rígidas estabelecidas entre eles (Chatterjee, 1993, p. 3–13). A relação estabelecida entre esses espaços não se configura necessariamente como uma disputa exacerbada ou uma oposição entre espaços de autenticidade, mas sim como um processo em que ambos se alimentam mutuamente e se convergem. Assim como os espaços de intimidade não se dão em um vácuo social, a participação nas comunidades palestinas depende da coexistência com diversas formas de “intimidade cultural” (Herzfeld, 2005, p. 1–44).

## A “casa” e a “causa” e os modelos exemplares

A “casa” e a “Causa” são uma abstração conceitual que tenta capturar a relação imbricada entre a vida vivida em comunidade e aquela vivida nos espaços familiares. De maneira mais precisa, é uma tentativa de descrever a dimensão pública das relações familiares. Isso implica no entendimento de que o engajamento com as instituições de representação política, assim como o envolvimento com questões políticas mais amplas, está profundamente conectado aos compromissos familiares estabelecidos nesses espaços. Creio que a melhor forma de entender o que defino por “casa” e “Causa” seria recorrendo

<sup>10</sup> Ver, especialmente, o trabalho de Daniela Prates (2012).

a determinadas cenas etnográficas que ocorreram durante minha pesquisa de campo. Tais cenas criam condições interessantes para se pensar a respeito desses conceitos descritivos<sup>11</sup>.

## Cena I

Kalil e eu frequentemente adentrávamos em seu automóvel e partíamos em direção aos seus clientes, localizados nas cidades da região metropolitana de Porto Alegre. Durante os trajetos, as conversas se estendiam por diversos assuntos, que variavam desde futebol (especialmente falar mal do time para o qual ele torcia) até tópicos relacionados a família, estudos, expectativas para o futuro e, claro, temas ligados à Causa Palestina e às associações com a Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul e a Federação Árabe Palestina do Brasil (Fepal). Kalil havia ingressado na federação há algum tempo. Porém, seu envolvimento com a organização não era de natureza burocrática. Já na Sociedade Palestina, atuava como secretário para a diretoria atual desde 2019, ano em que havia assumido a gestão. Segundo o que me informou, a tarefa que lhe foi atribuída se resumia a um mero rótulo, já que, na realidade, a quantidade de trabalho a ser realizado era imensa e a mão de obra disponível era escassa. Como resultado, os compromissos ultrapassavam consideravelmente os limites estabelecidos para os cargos. Num certo dia, após o nosso retorno de Alvorada, uma cidade próxima de Sapucaia do Sul, deixamos o carro em casa e resolvemos nos dirigir a pé ao centro para encontrar alguns amigos, também descendentes de palestinos, que tinham lojas no comércio local. Durante o percurso, conversávamos sobre a Sociedade Palestina e a Fepal. Ao passarmos pela praça central da cidade, Kalil compartilhou comigo sua grande insatisfação para com a federação, pois, em suas palavras, nunca haviam prestado uma “homenagem” ao seu pai. Ele me relatou que Seu Mustafa havia dedicado toda sua vida à Causa Palestina desde que se estabeleceu no Brasil na década de 60, mas que nunca recebeu o devido reconhecimento por seus esforços. Aliás, Kalil me dizia que no último congresso da federação, que ocorreu em Porto Alegre, todos os membros da família que compareceram ao evento voltaram extremamente magoados, uma vez que seu pai não recebeu nenhuma homenagem da parte da federação. Todos da família sabiam que aquele era o último congresso em que seu pai participaria (Seu Mustafa já apresentava deteriorações em seu quadro de saúde naquela época).

Algum tempo depois do falecimento de Seu Mustafa, a família recebeu a visita de uma comitiva composta pela diretoria que representava a Fepal. Enquanto os membros daquela comitiva expressavam suas condolências, Dona Jane – contava Kalil – não conseguiu se conter e falou abertamente sobre sua frustração e desapontamento com o fato de seu marido nunca ter recebido reconhecimento da Fepal, apesar de todo o trabalho árduo que realizou durante sua vida em prol da Causa Palestina no Brasil. Diante dessa situação, o presidente da federação informou que fariam uma homenagem aos que haviam dedicado suas vidas à Causa Palestina no próximo congresso, incluindo Seu Mustafa na lista dos homenageados. Dona Jane afirmou categoricamente que agora que seu marido estava morto, essas homenagens eram desnecessárias, ressaltando que se durante sua vida não foram feitos os devidos reconhecimentos, não havia

necessidade de fazê-los agora que ele tinha falecido. Ao relatar esse evento e manifestar sua frustração, Kalil afirmava que a Fepal frequentemente falha em relação aos próprios palestinos e palestinas, ignorando o reconhecimento pelos esforços das gerações mais velhas, aqueles que fundaram as primeiras sociedades e lutaram pela causa palestina desde o seu começo, evidenciando uma grande injustiça.

A participação da família Rizeq, tanto na Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul quanto na Fepal, é diferencialmente distribuída entre seus membros. Recai sobre Kalil a responsabilidade de representar a família em ambas as organizações. Sua participação está intimamente vinculada ao desejo de seu pai de que ele assumisse a incumbência por dar continuidade ao envolvimento da família nos assuntos relacionados à Causa Palestina. Há, certamente, nesse desejo, um recorte com base nos papéis de gênero bastante evidente: Kalil é o único filho homem e, portanto, o candidato em melhores condições para assumir a tarefa de cuidar dos assuntos familiares em torno dos envolvimentos políticos agora que seu pai já não está mais presente. A participação das filhas e netas em tais assuntos é mais limitada à Sociedade Palestina, não tendo nenhuma participação direta na Fepal. Esse afastamento da federação pode ser interpretado a partir da própria estrutura organizativa da instituição, que é excessivamente masculinista, resultando em uma participação muito limitada das mulheres, embora isso não pareça ser um problema para Dona Jane, Karina e Michele, ou para Laureen e Haylula, já que elas parecem concordar com o fato de Kalil ter se tornado a figura representativa da família nessas circunstâncias. Isso de forma alguma as impede de participar ativamente de eventos e manifestações em prol da Causa Palestina. Karina e Laureen, por exemplo, têm um papel ativo no Grupo Terra, um grupo de *dabka* organizado por mulheres descendentes de palestinos da região metropolitana de Porto Alegre. Michele e Haylula, por outro lado, não têm nenhum envolvimento com a Fepal ou com a Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul, mas sempre que a comunidade local necessita de apoio elas estão disponíveis. Aliás, Haylula era uma presença ativa na Juventude Sanaúd quando a organização foi reativada em 2019. Ela contribuía no setor de comunicação da entidade. No entanto, devido a divergências em relação aos rumos que a Sanaúd estava seguindo naquela época, Haylula optou por sair da organização. A partir desse momento, ela não se envolveu com nenhuma outra iniciativa de representação política.

Apesar dessas relações com base em distinções fundamentadas nas características sexuais de cada membro da família, o que eu gostaria de ressaltar sobre a cena com Kalil é que o compromisso que ele assume em relação à participação nas duas organizações está intrinsecamente ligado a um compromisso familiar traçado a partir do desejo de seu pai. A finalidade desse compromisso, ou seu propósito, consiste em preservar um legado que começou com Seu Mustafa, que remonta a anos e anos de dedicação à Causa Palestina no Brasil. No entanto, não é possível reduzir a participação de Kalil nas atividades da Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul e da Fepal a partir da assunção de um compromisso com a continuidade do legado de seu pai como algo estritamente “privado” ou “extrapolítico”, muito menos como uma espécie de obrigação familiar compulsória<sup>12</sup>. O modo como as relações entre os membros da família Rizeq se institui indica que a estrutura familiar não opera simplesmente como um modelo

11 Essas cenas surgem como momentos importantes para a reflexão do que chamo, com David Scott (1999, p. 8–10), de “espaços-problema” que conduziram meu trabalho de campo. Vejo essas cenas como momentos privilegiados de deliberação moral sobre (logo, de produção moral de) a palestinidade, assim como instância em que o leitor pode averiguar o alcance de meus argumentos.

