

CAMPUS



V.26 N.1
2025

REVISTA DE ANTROPOLOGIA
PPGAA/ UFPR

Linha Editorial

CAMPOS - Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná, tem o propósito de constituir um espaço permanente de interlocução com antropólogos e pesquisadores de áreas afins, no país e no exterior. O nome CAMPOS traduz o reconhecimento do valor singular da etnografia para a Antropologia, remetendo também à pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracteriza a disciplina e que se revela na produção do próprio PPGAAUFPR. A Revista CAMPOS publica artigos inéditos, ensaios bibliográficos, entrevistas, resenhas, ensaios etnográficos e outras contribuições - pequenos textos de natureza acadêmica, informativa etc. - que podem ser enviados em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original).

Editora-Chefe

Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga

Comissão Editorial (PPGAA-UFPR)

Ciméa Barbato Bevilaqua
Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga
Fabio Parenti
João Frederico Rickli
Laércio Loiola Brochier
Laura Pérez Gil
Liliana Mendonça Porto
Lorenzo Macagno
Maria Inês Smiljanic
Marcos Silva da Silveira
Miguel Alfredo Carid Naveira
Paulo Renato Guérios
Ricardo Cid Fernandes

Conselho Editorial

América Larraín, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia
Aristóteles Barcelos Neto, University of East Anglia, Reino Unido
Birgit Meyer, Utrecht University, Holanda
Christiano Tambascia, UNICAMP, Brasil
Claudia Fonseca, UFRGS, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro, MN/ UFRJ, Brasil
Elena Calvo Gonzalez, UFBA, Brasil
François Laplantine, Université Lumière - Lyon 2, França
José Guilherme Cantor Magnani, USP, Brasil
Lorena Cordoba, CONICET/Universidad de Buenos Aires, Argentina e Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Bolívia
Manuela Carneiro da Cunha, University of Chicago, EUA
Márcio Ferreira da Silva, USP, Brasil
Marcio Goldman, MN/UFRJ, Brasil
Martina Ahlert, UFMA, Brasil
Mariza G. S. Peirano, UnB, Brasil
Miriam P. Grossi, UFSC, Brasil
Peter Fry, UFRJ, Brasil
Philippe Erikson, Université de Paris Ouest-Nanterre, França
Rafael José Menezes Bastos, UFSC, Brasil
Roberto DaMatta, UFF/University of Notre Dame, Brasil/EUA
Roque de Barros Laraia, UnB, Brasil
Ruben G. Oliven, UFRGS, Brasil

ISSN 2317-6830

C Δ M

P O S

CAMPOS. Revista de Antropologia.

PPGAA/ UFPR.

v. 26 n.1 2025

*Publicada em julho 2025

Curitiba, PR, Brasil

ISSN 2317-6830

P. 001-258





Licença CC BY-NC 4.0: Você pode compartilhar ou adaptar o material em qualquer suporte ou formato, mas deve dar o crédito apropriado e indicar se mudanças foram feitas. Você não pode usar o material para fins comerciais.

Disponível em:
revistas.ufpr.br/campos

Fontes de indexação de dados

Bases de dados:

BASE | Biblat | Clase | Dimensions | DOAJ
| Google Scholar | Scilit | Sumário.Org

Diretórios:

Academic Journal Database | Ardi |
Diadorim | DRJI | ERIH Plus | EZB |
Genamics | Journal 4-free | Latindex
| Latin REV FLACSO | Miguilin | MIAR |
Open Air | ROAD | Sudoc | Sherpa Romeo

Expediente

Secretaria de Redação

Edilene Coffaci de Lima
Eva Scheliga

Divulgação em redes sociais

Edilene Coffaci de Lima
Eva Scheliga

Preparação dos originais

Edilene Coffaci de Lima
Árie Lingnau

Revisão dos textos em português

Árie Lingnau

Diagramação

Programa de Apoio às Publicações
Científicas Periódicas da UFPR

Revisão da diagramação

Amanda Luiza dos Anjos
Edilene Coffaci de Lima

Projeto gráfico

Martim Fernandes

Redação

CAMPOS - Revista de Antropologia
Rua General Carneiro, 460 - 6º
andar. CEP 80.060-150 Curitiba -
Paraná - Brasil
Telefone: (41) 3360-5106
e-mail: revistacampos@gmail.com

Foto da capa

Bordado palestino, de Rahaf Hussin

CAMPOS: Revista de Antropologia / Universidade Federal do
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia ; editores:
Ciméa Barbato Bevilaqua [...et al.], n.1 (2001) - Curitiba :
UFPR/PPGAS, 2001.

v. v. 26 n. 1 2025 Semestral
ISSN: 2317-6830

1.Antropologia Social - Periódicos. I. Universidade
Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. II. Bevilaqua, Ciméa Barbato.

CDD 20.ed. 306
CDU 1976 304

SUMÁRIO

CAMPOS V.26 N.1 jan. jun. 2025

Dossiê

- 9 **Dossiê Palestinos no Brasil: etnografias das experiências de pessoas palestinas em deslocamento**
Bárbara Caramuru Teles e Helena de Moraes
Manfrinato Othman
- 17 **Etnografia e imigração palestina no Brasil: notas sobre um itinerário de pesquisa e seus incômodos necessários**
Denise Jardim
- 40 **A diáspora palestina no Brasil**
Bárbara Caramuru Teles
- 72 **A raiz, o sangue e o fruto: terra, família e memória entre famílias de refugiados palestinos na Síria**
Helena de Moraes Manfrinato Othman
- 92 **Ressonâncias da palestinidade entre os espaços de intimidade: a “casa” e a “causa” e os modelos exemplares**
Paulo André Ribas Corrêa
- 115 **Os dilemas do algoritmo: silenciamentos e restrições impostos aos palestinos pelo Instagram no Brasil**
Maria Alice Tallemberg Soares
- 132 **Comida árabe como identidade cultural e seu papel na vida cotidiana de jovens palestinos no Brasil: o caso da juventude sanaúd**
Caio Porto

Artigos

- 157 **Migrações no feminino: religião, gênero e trabalho**
Jaime Santos Júnior, Marilda Aparecida de Menezes e
Camila Fernanda Vaneti

180 **Por que colonos tomam café solúvel? Hipóteses sobre
mudança e permanência do trabalho camponês**
Yves Marcel Seraphin

201 **Manifestos contra-criativos: etnografia de
territórios e classes criativas em contradição**
José Luís Abalos Júnior

221 **Benzedeiras no mapa: cartografias de reconhecimento**
Taísa Lewitzski

Ensaio fotográfico

248 **A vida das benzedadeiras: movimentos de uma etnografia**
Taísa Lewitzki e Douglas Fróis

Resenha

254 **Machado, T. S. (2022). Um pé na cozinha: um olhar
sócio-histórico para o trabalho de cozinheiras
negras no Brasil. Fósforo. 400 p.**
Rafaela G. Etechebere

INDEX

CAMPOS V.26 N.1 jan. jun. 2025

Dossier

- 9 **Ethnographies of the experiences of palestinian people in displacement**
Bárbara Caramuru Teles e Helena de Moraes
Manfrinato Othman
- 17 **Ethnography and Palestinian immigration in Brazil: notes on a research itinerary and its necessary discomforts**
Denise Jardim
- 40 **The palestinian diaspora in Brazil**
Bárbara Caramuru Teles
- 72 **The root, the blood and the fruit: land, family and memory among families of Palestinian refugees from Syria**
Helena de Moraes Manfrinato Othman
- 92 **Resonances of Palestinianness among spaces of intimacy: the “home” and the “cause” and exemplary models**
Paulo André Ribas Corrêa
- 115 **The Dilemmas of the Algorithm: Silencing and Restrictions Imposed on Palestinians by Instagram in Brazil**
Maria Alice Tallemberg Soares
- 132 **Arab food as cultural identity and its role in the everyday lives of Palestinian youth in Brazil: the case of Juventude Sanaúd**
Caio Porto

Articles

- 157 **Women’s migration: religion, gender, and work**
Jaime Santos Júnior, Marilda Aparecida de Menezes e
Camila Fernanda Vaneti

180 **Why do colonos drink instant coffee? Hypotheses on
change and permanence of peasant labor**
Yves Marcel Seraphin

201 **Counter-creative manifestos: ethnography of
territories and creative classes in contradiction**
José Luís Abalos Júnior

221 **Benzedeiras on the map: reconnaissance
cartographies**
Taísa Lewitzki

Essays

248 **The life of benzedeiros: movements of an
ethnography**
Taísa Lewitzki and Douglas Fróis

Reviews

254 **Machado, T. S. (2022). Um pé na cozinha: um olhar
sócio-histórico para o trabalho de cozinheiras
negras no Brasil. Fósforo. 400 p.**
Rafaela G. Etechebere

Dossiê palestinos no Brasil: etnografia das experiências de pessoas palestinas em deslocamento

BÁRBARA CARAMURU TELES

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Museu de Arqueologia e Etnologia
Curitiba - Paraná, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-7999-8007>
b.caramuru@ufpr.br

HELENA DE MORAIS MANFRINATO OTHMAN

Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP)
São Paulo – São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-4346-5540>
manfrinatocso@gmail.com

É com enorme satisfação, mas também com sentido de urgência, que trazemos esse dossiê ao público. A história da Palestina, no último século, tem sido marcada pela sistemática brutalização de seu povo pelo regime sionista – estabelecido há 70 anos, militar e politicamente apoiado pelas potências do Ocidente. Enquanto as pessoas palestinas vivem as consequências das violências cometidas no passado pregresso e recente, o regime sionista segue o seu curso genocidário em Gaza, massacrando pelo menos 50 mil vidas palestinas, em uma operação militar iniciada em 2023 e sem prazo para acabar.

Desde a *Nakba*, em 1948, evento que marcou o deslocamento forçado de aproximadamente 800 mil palestinos de suas terras e casas por milícias sionistas, pessoas palestinas foram sucessivamente deslocadas, expropriadas ou martirizadas, num contínuo processo de “transferência” ou “limpeza étnica” mais tarde nomeado *ongoing Nakba* – ou *Nakba* continuada (Masalha, 2021; Pappé, 2016). Desde

então, a política sionista tem sido, mais precisamente, uma “necropolítica” (Mbembe, 2018), que submete as pessoas palestinas, seus corpos, terras, casas e vidas à constante e implacável brutalidade.