12 Em meu trabalho não busquei estabelecer nenhuma discussão prolongada em torno de noções de “família” ou “parentesco”. Apesar de que o modo como trabalho com esses conceitos sugere que o que entendo por “família” se limita à “família nuclear”, meu foco está mais nos modos de relationalidade (Carsten, 2000) do que nas formas e estruturas familiares.

de sujeição e de estabelecimento dos destinos que os sujeitos das gerações mais novas devem assumir<sup>13</sup>. Ela é, simultaneamente, um espaço de possibilidades que dispõe o futuro para seus membros como algo relativamente aberto, criando lacunas para a consecução de projetos e compromissos que, por vezes, podem se apresentar como opositos ou contraditórios aos ideais familiares. No caso de Kalil, essa “Liberdade” para agir se manifesta, por exemplo, em noções e perspectivas que entram em conflito com os compromissos que seu pai assumia em relação à Causa Palestina.

Kalil defendia abertamente a necessidade de luta armada para a libertação da Palestina, ao contrário de Seu Mustafa, que defendia que a solução final para a Causa Palestina viria por vias diplomáticas – embora Kalil tenha me confidenciado que nos últimos anos, antes de sua morte, seu pai encontrava-se profundamente desacreditado e uma certa melancolia havia recaído sobre ele em relação à existência de um Estado Palestino soberano e independente. Kalil também compartilhava de uma noção bastante clara da insuficiência das ações do partido político palestino que seu pai apoiava, o *AlFatah*. Apesar desses pontos, que estabelecem uma diferenciação significativa entre ideais de atuação política, a cena com Kalil evidencia as ressonâncias e conflitos entre os compromissos familiares e a participação em sociedades e organizações de representação.

Podemos refletir sobre as instituições que representam os palestinos, tanto em nível nacional quanto em nível local, como “unidades políticas”. No entanto, há riscos nesse tipo de compreensão. Por um lado, as organizações podem ser vistas como entidades claramente definidas e facilmente comprehensíveis e, por outro, pode-se privilegiar o conteúdo que une as pessoas em torno de um repertório comum, excluindo possíveis divergências e conflitos presentes na forma como esses conteúdos são acessados, interpretados e transmitidos dentro dessas organizações. De fato, as organizações são “comunidades” porque possuem em seu cerne um senso de fraternidade e um senso “[...] de companheirismo profundo e horizontal” (Anderson, 1993, p. 25; tradução nossa). Porém – e mesmo diante desse companheirismo profundo –, essas organizações também são moldadas historicamente por meio de conflitos internos a respeito de caminhos e visões rivais sobre o que elas foram, são e almejam ser. Dessa forma, as organizações podem incorporar perspectivas e práticas extremamente divergentes.

Uma análise das ressonâncias entre os relacionamentos instituídos no âmbito familiar e aqueles no âmbito organizacional e de representação revela os múltiplos e conflituosos afetos e compromissos envolvidos nos processos de construção de comunidades. A Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul, por exemplo, é uma organização política e social composta por famílias residentes na região metropolitana de Porto Alegre, e a participação na Fepal, pelo menos para aqueles que assumem algum compromisso com ela, em certo sentido, é sempre influenciada pela herança familiar. Das pessoas que encontrei em meu campo de pesquisa, é raro encontrar alguém que não tenha na família algum membro que já tenha participado (ou que participa) em organizações como a Fepal ou a Juventude Sanaíd, seja um dos pais, avós ou até mesmo bisavós.

Muitos dos membros ativos da Fepal atualmente são descendentes de palestinos que participaram da fundação da federação ou que ainda estão envolvidos até hoje. O engajamento em instituições de representação de maior abrangência está profundamente ligado ao envolvimento das famílias nesses

13 Para uma perspectiva diferente do que fiz em meu trabalho ao abordar uma “família nuclear”, Prates (2012) estabelece uma discussão bastante interessante sobre a importância da família estendida para as famílias palestinas, especialmente aquelas em exílio.

espaços de poder. Uma análise “multiescalar” revela as interligações entre uma “irmadade palestina” mais ampla (a “Causa”) e relações familiares mais situadas (a “casa”). A cena com Kalil indica que – na mudança do espaço de cuidado circunscrito da casa e do parentesco para o espaço amplo do conjunto de famílias (a “Causa”) – as lealdades para com um ideal de participação política (e familiar) acabam se misturando em diferenças ideológicas que perpassam essas organizações. Essa tensão aponta que o reconhecimento, isto é, a valoração de um sujeito específico perante toda a comunidade, envolve muito mais do que questões de status e posição social. Envolve também afetos e disposições mais íntimas, referindo-se à “dimensão pública” dos afetos familiares.

Uma análise antropológica que leve em consideração esses afetos familiares públicos necessita que superemos nosso entendimento das relações familiares moderno-urbanas como algo exclusivo da esfera doméstica, portanto, próprio da dimensão privada da vida das pessoas<sup>14</sup>. Com a família Rizeq, o que se observa é uma conexão entre a “casa” e a “Causa”, isto é, uma relação muito próxima entre o que se vivencia em termos de “relações familiares” e o que se vivencia em termos de uma “vida pública” ou “política”. Inclusive, o aprendizado de um certo repertório político ocorre no âmbito familiar.

O que chamo de “Causa”, portanto, trata desse repertório político enunciado nos espaços públicos e políticos que transcende as relações pessoais e localizadas nos espaços de intimidade. Não se trata apenas de um repertório que se aprende mental e subjetivamente, mas sim de um discurso que deve ser assumido como um compromisso ético e um destino moral (Schiocchet, 2024, p. 45) de toda a ação empreendida por aqueles que se consideram palestinos ou palestinas.

No entanto, é na “casa” onde os assuntos políticos são abordados de maneira mais intensiva. Os ideais em relação à Causa Palestina estão presentes nas relações familiares, nas trocas entre os membros mais velhos e os mais jovens, nas histórias compartilhadas sobre viagens à Palestina e nas narrativas de soberania e despossessão que são compartilhadas nos momentos íntimos e afetivos com a família. As experiências de formação política, da “Causa”, estão imersas nas conexões estabelecidas na “casa”.

Não obstante, não há uma divisão clara e estanque entre a “Causa” e a “casa”, mas sim uma interdependência que se manifesta quando os sentimentos e disposições dos indivíduos colidem com emoções e disposições contraditórias. O exemplo da família Rizeq ilustra isso, e não apenas em relação à cena com Kalil. Michele, Karina, Laureen e Haylua encontram motivos para se envolver com eventos e grupos relacionados à Causa Palestina através do vínculo afetivo que têm com o pai e o avô. Nenhuma delas personifica o ideal de ativismo político explícito que é esperado pelas organizações (a ideia de uma vida inteira dedicada à luta política), mas elas se envolvem desde os espaços cotidianos, onde os compromissos políticos surgem a partir dos afetos incorporados no ambiente familiar. Recordo-me, por exemplo, de uma conversa que tive com Karina, na qual ela mencionou que a opção de sua profissão e seu papel no sindicato dos trabalhadores da Companhia Riograndense de Saneamento (Corsan) derivavam do exemplo que ela observava na militância política de seu pai. Karina, apesar de não ter

14 Em algumas pesquisas sobre as comunidades palestinas no Brasil, observa-se certa divisão descritiva entre os acontecimentos ocorridos nos espaços das comunidades e os ocorridos no ambiente familiar. Embora essa separação possa ser vista apenas como recurso metodológico, é questionável que esses estudos não considerem as ressonâncias ou influências mútuas entre as dinâmicas comunitárias e familiares. Veja, por exemplo, Jardim (2000) e Peter (2006).

nenhum envolvimento direto com as instituições que representam a Causa Palestina no Brasil, tinha uma participação pública e política considerável em comparação aos outros membros da família<sup>15</sup>.