Evocar a *Nakba*, os sucessivos ataques e apropriações que impulsionaram a expansão colonial e ocupação do território palestino confirma que desde o início da ocupação o projeto de um Estado israelense, é, fundamentalmente, um projeto de limpeza étnica da Palestina (Pappé, 2016). Tal projeto segue com a expansão de colonatos em todo o território, seja na Faixa de Gaza (do que a agressão recente é exemplo) ou na Cisjordânia, onde pessoas palestinas sofrem com a segregação espacial e racial, configurando um regime de *apartheid* (HRW, 2021).

Na atualidade, o mundo observa um “genocídio televisionado”, transmitido ao vivo pelas suas próprias vítimas. O debate público – bem como as ruas – estão tomadas por manifestações de solidariedade, posicionamentos críticos à húbri colonialista. Na contramão da solidariedade, a violência cometida contra pessoas palestinas pelo Estado de Israel segue vigente, seja por meio da expansão do colonialismo de assentamentos, do controle dos seus corpos – biopolítica (Foucault, 2005 Mbembe, 2018) –, desafios de mobilidade e narrativas orientalistas, islamofóbicas ou mesmo antiárabes.

Ao mesmo tempo, muito se tem dito sobre os modos de existência palestinos, que resistem e criam os meios de existir sob a ocupação, no refúgio e na diáspora. Neste dossiê, trazemos essa temática a partir do diálogo com as etnografias no Brasil, em que se busca compreender, entre outras coisas, como a ocupação se materializa na existência de nossos interlocutores e suas as formas de (r)existir dentro e fora do território palestino.

No Oriente Médio, gerações de pessoas palestinas têm nascido e crescido na condição de refugiados, em campos de refugiados, como é o caso da Síria, Jordânia, Iraque e Líbano, ou se deslocado para outros países em busca de melhores condições de vida e acesso à cidadania. Atualmente, o Alto Comissariado da Organização das Nações Unidas (ONU) estima que existam cerca de 6 milhões de pessoas palestinas em refúgio (UNRWA, 2023). As condições existenciais variam de país para país, mas a apatridia impõe dificuldades onde quer que estejam, muitas vezes se traduzindo em empobrecimento, restrição de mobilidade social e geográfica, e, sobretudo, a impossibilidade de retorno à Palestina, premissa assegurada pelo direito internacional e a Resolução 194 da ONU.

No Brasil, os deslocamentos forçados de palestinos acontecem em meio – ou não – a processos mais amplos de deslocamentos de populações árabes para as Américas. A imigração árabe para o Brasil ocorreu em dois principais momentos. O primeiro foi nas duas últimas décadas do século XIX e começo do século XX, quando os então denominados imigrantes, principalmente sírio-libaneses majoritariamente cristãos, saem de seus países fugindo de conflitos políticos e econômicos, no período Otomano (Knowlton, 1955; Hajjar, 1985; Truzzi, 1993; Lesser, 2015; Koraicho, 2004; Souza, 2002). Em conformidade com essa primeira onda cristã, palestinos chegaram ao Nordeste, desembarcando na cidade de Recife, no início do século XX (Hazin, 2016; Caramuru Teles, 2023). O segundo momento dessa imigração dá-se com a chegada das populações palestinas de fé muçulmana ao Brasil em meados do século XX, devido aos efeitos da ocupação colonial militar sionista das terras palestinas no final dos anos 1940. Esse evento deu início a um dos maiores processos de desterro da história moderna.

Teremos ainda três movimentos migratórios importantes de pessoas palestinas para o Brasil e outros países latino-americanos: o primeiro devido à Guerra de 1967 e ao contínuo fluxo para o Brasil;

o segundo com a implementação do programa de reassentamento de refugiados palestinos do Iraque em 2007 (Hamid, 2012) e o terceiro, no bojo da Guerra da Síria, com a chegada de palestinos de vários campos de refugiados do país, a partir de 2014 (Othman, 2022).

Em virtude da pluralidade da diáspora, os palestinos encontram-se espalhados pelo país. Há uma concentração de palestinos na região Sul e Sudeste. Em São Paulo, no Rio Grande do Sul, nas cidades de Chuí, Uruguaiana, Pelotas, Santa Maria, Santana do Livramento e Porto Alegre. Na Tríplice Fronteira, concentram-se em Foz do Iguaçu. No Centro-Oeste, em Corumbá e Brasília. Ao Norte, em Manaus. No Nordeste, em Recife e Natal. Antigos e novos migrantes estabeleceram-se nessas cidades, formando comunidades, categoria que ganhou força tanto entre imigrantes e refugiados quanto entre pesquisadores. Enquanto um agrupamento de pessoas que tem em comum aspectos étnicos, religiosos, linguísticos, culturais, políticos – entre outros –, as comunidades se tornaram o centro de sua existência, no meio das quais construíram suas famílias, suas ocupações, suas redes.

O dossiê “Palestinos no Brasil: etnografias das experiências de pessoas palestinas em deslocamento”, pretende compreender, à luz de etnografias, a conformação das comunidades palestinas no Brasil, de norte a sul, leste a oeste do país, tal como as distintas experiências locais, nomeações e processos de coletivização. Para tal, apresentaremos aqui uma série de artigos que articulam temáticas recentes de pesquisa no campo de Estudos Palestinos com noções antropológicas e, inclusive, o fazer antropológico com e entre palestinos.

No primeiro artigo, Denise Jardim, autora já consagrada como precursora dos estudos palestinos na antropologia brasileira, propõe-nos pensar a constituição das etnografias palestinas no país. “Como encontramos e tecemos a interlocução em campo com imigrantes e filhos de imigrantes palestinos? Quais as questões que priorizamos e o quanto isso reflete nossa capacidade de compreensão sobre quadros mais amplos e internacionais que os imigrantes percorrem ou já percorreram?” são questões levantadas pela autora. Seu artigo é uma reflexão sobre a experiência etnográfica no Brasil entre os anos de 1995 a 2007 no extremo Sul do Brasil, lançando um mapeamento e balanço sobre as escolhas e incômodos dos enquadramentos teórico-metodológicos na pesquisa sobre a imigração forçada de palestinos no mundo contemporâneo.

Bárbara Caramuru Teles, no segundo artigo, apresenta de forma panorâmica as comunidades palestinas no Brasil, desde aquelas consolidadas entre os finais do século XIX e durante o século XX até as dinâmicas. A análise considera as primeiras imigrações de pessoas, de maioria cristã ortodoxa, advindas do “Triângulo Cristão”, bem como as imigrações, a partir das décadas de 1950 e 1960, predominantemente compostas por palestinos/as mulçumanos, oriundos de diversas regiões palestinas. As distintas comunidades estão aqui entrelaçadas por redes de imigrações familiares e de vizinhança através de uma narrativa mestra de migração. As primeiras imigrações foram marcadas por uma narrativa comum, a história dos mascates, que constitui o eixo central desta análise. O trabalho é fruto de etnografia multissituada realizada entre 2018 e 2023 no Brasil e perpassa as cidades de Chuí, Uruguaiana, Pelotas, Santa Maria, Santana do Livramento, Porto Alegre, Foz do Iguaçu, Curitiba, Florianópolis, São Paulo, Corumbá, Brasília, Manaus, Natal e Recife.

Na sequência, na temática atravessada pelo refúgio, Helena de Moraes Manfrinato Othman analisa as elaborações sobre o refúgio palestino através de conceitos como “sangue”, “família” e “memória” de refugiados palestinos do conflito sírio vivendo em uma ocupação urbana na cidade de São Paulo. Ela

trata o tema 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.

O quarto artigo, de Paulo Ribas Correia, analisa as ressonâncias da palestinidade (Schiocchet, 2015) entre espaços de pertencimento. Entendida como uma categoria altamente política (e politizada), busca-se demonstrar como a palestinidade está imbricada com múltiplas esferas de interação, desde uma perspectiva pessoal e íntima até aspectos mais amplos e comunitários, afirma Correia em seu artigo. Assim, o autor sugere uma compreensão mais dinâmica e abrangente da categoria “política”, que envolve, também, a vida cotidiana. A partir de duas cenas etnográficas, mostra como a família se estabelece como lugar primordial a partir do qual as lealdades e os repertórios políticos mais básicos são forjados.

Alice Tallemberg explora as dinâmicas de circulação de conteúdo e restrições impostas pelo Instagram, destacando “o impacto do algoritmo da plataforma na visibilidade das postagens e a relação com o comportamento dos seguidores”. Examina a influência da geolocalização e das palavras-chave, identificando a presença do racismo algorítmico e a replicação de preconceitos estruturais. Por meio de uma análise dos influenciadores palestinos no Brasil, revela como conteúdos relacionados à Palestina sofrem restrições pela plataforma Instagram para além da violência digital, o discurso de ódio e o uso de estratégias para contornar essas limitações. O estudo contribui para o entendimento das interseções entre tecnologia, política e censura nas redes sociais, ressaltando os desafios enfrentados pelos palestinos no Brasil.

Por fim, Caio Porto explora como jovens palestinos informam, transformam e reafirmam suas identidades no cotidiano. Com foco nos membros do grupo de juventude palestina *Sana'ūd*, o estudo investiga a comida árabe como um “ponto de referência” proeminente da identidade palestina na diáspora. O autor apresenta-nos como os jovens definem a comida árabe, sua influência nas relações familiares e conexão com a identidade palestina. A análise revela que a comida árabe não tem uma “essência fixa”, mas recebe significado através da experiência. As associações entre a comida árabe e suas interações sociais representam atos de resistência. Nesta análise conclui-se que “Reconhecer e abraçar as experiências cotidianas como parte da identidade palestina afirma a resiliência da diáspora em luta pela libertação da Palestina”.

Os trabalhos apresentados neste dossiê nos mostram a notável diversidade de fluxos migratórios, movimentos e deslocamentos, bem como importantes diferenças geracionais e religiosas entre os palestinos deslocados. Em mais de uma pesquisa, observamos a importância da construção pública da percepção sobre a ocupação e, especialmente, sobre os palestinos na sua vivência da violência colonial. A noção de família, imbricada com as substâncias sangue e comida também são fundamentais para pensar não apenas a vida e a composição de relações no refúgio e/ou diáspora. Acima de tudo, nos mostram que sua capacidade de resistir aos processos violentos do deslocamento forçado não apenas se relacionam às estruturas de opressão, como queria Foucault (2005), mas a uma relação cosmopolítica com a terra ancestral (Othman, 2022). A esta dimensão se une a noção de intimidade e cotidiano, revelando outras camadas das experiências políticas institucionais mais convencionais, trazendo novamente a família como importante condutora das relações políticas na comunidade.