O que eu denomino aqui como “vínculos afetivos” aponta para como certas relações estabelecidas no espaço da “casa” frequentemente funcionam como base para determinadas ações, posições e disposições políticas. E, ocasionalmente, como no caso de Kalil, são usados como críticas às organizações de representação e aos seus representantes. Assim, pelo menos de acordo com minha compreensão, essas lealdades em relação à valorização (ou à falta) de um sujeito específico perante toda a comunidade demonstram que a família desempenha um papel importante na atividade política, seja ela externa ou interna às organizações de representação.

## Cena II

Alguns dias depois, o mesmo assunto sobre o qual Kalil e eu havíamos conversado veio à tona, mas desta vez com Dona Jane. Logo após o café da tarde, ela e eu conversávamos sobre as famílias palestinas que vivem na região metropolitana de Porto Alegre e as relações destas para com a sua família. Durante essa conversa, enquanto falávamos dos mais velhos e dos antigos membros da Sociedade Palestina, Dona Jane expressou profunda decepção com a Fepal por não ter prestado “homenagem” a Seu Mustafa durante sua vida, considerando todo o trabalho que ele havia realizado em prol da Causa Palestina. Dona Jane me contou sobre o episódio no qual alguns membros da diretoria da Fepal foram até sua residência para prestar condolências pela morte de Seu Mustafa. Os membros da diretoria destacaram as contribuições de seu esposo em prol da Causa Palestina no Brasil, bem como sua importância para a organização. Em determinado momento, incapaz de suportar toda aquela conversa vazia, Dona Jane segurou em suas mãos uma placa concedida pela prefeitura de Sapucaia do Sul a Seu Mustafa, onde ele foi reconhecido como “Cidadão Sapucaiense”, e tomou a palavra. Dona Jane exibiu aquela placa para os presentes da diretoria e afirmou que aquilo sim era uma forma de homenagem.

Enquanto Dona Jane expressava sua frustração e insatisfação aos representantes da Fepal, Michelle, a sua filha do meio que estava presente naquele momento, pedia que ela se contivesse, enquanto um dos representantes da federação sugeriu que a deixasse falar e “desabafar”. Dona Jane argumentava que, agora que Seu Mustafa havia falecido, não havia necessidade de homenagens e que ela não iria a Brasília para receber qualquer tipo de reconhecimento no lugar de seu marido, uma vez que ele nunca havia recebido o devido reconhecimento em vida. Afinal, era ele quem deveria ser reconhecido, não ela.

A cena envolvendo Dona Jane é uma crítica à estrutura política da Fepal que assume uma forma muito específica. Ela revela o sentimento de desvalorização e a falta de reconhecimento das pessoas mais velhas que dedicaram grande parte de suas vidas à Causa Palestina no Brasil. No entanto, isso não pode ser simplificado como um conflito entre gerações, pois a crítica surge do fato de outras pessoas – possivelmente menos representativas da autêntica palestinidade, na perspectiva dela – terem sido homenageadas no congresso da federação. Essa crítica se expressa como um questionamento à prática

institucional e burocrática, baseada em uma conexão pessoal íntima com o marido. É um questionamento que se apresenta como uma demanda pelo reconhecimento de uma vida.

O reconhecimento que Dona Jane busca para seu marido é singular, mesmo que se justaponga a outras demandas por reconhecimento que constituem a palestinidade. Pode-se diferenciar essas múltiplas demandas por reconhecimento a partir do Outro a quem elas se endereçam, seja ele interno ou externo. A busca pelo reconhecimento de um Estado Palestino, por exemplo, foi o fim político último da militância de Seu Mustafa. O Outro para quem se evidencia e se testemunha o dano nesse caso é a comunidade internacional, e o reconhecimento, a justiça aspirada, é a soberania territorial e o autogoverno. Enquanto a promessa de soberania territorial permanece em suspenso, resta a busca pela identidade da nação palestina deslocada. O Outro desse reconhecimento é a nação que os hospeda, e a sua gramática é sobretudo étnica, operando na lógica multicultural das “políticas do reconhecimento” (Taylor, 2018, p. 34–82). Seus meios de cultivo pessoal e de testemunho político são as performances da etnicidade palestina via língua, comida, danças e hábitos, em suma, os diacríticos da diferença cultural.

Ambas as demandas por reconhecimento fizeram parte da vida de Seu Mustafa, mas o reconhecimento com o qual me concentro neste momento, envolvido na cena com Dona Jane, não está ligado exclusivamente à identidade étnica ou ao reconhecimento político associado à Causa Palestina. A demanda não diz respeito à relação de um grupo estigmatizado com um Outro que se encontra além das “fronteiras” do grupo social ao qual pertence. A solicitação por reconhecimento nesse caso emerge como um indicador das disputas internas entre os sujeitos que personificam a palestinidade e, portanto, são reconhecidos como tal, e aqueles que, apesar de incorporarem um certo ideal de palestinidade, acabam sendo colocados à parte como referências políticas apenas dentro do âmbito familiar, ou seja, daquilo que poderia ser erroneamente concebido como “não político”, “privado”. Mais uma vez, as críticas de Dona Jane exploram as interconexões entre a “casa” e a “Causa”.

O tipo de reconhecimento que Dona Jane exige pode ser definido como ético, e pode ser entendido recorrendo à noção macintyriana da “vida como uma narrativa” (MacIntyre, 2021, p. 301). A busca por reconhecimento que Dona Jane exige não trata de eventos isolados da vida de Seu Mustafa, mas sim de sua vida inteira dedicada à Causa Palestina. O reconhecimento aqui se refere a um testemunho de uma vida exemplar. Esta, por sua vez, só pode ser avaliada como tal se for considerada como uma vida integrada, uma vida que pode ser concebida e avaliada como um todo.

De acordo com essa perspectiva, a vida individual consiste na unidade “[...] de uma história que conecta o nascimento, a vida e a morte como o início de uma narrativa até o seu meio e fim” (MacIntyre, 2021, p. 301). Essa vida é composta por ações e palavras que buscam responder ou dar explicações às questões do que é bom e virtuoso. Há aqui uma noção de individualidade subjacente (algo também demandado pelas políticas do reconhecimento), porém, sem fragmentar a vida em diversos segmentos com suas próprias normas e regras de conduta – o Seu Mustafa religioso; o Seu Mustafa pai, avô, irmão, tio, sobrinho, cunhado; o Seu Mustafa ativista da causa palestina; o Seu Mustafa membro da Sociedade Palestina etc. O conceito de “indivíduo” aqui representado comprehende o “eu” como uma entidade única. Ademais, uma vida episódica (aquele que se vive de momentos intercalados e sucessivos) carece

15 Recentemente Karina lançou sua candidatura à vereança de Sapucaia do Sul. Em uma foto postada em sua rede social, alguns dias antes de lançar sua candidatura oficialmente, ela colocou a seguinte legenda: “Acho que de onde ele estiver... deve estar feliz e orgulhoso. E seria meu principal cabo eleitoral. É pra ti e por ti Seu Mustafa.”

de estruturas em larga escala e não possui fundamentos para muitas das ações e eventos característicos da vivência humana (MacIntyre, 2021, p. 299–328).

A compreensão da identidade individual como uma unidade narrativa permite que se solicite a alguém explicações sobre suas ações. Uma ação é sempre um momento dentro de uma história possível e atual, ou entre diferentes histórias, de modo que há uma conexão conceitual entre a noção de “ação” e “história”, pois sempre é possível exigir que alguém preste contas do que faz ou fez, isto é, do que ela é ou foi autora. Identificar algo como uma ação significa identificá-la com base em uma descrição que nos permita vê-la como algo que surge de forma comprehensível a partir das paixões, intenções, motivos e propósitos de quem age. Significa entender uma ação como algo pelo qual alguém é responsável, sobre o qual é sempre razoável e aceitável pedir a quem age uma explicação comprehensível (MacIntyre, 2021, p. 306). Dessa forma, compreender a vida como uma narrativa que aspira à unidade proporciona uma perspectiva diferente da identidade pessoal: em vez de uma autenticidade sem contexto e história (como a existencialista ou sartreana) ou com um contexto e história abstratos (como a das políticas da identidade), surge uma identidade narrativa encarnada de maneira singular. As pessoas podem fundamentar e dar justificativas de quem são ao considerar o conjunto total de suas experiências, desde o momento de seu nascimento até o de sua morte, tornando-se sujeitos de sua própria história.

A vida de Seu Mustafa é sua própria justificativa. Enquanto relatava aquele episódio com os representantes da federação, Dona Jane intercalava com algumas das histórias que davam evidências do engajamento de Seu Mustafa com a Causa Palestina. Exatamente um mês após se casarem, Seu Mustafa partiu em uma viagem com alguns “patrícios”<sup>16</sup>, porém sem revelar seu destino e tampouco o motivo da viagem. Apenas afirmou que explicaria tudo para Dona Jane quando retornasse. Nos primeiros dias, eles conseguiam se comunicar por meio de telefonemas, mas, após três dias, Dona Jane parou de receber suas ligações, ficando uma semana sem saber sobre o paradeiro de seu marido. Ela chegou até a considerar que havia sido abandonada por seu esposo.

Após uma semana, Seu Mustafa entrou em contato e garantiu que estava tudo bem e que logo voltaria para casa. Ao chegar, ele explicou o motivo de seu mistério em relação à viagem: ele havia se encontrado com “patrícios” e representantes da Organização para a Libertação da Palestina (OLP) que estavam no Brasil, e, por medo de sua conversa ser interceptada por algum espião israelense e colocar a vida de Dona Jane em risco, ele optou por não revelar seus planos, nem mesmo por telefone. Durante todo o período em que estiveram juntos, sobretudo nos anos em que Seu Mustafa se envolvia ativamente com as organizações políticas da Causa Palestina, a família convivia com o medo das ameaças das forças de inteligência israelense. Em uma ocasião, assim que Kalil nasceu, Dona Jane me contou que eles receberam cartas da inteligência israelense ameaçando a família, principalmente a vida de seu filho recém-nascido.

A vida, vista como uma unidade narrativa, é formada por diferentes gêneros e estilos. O estilo predominante na história de Dona Jane é de cunho testemunhal. A cena poderia se encaixar na descrição foucaultiana do depoimento parresiástico, ou seja, como uma forma de expressar a verdade (Foucault, 2011 *apud* Reinhardt, 2016, p. 46–47). É a coragem de, independentemente das circunstâncias, dizer a verdade

<sup>16</sup> Expressão muito comum usada por palestinos e palestinas para se referirem aos membros das comunidades palestinas. É interessante observar a gramática nacionalista subjacente à expressão.

ao outro. O testemunho é direcionado para um público externo, que supostamente avaliaria aquela fala (“deixe ela falar”). O importante para este gênero não é a veracidade das palavras, mas o ato em si de dizer algo. O ato testemunhal de Dona Jane distingue-se da “confissão” por ser um ato público e controverso. Ao tomar a palavra e expor seu descontentamento para com a falta de reconhecimento por tudo aquilo que seu marido havia feito pela Causa Palestina no Brasil, institui-se uma polêmica: o confronto entre o que era dito pelos representantes da Fepal sobre Seu Mustafa e o que a vida dele representava para a família tanto em termos de importância para a Causa Palestina quanto em termos de importância como uma figura exemplar dentro das relações familiares. Com certeza, ambas as considerações eram completamente opostas: uma estava limitada às formalidades das condolências a um ente falecido, a outra estava entrelaçada nos afetos e lembranças de um marido, pai e avô, um indivíduo que incorporava todas as virtudes de uma vida bem vivida. O testemunho que Seu Mustafa deixou como exemplo e fonte de lealdade é tanto um gênero narrativo quanto uma virtude: é o recurso pelo qual uma história de vida é contada e, ao mesmo tempo, é a qualidade e comprovação de uma vida virtuosa a ser emulada.

Outro aspecto destacado na cena de Dona Jane é a relevância do que Caroline Humphrey discute sobre a “ética dos exemplos” (Humphrey, 1997, p. 25–48) a partir de seu campo de pesquisa na Mongólia. Segundo Humphrey, a “moralidade” na cultura mongol difere do conceito ocidental com o qual estamos familiarizados, que compreende a ação moral como seguir regras ou padrões de conduta. Para os mongóis, a arena mais importante da moralidade reside nas relações interpessoais e nos exemplos. Aqui, a preocupação ética fundamental é a construção do eu como sujeito moral em relação aos ideais escolhidos individualmente. É interessante comparar as conclusões de Humphrey sobre a ética dos exemplos mongol com a relação que a família Rizeq estabelece com a figura de Seu Mustafa<sup>17</sup>.

Na narrativa familiar sobre Seu Mustafa, ele é retratado como uma figura exemplar. Karina, Michele e Kalil se espelham nele como um modelo a ser seguido. No entanto, essa “imitação” não se trata de uma simples mimese estereotipada, mas de ver o pai como um tipo de “professor” que alcançou um ideal específico. O mesmo pode ser dito sobre Haylua e Laureen. Elas falavam do avô (que por diversas vezes assumia a figura de “pai”) como alguém que as inspirava a viver a vida de modo equilibrado e a tratar os outros com respeito e sinceridade, uma característica ineliminável da figura de Seu Mustafa. Essa ideia está relacionada com a primeira conclusão de Humphrey sobre a ética dos exemplos, que envolve a construção de uma forma particular de individualidade, a qual se relaciona de maneira interessante com as noções de diferenças individuais e hierarquia social (Humphrey, 1997, p. 34). Seu Mustafa é considerado um modelo exemplar não apenas por sua posição na estrutura familiar (pai, avô), mas também pelas qualidades encontradas nele que o tornavam um exemplo para a família. Agir de acordo com o pai e o “avô-pai” influenciaria positivamente os membros daquela família, ajudando-os a se tornarem seres humanos melhores. Seguir o exemplo de Seu Mustafa, que era considerado uma figura superior a qualquer outro modelo, seria uma maneira de viver uma vida melhor. Esse aspecto está ligado a um entendimento de si mesmo como uma mescla de pensamento e ação (Humphrey, 1997, p. 38), uma vez que adotar Seu Mustafa como um modelo exemplar implica não apenas em uma adesão intelectual e mentalista ao seu exemplo, mas também em agir de acordo com ele<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Embora não tenha espaço para fazer tal digressão, seria interessante pensar aqui também a ligação bastante estreita entre a noção de “exemplo”, ou mais especificamente a “ação moral”, com a práticas islâmicas.