A comida, o sangue, a criação dentro e entre as famílias e a memória são a urdidura na qual a trama da vida dos palestinos é tecida ao viver deslocados, fazendo e refazendo as conexões com a terra ancestral. Tal como o trabalho em bordado da artista palestina Rahaf Hussin que abre este dossiê, que perfaz os contornos da Palestina pela inscrição dos nomes das cidades que seguem existindo sob as opressivas sobre codificações do aparato colonial sionista.

Bárbara Caramuru Teles é Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e antropóloga no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR).

Helena de Moraes Manfrinato Othman é Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP) e pesquisadora no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

REFERÊNCIAS

Caramuru Teles, B. (2023). *La resistência palestina és 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]. Repositório da UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/247608>

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

Hajjar, C. F. (1985). *Imigração árabe – 100 anos de reflexão*. Ícone.

Hamid, S. C. (2012) *(Des)integrando refugiados: os processos do reassentamento de palestinos no Brasil*. [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional a UnB. <http://repositorio.unb.br/handle/10482/11954>

Hazin, I. M. (2016). *Imigrantes palestinos, identidades brasileiras: compreendendo a identidade palestina e as suas transformações*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco]. ATTE-NA. Repositório Digital da UFPE. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/22381>

HRW (2021). Human Right Watch. *A Threshold Crossed Israeli authorities and the Crimes of Apartheid and Percution* <https://www.hrw.org/report/2021/04/27/threshold-crossed/israeli-authorities-and-crimes-apartheid-and-persecution>

Knowlton, C. S. (1955). *Sírios e Libaneses: mobilidade social e espacial*. Anhambi.

Koraicho, R. (2004). *25 de Março - memória da Rua dos Árabes*. Rose Koraicho.

Lesser, J. (2015). *A Invenção da brasilidade. Identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração*. Editora Unesp.

Masalha, N. (2021). *A expulsão dos palestinos. O conceito de transferência no pensamento político sionista 1882-1848*. Sundermann.

Mbembe. A. (2018). *Necropolítica. Biopoder, Soberania, Estado de Exceção*. N.1 edições.

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, Universidade de São Paulo]. Repositório da USP: <https://repositorio.usp.br/item/003180251>

Pappe, I. (2016). *A limpeza étnica da Palestina*. Sundermann.

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

Souza, M. M. (2002). *O povo da Caixa 25 de Março: memórias da imigração síria e libanesa em São Paulo* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP. <https://pos.flch.usp.br/node/46435>

Truzzi, O. (1993). *Patrícios – Sírios e Libaneses em São Paulo*. [Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório da Unicamp. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/62543>

UNRWA (2023). Who we are. <https://www.unrwa.org/who-we-are>

ETNOGRAFIAS DAS EXPERIÊNCIAS DE PESSOAS PALESTINAS EM DESLOCAMENTO

Resumo: Neste dossiê, tratamos da diáspora palestina no Brasil, desde seu estabelecimento, as relações entre os múltiplos deslocamentos forçados e a colonização israelense do território até os modos de existência palestinos, que resistem e criam os meios de existir sob a ocupação, no refúgio e na diáspora. Perpassando temas como Nakba continuada, comida, sangue e criação, os artigos transitam entre imigração, diáspora e refúgio demonstrando etnograficamente uma trama da vida dos palestinos tecida ao viver deslocados, fazendo e refazendo as conexões com a terra ancestral.

Palavras-chave: Palestina; deslocamento; etnografia; diáspora; refúgio.

ETHNOGRAPHIES OF THE EXPERIENCES OF PALESTINIAN PEOPLE IN DISPLACEMENT

Abstract: In this dossier, we deal with the Palestinian diaspora in Brazil, from its establishment, the relationship between the multiple forced displacements and the Israeli colonization of the territory to the Palestinian ways of existence, which resist and create the means to exist under occupation, in refuge and in diaspora. Touching on themes such as the continuing Nakba, food, blood and creation, the articles move between immigration, diaspora and refuge, ethnographically demonstrating a web of Palestinian life woven by living displaced, making and remaking connections with the ancestral land.

Key words: Palestine; displacement; ethnography; diaspora; refuge.

ETNOGRAFÍAS DE LAS EXPERIENCIAS DE LOS PALESTINOS EN EL DESPLAZAMIENTO

Resumen: En este dossier, abordamos la diáspora palestina en Brasil, desde su establecimiento, la relación entre los múltiples desplazamientos forzados y la colonización israelí del territorio hasta las formas palestinas de existir, resistir y crear los medios para existir bajo la ocupación, en el refugio y en la diáspora. Tocando temas como la continuación de la Nakba, la comida, la sangre y la creación, los artículos se mueven entre la inmigración, la diáspora y el refugio, demostrando etnográficamente una red de vida palestina tejida viviendo en el desplazamiento, haciendo y rehaciendo conexiones con la tierra ancestral.

Palabras clave: Palestina; desplazamiento; etnografía; diáspora; refugio.

RECEBIDO: 23/05/2025

APROVADO: 26/05/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



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

Etnografia e imigração palestina no Brasil: notas sobre um itinerário de pesquisa e seus incômodos necessários

DENISE F. JARDIM

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Departamento de Antropologia, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-3951-1102>
denisejardim.ufrgs@gmail.com

*“O exílio com riqueza é uma pátria.
Uma pátria com pobreza é um exílio”*
(provérbio árabe).

Introdução

Como encontramos e tecemos a interlocução em campo com imigrantes e filhos de imigrantes palestinos? Quais as questões que priorizamos e o quanto isso reflete nossa capacidade de compreensão sobre quadros mais amplos e internacionais que os imigrantes percorrem ou já percorreram? A experiência etnográfica não é somente o que se passa em campo, mas uma exigente prática de leitura, filtragem de informações públicas, posicionamento sobre tensões políticas e compreensões sobre colonialismo e o orientalismo que atravessa nossos aprendizados sobre trajetórias de palestinos no mundo.

Dos provérbios e da literatura podemos extrair inúmeros exemplos que justificam uma aproximação com o tema da imigração de forma a tratar a imigração não como uma história sobre forasteiros, mas como uma história em que o leitor é conquistado a assumir uma empatia com os interlocutores. A contribuição deste artigo é a demonstração de uma série de pressupostos que merecem ser examinados para estabelecer uma interlocução capaz de exumar o orientalismo das pesquisas acadêmicas sobre a imigração palestina contemporânea. Penso que esta seria uma postura importante para uma aproxima-

ção com a imigração árabe e em especial, com as diferentes experiências que temos contato com pessoas cuja identificação como palestinos é expressa, e muitas vezes, foi sendo constituída de modo muito particular em lugares diversos no mundo.

Retomo esse tema, mais de 20 anos depois de finalizar a tese de doutorado, mas ciente que meus vínculos com os interlocutores se estenderam por mais de dez anos após a conclusão da tese¹. Este artigo experimenta o questionamento sobre as imigrações de origem árabe de hoje e de ontem. Situo essas reflexões como parte constitutiva da experiência de etnografia com palestinos no extremo Sul do Brasil. As condições de entrada em trabalho de campo e o desenvolvimento de uma etnografia exigem aprendizados importantes. Início tratando do paradigma da “mascateação” e as ilusões que essa abordagem revela. Interessa-me fazer apontamentos sobre o modo como, a partir da experiência etnográfica, lidamos com a “cultura” ou “diáspora” palestina em nossos trabalhos de campo no Brasil.

Trata-se de apontar que a etnografia percorre alguns “incômodos” necessários com a produção de histórias amplas e únicas que reiteram o orientalismo e desconsideram o colonialismo como algo que atravessa os palestinos e desafia a própria etnografia sobre a imigração e/ou diáspora palestina. São imagens as pré-existentes, como aponta Edward Said (1978), situando-as como um orientalismo². Tal repertório reitera a superioridade posicional, mesmo que flexível, do ocidente – que ali se inventa – em face ao oriente que ali se enuncia através de especialistas e eruditos e como modo de propiciar uma reconstrução do “outro” no domínio colonialista. Said dedica um capítulo específico para as atualizações constantes do orientalismo em outros materiais culturais mais contemporâneos, como o cinema em que as retóricas de poder ali se instalam como um estilo estético e a constância de que “o objeto” nunca fala sobre si e sim é traduzido por um orientalista.

O incômodo com o viés orientalista se estende a enquadramentos teóricos relativos a grupos minoritários, com as leituras amplas que priorizam a vida local como um exemplo de um fenômeno geral. Na etnografia tudo é um intenso aprendizado a partir da interlocução e os interlocutores nos colocam diante das insuficiências de nossas generalizações. Nesse sentido busco revistar alguns dos necessários desconfortos teórico-metodológicos.

Entrar em campo: o perigo do viés orientalista

O estudo sobre imigração requer uma empatia inicial que, marcadamente, é facilitada quando o pesquisador e os pesquisados partilham referências “em comum” sobre a terra de origem ou sobre o modo como isso é vivenciado nas relações de parentesco. Partilhar de uma mesma origem daqueles que se pesquisa parece pré-condição. Não é meu caso. Mas levar a sério ou se deliciar com histórias contadas por outros é parte do ofício e o caminho que persegui ao realizar uma etnografia com os imigrantes de origem Palestina no Chuí.

Todavia, além da empatia, há que se ter uma aceitação por parte dos que se convertem em tema de reflexão do pesquisador e, portanto, o que significa alguma confiança mútua e quase sempre frágil, a ser cuidada. Muito disso é debitado como uma das vantagens “naturais” da partilhar de uma origem comum entre

1 A esse respeito ver as coletâneas de Oliveira e Jardim (2008) e Rein (2008).

2 Como refere Said (1978) o orientalismo é “um corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações, um considerável investimento material” (p. 18). Said destaca sua crítica ao colonialismo a partir do exame da formação de um sistema de conhecimentos sobre o oriente, e que se expandiu em diferentes áreas de enunciação, na ciência, literatura, arte.

pesquisados e pesquisador. Mas mesmo os pesquisadores que assim se reportam a sua relação sujeito-objeto (por uma origem comum) relembram que há inúmeras armadilhas a escapar³. Um excesso de empatia pode acarretar no risco de tomar a fala dos interlocutores como a própria narrativa do antropólogo aderindo às teorias nativas sem que elas possam ser inspecionadas a fundo em suas condições e limites da enunciação.