<sup>18</sup> Essa compreensão está de acordo com uma noção de moralidade que distingue entre moralidades orientadas por códigos e moralidades orientadas para ética, ou em termos foucaultianos, entre sujeição e subjetivação (ver mais em: Foucault, 1997, p. 223–251; Humphrey, 1997, p. 25–48; Faubion, 2001, p. 1–28).

Uma outra característica presente na ética dos exemplos que pode ser encontrada nas falas dos membros da família Rizeq em relação a Seu Mustafa – e que encontra sua maior expressão na cena com Dona Jane – é sua contribuição para a consolidação de uma variedade de diferentes “estilos de vida” (Humphrey, 1997, p. 34). Entre os elementos que diferenciam uma moralidade baseada em exemplos de uma moralidade representada em códigos está o fato de, em relação ao primeiro “tipo”, não há exigência de que os exemplos sejam consistentes entre si ou coerentes em relação à sociedade de forma geral. Isso porque os exemplos éticos são exclusivos dos sujeitos. E, por serem exclusivos dos sujeitos, eles ilustram a razão pela qual ocorre o conflito estabelecido entre a importância de Seu Mustafa como exemplo de dedicação à luta política para a família Rizeq e sua aparente irrelevância – de acordo com a família – para a Fepal. Evidentemente, existe uma diferença significativa entre o que seria um exemplo ético para a família Rizeq e o que seria um exemplo para a federação, que se relaciona com uma questão que Humphrey observa na Mongólia pós-comunista: trata-se da diferença entre modelos exemplares nacionalistas e a relação entre o discípulo e o conteúdo do exemplo, visto que a retórica nacionalista acaba se apropriando dos exemplos éticos para seus próprios fins, criando uma conexão ilusória e superficial com eles.

É interessante notar que, embora Yasser Arafat<sup>19</sup> seja uma figura nacional palestina exemplar e excepcional, ele não é considerado um exemplo relevante pela família Rizeq<sup>20</sup>. Curiosamente, há na sala da casa da família Rizeq um quadro com uma foto de Seu Mustafa ao lado de Yasser Arafat. Para Seu Mustafa, Arafat era um modelo exemplar formidável. Para o restante da família, comparado a sua pessoa, nem tanto<sup>21</sup>. Implica pensar aqui que os modelos exemplares nacionais não requerem reflexão e consideração em relação ao seu significado, limitando a discussão ética que o exemplo incorpora. Esses modelos nacionalistas apresentam mensagens simplistas que não exigem reflexão, apenas aceitação e adaptação ao seu significado<sup>22</sup>. Por outro lado, os exemplos éticos exigem análise cuidadosa e não possuem um significado único, mas recebem um significado específico no contexto das aspirações individuais em uma situação difícil. O exemplo é caracterizado por sua natureza fugaz e conceitual, que se revela somente na projeção das ações de alguém à luz de uma perspectiva subjetivamente nova (Humphrey, 1997, p. 41)<sup>23</sup>.

Certamente, os exemplos éticos não habitam espaços e temporalidades além das relações de poder de modo que não fossem afetados pelas relações sociais nas quais estão inseridos. No entanto, a cena com Dona Jane e as críticas à conduta desrespeitosa da federação oferecem uma demonstração não apenas de diferentes concepções sobre o que constitui modelos exemplares, mas também um espaço de discussão para a deliberação de ideais éticos. Isso permite que, nessas arenas de diálogo, as pessoas

<sup>19</sup> Importante figura política palestina. Um dos membros-fundadores do partido político de maior expressão na Palestina, o *Al-Fatah* e líder da Organização pela Libertação da Palestina (OLP).

<sup>20</sup> Depois dos episódios dos Acordos de Oslo, Arafat passou a ser uma figura nacional bastante contestada. Não obstante, para a Fepal – organização de representação alinhada ao *Fatah*, partido político ao qual Arafat estava vinculado – ele ainda representa um exemplo ético importante.

<sup>21</sup> Certamente, a experiência geracional dos membros mais novos da família Rizeq também contribui para o afastamento em relação à figura de Arafat como um exemplo ético importante.

<sup>22</sup> De acordo com Joel Robbins (Robbins, 2018 *apud* Faubion, 2023, p. 549) os exemplares com os quais ficamos frente a frente são mais relevantes do que as figuras historicamente lendárias ou míticas.

<sup>23</sup> Os exemplos desempenham um papel importante nas deliberações éticas. Ao mesmo tempo, eles são indicativos da complexidade ética – das normas concorrentes e incompatíveis, dos valores concorrentes e incompatíveis e dos compromissos concorrentes e incompatíveis – de forma que a necessidade de deliberação ética é bastante predominante nas análises, sobre o que podemos chamar com base em Faubion (2001, p. 1-28; 2023, p. 536-558), de “pedagógicas éticas”.

se comprometam com determinados ideais e transformem a si mesmos por meio dessas interações. Além disso, isso também possibilita considerar as relações sociais além da “inevitabilidade” das normas sociais ou dos hábitos sociais reproduzidos, abrindo caminhos investigativos para o entendimento dos investimentos pessoais nas arenas públicas de interlocução.

## Considerações finais

Neste texto propus descrever como os espaços de intimidade familiares desempenham um papel fundamental no modo como os membros da família Rizeq se envolvem com os/nos espaços comunitários. Os compromissos assumidos a partir desses espaços de intimidade podem até mesmo gerar deslocamentos em conceitos arraigados sobre a inserção social de palestinos e palestinas a partir dos prismas da nacionalidade ou etnicidade. Essa dinâmica se evidencia nas análises sobre as relações estabelecidas no âmbito da “casa” e em como tais interações constituem a base para os sentimentos e fidelidades políticas dos sujeitos nos espaços da “Causa”.

Não obstante, conforme destacado anteriormente, as fronteiras entre esses espaços nem sempre são nítidas, permitindo que ambos os domínios se influenciem de maneira mútua e variável. Isso é especialmente importante para que se possa compreender a ligação entre a história de vida individual e as histórias de vida de outras pessoas, assim como a conexão entre essas narrativas e aquelas mais abrangentes das comunidades as quais se pertence. A história individual permaneceria fragmentária e desconexa se não fosse inserida em narrativas maiores, em que uns se tornam personagens das histórias dos outros, formando um conjunto de narrativas em que primeiras e terceiras pessoas trocam de posição. Quando histórias de vida individual se mesclam a outras em um contexto maior, podemos falar em um “padrão de inteligibilidade”, isto é, de um enredamento textual que se aprofunda pelas gerações e que adere à superfície das coisas, fazendo delas vestígios afetivos e lugares de memória tangíveis. As próprias “motivações”, “intenções” ou “escolhas” dos atores são índices de ação abduzidos desse emaranhamento narrativo<sup>24</sup>. Essas redes narrativas são também circuitos de ensino, emulação, dívida e reciprocidade, logo, são também eticamente saturadas.