Com eles, com seus relatos e com suas bibliotecas, aprendi sobre a multiplicidade de sotaques e a diversidade de percursos dos imigrantes de origem árabe para o Brasil, para outros países da América e no próprio Oriente Médio. Creio que não estava aprendendo sobre minorias e sim sobre suas experiências com alteridades. A noção de minoria pressupõe uma desvantagem estrutural que situa localmente os sujeitos de pesquisa, enquanto a noção de alteridade nos permite acessar a complexidade de um jogo social que perpassa as autodenominações considerando as tensões que recaem sobre a autodeclaração como palestinos em contextos múltiplos que os imigrantes participam; seja localmente ou nas relações mais amplas que circulam fora do Brasil, no Uruguai ou nos locais que retornam para encontrar com familiares em cidades da Palestina, lugares em que vivem novas situações como potenciais estrangeiros nessas relações.

As imigrações para o Brasil nunca cessaram, mas mudaram sensivelmente sua configuração. Dos anos 60 para cá são quase individuais em sua apreensão pelo poder público e instituições. Pesquisar sobre os palestinos no Sul do Brasil impôs alguns desafios, já que aparentemente destoava das características já mencionadas e, concretamente, os próprios imigrantes não se viam envolvidos em sistemas de cotas que nortearam a questão migratória até a primeira metade do século XX. Em que momento entramos em campo? Meus entrevistados assistiam pela TV as negociações prévias do tratado de Oslo, em um misto de descrédito e, posteriormente, compartilhando a ideia de que os palestinos tinham sido vendidos no Acordo de Oslo (1993). Esse é um contexto importante que situa o pesquisador/a em campo. De certa forma, minha percepção sobre como pensavam sobre a Palestina, sua proximidade e distância, estava mediada pelas parabólicas, pelos retornos de suas viagens depois de visitas a parentes que tardavam o tempo do visto de turista. Uma “conjuntura” teria que ser pensada para pensar suas avaliações mais imediatas e reflexões sobre sua identidade social, como algo atual ou pretérito. Ser “de origem” palestina não era uma afirmação comum e isso não podia ser ignorado. Mesmo a criança de 10 anos fazia afirmações desconcertantes: “Sou árabe palestinos de Santa Vitória do Palmar” (cidade ao lado do Chuí).

A partir de 1996, redirecionei meu trabalho de campo na cidade do Chuí/Chuy na fronteira Brasil/Uruguai através de uma rede de comerciantes com vínculos na cidade de Porto Alegre e arredores e São Paulo, abarcando seus problemas “locais”, embora seja um segmento não menos visado pela mídia⁴.

Ao finalizar minha tese em 2000, a maioria das notícias produzidas e buscadas pelos meios de comunicação acabam vinculando os imigrantes à presença de investigadores de agências internacionais em busca

3 Notadamente, grande parte dos trabalhos sobre imigrantes de origem italiana e alemã no Sul do Brasil são realizados por pesquisadores que detêm a mesma origem que seus pesquisados. Este trabalho, todavia, não usufruiu dessa premissa pois não tenho origem palestina entre meus familiares e isso não foi um tema relevante para meus interlocutores, que me incorporaram em suas relações como uma estudante do idioma, como uma professora pesquisadora, para a qual explicariam a complexidade de suas famílias e uma composição que agregava “lados”, brasileiro e palestino nas suas parentelas.

4 A pesquisa foi iniciada em 1992, logo após um período breve de seis meses de moradia no oeste do estado do Paraná. Todavia, o campo de pesquisa priorizou a fronteira Uruguai/Brasil. Com cerca de 6.500 habitantes, segundo registros da prefeitura, à época eram 108 lojas de vestuário e confecções e 37 supermercados. A grande concentração da atividade comercial é na área central da cidade, que se percebe como um destino de veraneios.

de terroristas de origem árabe na fronteira tríplice. Desde o episódio de 1994, a explosão de bomba na sede da associação israelita em Buenos Aires, até os ataques de 11 de setembro de 2001 às torres do World Trade Center (WTC), as atenções da mídia voltam-se às fronteiras lançando suspeitas ou colocando-os como porta-vozes do mundo árabe. Tenho retornado a campo periodicamente, mantendo meus vínculos com alguns dos entrevistados com os quais iniciei o campo. As ocasiões posteriores aos ataques ao WTC e decorrentes da guerra contra o Iraque levavam para o Chuí uma grande quantidade de jornalistas da imprensa brasileira e uruguaia em busca de depoimentos dos “árabes” sobre os acontecimentos no Oriente Médio.

Em trabalho de tese de doutorado, meu foco fora o de investigar e compreender a recriação das tradições de filhos de imigrantes (Jardim, 2000). Portanto, centrei meus esforços na vida familiar e nos aspectos geracionais. Foi a partir desse lugar que construí uma empatia com os interlocutores. De um lado, interessada por seus relatos e, em alguns momentos, sendo o “motivo” para que os filhos presenciassem os relatos dos pais e tios sobre a experiência migratória. Nesse campo de observação, aquilo que geralmente é visto por pesquisadores da imigração como um *revival* de tradições previsível na terceira geração de imigrantes se apresentava (e era relatado como) algo dos anos 80: uma experiência coletiva que atravessava já a primeira geração de filhos de imigrantes nascidos no Brasil.

Nesse campo de observação, eu mantinha uma indagação sobre os fenômenos migratórios contemporâneos e sua singularidade. Estava ciente que os palestinos poderiam ser vistos como exemplares do que acontece com outros grupos minoritários no Brasil, mas ainda me instigava pensá-los sob outros enquadramentos. Não exatamente em relação aos “nacionais”, ou exemplares de uma experiência de grupos minoritários em sua inserção nacional no Brasil. Talvez essa inquietude seja decorrente do campo de pesquisa – estava na cidade limítrofe ao Uruguai –, mas também pelo fato de se dizerem palestinos e não se referirem a si próprios (mesmo na segunda geração) como sujeitos “de origem Palestina”.