Isso nos faz ponderar sobre as consequências do eventual colapso das comunidades onde estão inseridas as narrativas individuais. Como seria impactado o processo de construção subjetiva diante de uma situação semelhante? Os indivíduos estariam em perigo de perder o vínculo essencial com os elementos que sustentam sua relação ética consigo mesmos? A narrativa de uma existência poderia sucumbir à incoerência? Talvez os efeitos imediatos sejam minimizados pela urgência de resgatar e proteger esses alicerces da herança cultural que estão ameaçados. Contudo, a longo prazo, quando as relações com as comunidades que fornecem o pano de fundo compreensivo da história de vida individual se desvanecem a ponto de restarem apenas lembranças parciais e confusas, o que resta? Essa tem sido uma ameaça constante para os palestinos e palestinas e tende a transformar a “preservação da palestini-

<sup>24</sup> Ao longo de minha dissertação chamei esse “emaranhamento narrativo” de “tradição”.

dade” em um objeto constante de deliberação moral e política. A própria Carta Nacional Palestina de 1968 já define a palestinidade como um bem a um só tempo essencial e vulnerável<sup>25</sup>.

Ao analisar uma família em particular, busquei investigar de maneira mais detida como seus diferentes integrantes, todos em diferentes estágios de desenvolvimento brossocial, lidam com sua herança cultural e os repertórios transmitidos pelas gerações anteriores que têm uma conexão próxima com a Palestina. Na família Rizeq, em que os momentos íntimos desempenhavam um papel crucial na formação da palestinidade, especialmente através da figura exemplar do pai e avô, esses laços com a herança cultural eram passados de forma mais dinâmica através das relações familiares. No entanto, esse processo de transmissão não era “natural”, ocorrendo de maneira inconsciente ou sem avaliações por parte dos membros mais novos da família.

A partir do relato focado nas relações estabelecidas entre uma única família, unido a demais relatos sobre outras famílias, podemos ampliar nossa compreensão ao considerar tais relatos de modo comparativo. Dessa forma, podemos investigar como a palestinidade é transmitida entre diferentes gerações nos diversos contextos familiares. Isso nos permitiria entender melhor como a palestinidade é passada e recebida entre gerações em contextos que necessariamente não são formados pela violência colonial direta, como ocorre em lugares como a Palestina e nos campos de refugiados. Além disso, seria possível analisar como as famílias palestinas em diáspora ou refúgio no Brasil lidam com a violência diária contra seus “patrícios” que permanecem naquele território situado no extremo oposto do mundo<sup>26</sup>.

Pensemos nos terríveis acontecimentos recentes no Oriente Médio. Eles ainda repercutem e geraram, até o momento em que escrevo, quase 50 mil mortes em Gaza. Em outubro de 2023, a Palestina voltou ao centro das atenções mundiais devido ao que pode ser considerado como o primeiro ataque israelense em grande escala na era das novas mídias. Desde sete de outubro de 2023<sup>27</sup>, temos testemunhado um aumento aterrorizante da violência promovida pelo Estado de Israel em uma região densamente populosa como Gaza, sob a alegação perversa de autodefesa e combate ao terrorismo<sup>28</sup>.

Aquilo que acontece nos espaços exteriores dos Estados-Nação, da comunidade internacional e dos tribunais de justiça internacionais possui reverberações nos espaços internos das relações familiares. É nesses ambientes íntimos que os eventos em larga escala assumem significados afetivos singulares. O elo com a terra, como a Palestina, manifesta-se de maneiras diversas e se estreita por meio de objetos, narrativas familiares, lembranças de viagens e das vivências com parentes distantes. Durante períodos

25 “Art 5. A identidade palestina é uma característica genuína, essencial e inerente; ela é transmitida de pais para filhos. A ocupação sionista e a dispersão do povo árabe palestino, por meio dos desastres que se abateram sobre ele, não o fazem perder sua identidade palestina e sua participação na comunidade palestina, nem as negam”. Disponível em: [https://avalon.law.yale.edu/20th\\_century/plocov.asp](https://avalon.law.yale.edu/20th_century/plocov.asp) Acesso em: 24 fev. 2024.

26 Seria igualmente importante analisar outros espaços igualmente relevantes para a formação do eu para além da família, como o clube (ou as sociedades palestinas), o partido, a mesquita, entre outros. Isto é, naqueles espaços que Schiocchet chama de “espaços subjuntivos” (ver mais em Schiocchet, 2020)

27 Para uma análise logo após os acontecimentos de sete de outubro de 2023, consultar o artigo de Michelle Ventura, Helena Othman, Rafael Oliveira e Bárbara Caramuru Teles escrito para a série “Limpeza étnica da Palestina” para o Le Monde Diplomatique Brasil. O artigo em questão pode ser acessado no link: <https://diplomatique.org.br/genocidio-gaza-limpeza-etnica-em-curso/>.

28 Canais de comunicação no exterior e no Brasil, tais como: Mondoweiss, Aljazeera, +972 Maganize, Palestine News Network, The Palestine Chronicles, Fepal e Juventude Sanaúd, para citar alguns, têm fornecido uma cobertura quase que instantânea sobre o genocídio em curso em Gaza.

de guerra, ataques e invasões militares, ou mesmo nos momentos de resistência como nas *Intifadas*, tais conexões com a “comunidade imaginada” (Anderson, 1993, p. 17–25) se intensificam. Vale ressaltar a importância das redes sociais nesse processo de compartilhamento quase instantâneo de notícias e informações sobre o que acontece na Palestina.

Os membros da família Rizeq se comunicavam com seus parentes, amigos e amigas que residiam na Palestina por meio das redes sociais. Além disso, usavam plataformas digitais para se manterem atualizados sobre os acontecimentos que lá ocorrem, acompanhando noticiários e perfis em aplicativos de rede social que compartilham informações diárias. A violência, a tristeza e o sofrimento do povo em Gaza passaram a fazer parte integrante da rotina dos meus interlocutores nos últimos meses, gerando uma gama de emoções diversas que refletem os sentimentos compartilhados diante dessa violência “indireta”. Mesmo não sendo afetados diretamente por essa violência, isto é, não sofrerem em si mesmos as atrocidades perpetradas, há uma sensação compartilhada de dor que parece unir as experiências dos palestinos de lá e cá em um corpo comum, que comunga no sofrimento compartilhado.

Ao conversar com os membros da família Rizeq sobre o que estava acontecendo em Gaza, mistos de afetos apareceram na tentativa de expressar algum enunciado que apreendesse as emoções sentidas. Dentre elas, estavam a angústia, a ansiedade, a aflição, o abatimento, a desesperança, a tristeza, a desolação, a impotência, o ódio, a indignação, a raiva e a irritação, palavras utilizadas para tentar descrever os complexos sentimentos experimentados. Em conjunto, essas palavras talvez consigam transmitir a intensidade dos sentimentos internos que, por vezes, se manifestam na superfície do corpo como uma dor física compartilhada. Simultaneamente, elas expressam os receios relacionados ao desaparecimento de toda uma comunidade e a revolta diante da aparente irrelevância do que está ocorrendo.

Uma intensa preocupação se abatia não somente pelos moradores de Gaza, mas também pela família que residia em Deir Abu Mash'al, vila localizada a 16 km de Ramallah, na Cisjordânia. Os parentes já começavam a enfrentar os impactos expandidos do aumento dos aparelhos de controle e repressão do Estado de Israel em outras regiões da Palestina Ocupada. Aqueles que dependiam dos empregos em Israel, ou que precisavam atravessar os diversos pontos de controle israelenses para chegar ao trabalho, de repente se viram impedidos de cruzar esses *checkpoints* e sem meios de subsistência para si mesmos e seus entes queridos. Ao mesmo tempo em que as redes sociais são, em alguns casos, a única forma de contato com a família distante, elas também se tornaram um espaço pesado, eventualmente evitado devido à constante exposição às cenas de violência, eventualmente em primeira pessoa, ocorridas em Gaza e outros locais da Palestina Ocupada.

Acontecimentos apocalípticos como os ataques de Israel a Gaza<sup>29</sup> – envolvendo largas alianças globais, enormes custos financeiros e humanos, sendo permeado pelas novas mídias desde o teatro de guerra (como o uso de robôs assassinos movidos a algoritmos<sup>30</sup>) até a esfera pública, e suscitando re-

29 É importante destacar o relatório independente da Comissão Internacional de Inquérito sobre os Territórios Palestinos Ocupados (ONU), que documentou a crueldade do tratamento dispensado por Israel a reféns e prisioneiros palestinos, assim como os ataques perpetrados pelas forças israelenses contra instalações e profissionais da saúde, ocorridos entre sete de outubro de 2023 e agosto de 2024. Ver mais em: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n24/262/79/pdf/n2426279.pdf>. Acesso em: 20 set. 2024.

30 Disponível em: <https://www.npr.org/2023/12/14/1218643254/israel-is-using-an-ai-system-to-findtargets-in-gaza-experts-say-its-just-the-st>. Acesso em: 22 fev. 2024.

voltas, protestos e censuras em escala global – seria justamente o oposto do que chamei anteriormente de “cotidiano”, e suscita uma pergunta fundamental: como o cotidiano se conecta com a violência catastrófica? Uma possível forma de compreender essa conexão no contexto palestino é perceber que é justamente de uma tragédia, uma “catástrofe” melhor dizendo, que surge esse cotidiano.

Sa’di e Abu-Lughod (2007, p. 1–24) ressaltam a importância da *Nakba* (“catástrofe” em árabe) como um evento crucial na história e na memória palestina, estabelecendo uma linha divisória entre dois períodos qualitativamente distintos. A partir de 1948, a vida dos palestinos foi profundamente impactada por esse evento dramático em níveis individuais, comunitários e nacionais<sup>31</sup>. Assim, a *Nakba* não é vista como um acontecimento isolado e estático no tempo, mas um processo contínuo (*al-nakba al-mustamirra*) que mantém uma relação dinâmica com o presente e que fornece as bases para a formação de um corpo político transnacional.

A relação dinâmica entre o cotidiano e eventos extraordinários na história palestina demanda repensar a forma de analisar os efeitos da violência em pessoas particulares. Ao invés de considerar a violência como algo ligado a um espaço histórico autônomo e distinto, optar por modelos de ação mais simples que possibilitem entender como os sujeitos empregam gramáticas específicas para lidar com a violência na trama cotidiana. Dessa forma, propõe-se deixar de lado a procura pelas origens da violência (seja em questões religiosas, culturais ou políticas) e passar a vê-la como algo intrínseco, um emaranhado complexo de ações envolvendo diversos agentes parciais e redes de atores em constante mutação (Asad, 2003, p. 12 *apud* Perdigon, 2015, p. 26). Para aqueles que buscam investigar a violência nos espaços cotidianos, no contexto da pesquisa antropológica sobre a palestinidade, isso não implica em abandonar o desafio de reconstruir, com precisão, a magnitude desse “espaço histórico de violência” (Perdigon, 2015, p. 27), com suas conexões históricas e manifestações em diversas esferas (desde o âmbito das narrativas individuais até as estruturas macro das instituições). Conforme Perdigon (2015, p. 28), a tarefa de (re)construir esse espaço no cenário palestino demanda uma análise crítica das práticas políticas que resultaram na formação do sistema político baseado em Estados-Nação prevalente no Oriente Médio atual, assim como dos mecanismos que originaram um grande contingente de refugiados, sujeitos a contínuas violações de direitos e hostilidades por parte de certos agentes como o Estado de Israel, além das jornadas diáspóricas que levaram milhares de imigrantes a diferentes partes do mundo. A necessidade de uma atenção mais cuidadosa para a história, para o registro de como as coisas “realmente aconteceram”, possui o potencial de ampliar a perspectiva e o alcance das pesquisas realizadas em contextos específicos.

Porém, nem todas as ações violentas têm o mesmo peso epistemológico em um contexto histórico de violência particular. Enquanto algumas se encaixam facilmente em uma narrativa histórica plausível, outras necessitam de uma explicação adicional, pois parecem ser injustificadas e estão acompanhadas por elementos que apontam para lacunas na compreensão da violência, do sofrimento ou da crueldade desde uma perspectiva historiográfica. Perdigon (2015, p. 21–37) destaca esse ponto em relação ao termo “mártir” (*shahīd*). Saiygh e Humphries e Khalili parecem destacar algo semelhante quanto apontam para a estruturação das memórias das mulheres sobre a *Nakba* através do ato de contestação de histórias (Saiygh, 2007, pp. 135–158) ou para as raízes da *Nakba* na experiência social femi-

nina (Humphries & Khalili, 2007, p. 207–227). Conforme Sa’di e Abu-Lughod (2007, p. 6), sempre existem brechas no muro através das quais é possível se infiltrar.

Dessa maneira, ainda que os eventos críticos (Das, 1995, p. 1–23) apontem para ocorrências nos territórios dos Estados-nação, em um contexto de luta por soberania e autodeterminação, que remonta à história palestina desde a *Nakba*, eles são experimentados cotidianamente nos espaços íntimos da diáspora através de intensidades que me parecem mais viscerais, pois lidam com as relações mais próximas que os indivíduos estabelecem a partir de elementos afetivos. Logo, tais espaços íntimos fornecem os contextos básicos a partir dos quais o sofrimento, a violência e a dor são percebidos/articulados. Poderíamos refletir se, no caso das famílias em que a conexão com a Palestina se torna apenas uma herança genealógica e não mais se articula a partir desses espaços cotidianos em que o processo de formação de si ocorre com mais intensidade, existe um vínculo de natureza semelhante. Assim, se faz necessário estendermos a análise da herança cultural transmitida entre gerações para além dos “conteúdos” de tal transmissão, atentando também para as formas através das quais as pessoas acessam, criam representações, questionam, reinterpretam ou descartam elementos da herança cultural. E as experiências em torno da violência não passam despercebidas nesses momentos.

Para a análise que foi empreendida neste texto, afirmo que os espaços de intimidade cotidianos são espaços essenciais para o modo através dos quais a herança cultural é acessada, transmitida, sentida. Acrescentaria ainda que os espaços de intimidade cotidianos são espaços essenciais também para a existência dinâmica das comunidades palestinas.

*Paulo André Ribas Corrêa é mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).*

#### FINANCIAMENTO

Bolsa CAPES-DS

#### AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC; ao meu orientador, Bruno Mafra Ney Reinhart, e Luis Meinberg, grande amigo, pelas contribuições à primeira versão deste texto; aos pareceristas anônimos pelas sugestões importantíssimas de aperfeiçoamento do artigo.

<sup>31</sup> Para uma discussão mais refinada sobre a *Nakba* como um marco para a história palestina contemporânea, consultar: Sa’di & Abu-Lughod, 2007, p. 1–24.

## REFERÊNCIAS

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*. Fundo de Cultura Económica.
- Asad, T. (1986) *The idea of an Anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University (Occasional Papers Series).
- Caramuru Teles, B. (2023) “*La resistência palestina es mujer y está furiosa*”: palestinidades em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença: um olhar interseccional. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina] <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/247608>.
- Carsten, J. (2000). (Org.). *Cultural of Relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press.
- Chatterjee, P. (1993). *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton University Press.
- Das, V. (1995). *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press.
- Faubion, J. D. (2001). Introduction. Towards an Anthropology of the Ethics of Kinship. In J. D. Faubion (Ed.), *The ethics of Kinship: ethnographic inquires* (p. 1–28). Rowman & Littlefield Publishers.
- Faubion, J. D. (2023) On ethical pedagogies. In J. Laidlaw, *The Cambridge handbook for the Anthropology of Ethics* (p. 536–558). Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1997). Technologies of the Self. In P. Rabinow (Ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth* (p. 223–251). New Press (The essential works of Michel Foucault, 1954–1984; v. 1).
- Hamid, S. C. (2007). *Entre a Guerra e o Gênero: memória e identidade de mulheres palestinas em Brasília*. [Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília] <https://repositorio.unb.br/handle/10482/3064>.
- Hazin, H. M. (2016) *Imigrantes palestinos, identidades brasileiras: compreendendo a identidade palestina e as suas transformações*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco] <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/22381?mode=full>.
- Herzfeld, M. (2005). *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (2. ed.). Routledge.
- Humphrey, C. (1997). Exemplars and rules: aspects of the discourse of moralities in Mongolia. In S. Howell (Ed.), *The Ethnography of Moralities* (p. 25–48). Routledge.
- Humphries, I., & Khalili, L. (2007) Gender of Nakba memory. In A. H. Sa'ad, & L. AbuLughod (Eds.), *Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory* (p. 207–227). Columbia University Press.
- Jardim, D. F. (2000). *Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade*. [Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro] <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/5249>.
- Laidlaw, J. (2002). For an anthropology of ethic and freedom. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 311–332. <https://www.jstor.org/stable/3134477>
- Lambek, M. (2015). *The Ethical Condition: Essays on Action, Person, and Value*. University Chicago Press.
- MacIntyre, A. (2021). *Depois da Virtude: Um Estudo sobre Teoria Moral*. Vide Editorial, 2021.
- Mattingly, C. (2012). Two virtue ethics and the anthropology of morality. *Anthropological Theory*, 12(2), 161–184. <https://doi.org/10.1177/1463499612455284>
- Mattingly, C., & Throop, J. (2018). The anthropology of ethics and morality. *Annual Review*, 47(1), 475–492. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050129>
- Othman, H. de M. M. (2022). *Dos quadros de guerra à participação: socialidade, redes de ajuda e política na ocupação urbana Leila Khaled*. [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo] <https://repositorio.usp.br/item/003180251>.
- Pandian, A. (2008). Tradition in fragments: inherited forms and fractures in the ethics of South India. *American Ethnologist*, 35(3), 466–480 <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2008.00048.x>.
- Perdigon, S. (2015). Ethnography in the Time of Martyrs: History and Pain in Current Anthropological Practice. In R. Chatterji (Ed.), *Wording the World: Veena Das and Scenes of Inheritance, Forms of Living* (p. 21-37). Fordham.
- 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

Prates, D. R. A. P. (2012). *O fio de Ariadne: deslocamento, heterotopia e memória entre refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, Brasil e Burj Al-Burajneh, Líbano*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense]. <http://ppganthropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/DANIELE-ABILAS-PRATES.pdf>.

Reinhardt, B. (2016). “Don’t make it a doctrine”: material religion, transcendence, critique. *Anthropological Theory*, 16(1), 75–97. <https://doi.org/10.1177/1463499615625012>

Sa’ad, A. H., & Abu-Lughod, L. (2007). Introduction: the claims of memory. In A. H. Sa’ad, & L. Abu-Lughod (Eds.), *Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory*. (p. 1–24) Columbia University Press.

Saiygh, R. (2007). Woman’s Nakba stories: between being and knowing. In A. H. Sa’ad, & L. Abu-Lughod (Eds.), *Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory* (p. 135–158). Columbia University Press.

Schiocchet, L. (2015). Introdução: 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* (p. 7–49). Chiado Editora.

Schiocchet, L. (2020). *Social belonging process and social organization among arab forced migrants: theoretical-methodological contributions*. Venia Docendi für Kultur und Sozialanthropologie, Fakultät für Sozialwissenschaften, Universität Wien.

Schiocchet, L. (2024). *Processos de pertencimento e organização social entre migrantes forçados árabes: contribuições metodológicas*. Fi.

Scott, D. (1999). *Refashioning futures: criticism after postcoloniality*. Princeton University Press.

Taylor, C. Políticas de Reconhecimento. (2018). In M. V. X. Oliveira, L. F. Denner, V. Cei, J. Dorriço, & F. Danner. *Direitos Humanos à Beira do Abismo: Interlocuções entre Direito, Filosofia e Arte* (p. 34–82). Praia Editora.

## RESSONÂNCIAS DA PALESTINIDADE ENTRE OS ESPAÇOS DE INTIMIDADE: A “CASA” E A “CAUSA” E OS MODELOS EXEMPLARES

**Resumo:** Este artigo analisa as ressonâncias da palestinidade entre espaços de pertencimento. Entendida como uma categoria altamente política (e politicada), busco demonstrar como a palestinidade está imbricada com múltiplas esferas de interação, desde uma perspectiva pessoal e íntima até aspectos mais amplos e comunitários. Assim, evoco uma compreensão mais dinâmica e abrangente da categoria “política”, destacando que esta inclui não apenas as práticas próprias das organizações ou instituições de representação, mas também questões cotidianas que envolvem temas profundos relacionados às relações familiares e aos modelos exemplares. A partir de duas cenas etnográficas, procuro refletir sobre como a família se estabelece como lugar primordial a partir do qual as lealdades e os repertórios políticos mais básicos são forjados.

**Palavras-chave:** palestinidade; espaços de intimidade; parentesco; antropologia da ética e das moralidades.

## RESONANCES OF PALESTINIАНNESS AMONG SPACES OF INTIMACY: THE “HOME” AND THE “CAUSE” AND EXEMPLARY MODELS

**Abstract:** This article analyzes the resonances of palestinianness between spaces of belonging. Understood as a highly political (and politicized) category, I seek to demonstrate how palestinianness is intertwined with multiple spheres of interaction, from a personal and intimate perspective to broader and community aspects. Thus, I evoke a more dynamic and comprehensive understanding of the “politics” category, highlighting that it includes not only the practices specific to organizations or institutions of representation, but also everyday issues that involve profound themes related to family relationships and exemplary models. Using two ethnographic scenes, I seek to reflect on how the family establishes itself as a primordial place from which loyalties and the most basic political repertoires are forged.

**Keywords:** palestinianness; intimacy spaces; kinship; anthropology of ethics and moralities.

## RESONANCIAS DE LA PALESTINIDAD ENTRE ESPACIOS DE INTIMIDAD: LA “CASA” Y LA “CAUSA” Y MODELOS EJEMPLARES

**Resumen:** Este artículo analiza las resonancias de la palestinidad entre espacios de pertenencia. Entendida como una categoría altamente política (y politicizada), busco demostrar cómo la palestinidad está entrelazada con múltiples esferas de interacción, desde una perspectiva personal e íntima hasta aspectos más amplios y comunitarios. Así, evoco una comprensión más dinámica y comprensiva de la categoría “política”, destacando que incluye no sólo las prácticas específicas de organizaciones o instituciones de representación, sino también cuestiones cotidianas que involucran temas profundos relacionados con las relaciones familiares y los modelos ejemplares. A partir de dos escenas etnográficas, busco reflexionar sobre cómo la familia se erige como un lugar primordial a partir del cual se forjan lealtades y los repertorios políticos más básicos.

**Palabras clave:** palestinidad; espacios de intimidad; parentesco; antropología de la ética y la moral.

SUBMETIDO: 31/07/2024

APROVADO: 29/01/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



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