Concretamente, acrescenta-se aí o fato de que nem todos tiveram, em seu momento de saída da aldeia, na decisão de migrar, um “Estado-nação” que lhe dava suporte (legal) ou avalizasse uma futura possibilidade e permissão de retornar. Os salvos condutos conferidos pela ONU, dando-lhes vistos permanentes para evadir-se da Palestina, eram percebidos como uma saída sem volta. Os vistos em passaportes jordanianos conferidos explicitavam na carteira jordaniana a origem palestina e os “marcavam” nos papéis em posição desigual perante os jordanianos⁵. E, por outro lado, evidenciava-se que o “ir e vir” não se estancava em uma determinada década. Vinte anos depois, a chegada e partida de outros imigrantes no Chuí, oriundos de países vizinhos, revelava uma circulação de parentes nos países do Oriente Médio e pela América. Por exemplo, uma esposa procedente do Kuwait era, por outro lado, uma prima comum de parentes oriundos da mesma aldeia que foram trabalhar no Kuwait em algum momento e que, no período posterior à guerra do Golfo (anos 90), se transladara ao Chuí.

Os mascates de ontem

Desde a entrada em campo, passo a buscar um aprendizado inicial sobre o que temos escrito sobre o tema no Brasil. Os imigrantes de origem árabe (em sentido amplo), aparecem no Brasil e na América como os

“mascates”. O termo é dicionarizado como sendo o “vendedor ambulante”, define uma ocupação e não exclusivamente se refere a um segmento populacional, embora tenha sido, muitas vezes, evocado como uma “vocação”.

A migração Palestina não é uma primeira leva de imigrantes para fora do mundo árabe, nem as motivações estruturais – guerras e perseguições políticas – lhe são exclusivas. Essas características são identificadas para contingentes de sírios e libaneses vindos para o Brasil. Os palestinos são, no entanto, a migração registrada como mais recente cuja constituição de um Estado nacional palestino permanece como um projeto político contemporâneo.

No início do período republicano, os imigrantes vivenciaram um isolamento físico que propiciou ações organizadas em termos de produção literária e alternativas escolares frente à ausência dos meios que deveriam ser disponibilizados pelo poder público. Como mostra Seyferth (1991), as experiências dos imigrantes no Brasil republicano revelam a preocupação do Estado no sentido de cercear a participação de imigrantes na vida política e pública em geral. Assim, os imigrantes trazidos pelas políticas oficiais desde a primeira República até o Estado Novo estiveram permeados pela expectativa de que viessem a ser assimilados aos nacionais ao passo que paradoxalmente eram segregados em suas colônias e entregues à sorte. As iniciativas de educação ficavam a cargo da “colônia”, algo que supria uma ausência do poder público e servira como base para a formação de um sentimento de singularidade baseada na “origem” expressas em noções de pioneirismo e mitos que criavam um “herói desbravador”. O pouco domínio do idioma português impedia o pleno exercício da cidadania, mas mesmo quando possível a inserção na política local, algum decreto-lei no período do chamado “Estado Novo”, cerceava a plena participação de filhos de imigrantes na sociedade brasileira, algo que se acirrara nas campanhas de nacionalização de imigrantes.

A relação entre o poder público e os imigrantes estrangeiros já era difícil na medida em que eram avaliados em seu potencial de “assimilar-se aos nacionais”, em especial no Estado Novo. O procedimento padronizado tinha como princípio a classificação hierárquica entre raças que estabelecia uma relação entre aptidões culturais e possibilidades de assimilação ressaltando a sua capacidade “civilizatória” em relação aos nacionais. O que fora “branqueamento” passara a ser também uma política de substituição de mão de obra escrava e posteriormente uma política de modernização da agricultura apostando na seleção dos colonos vistos e avaliados como “vacionados” ao trabalho na terra.

As atitudes do poder público são de desconfiança com relação à atuação dos imigrantes, reforçando a imagem de “estrangeiro” perigoso e de difícil assimilação. Como chama a atenção Lesser (1995), assumir uma “natural” similaridade entre as etnias sob a rubrica de “minorias semitas” foi um procedimento adotado por pesquisadores e ideólogos de Estado na década de 50. Essa similaridade imputada às populações imigrantes traduzia-se em ações antissemitas por parte do poder público.

A vigilância e o controle são ainda maiores aos imigrantes que fogem do “perfil desejado”, ou seja, do “colono, pequeno proprietário, branco”. Seyferth (1991) e Lesser (1995) nos demonstram as ações do Estado no sentido de organizar, restringir e regar os lugares destinados aos imigrantes. Em contrapartida, a organização de clubes e associações tentava dar uma resposta ao poder público. Frente à situação de exclusão social, os estudos sobre a assimilação de imigrantes aos nacionais destacam o importante papel da “colônia” em criar instituições, associações recreativas e ações públicas.

⁵ Tratei dessa questão em Jardim (2003) à luz de John Torpey (2000).

A existência de clubes ajudara os pesquisadores a definir a presença e importância dos grupos minoritários quando olhamos localmente os lugares que os imigrantes se inserem na vida brasileira. Eram os representantes de clubes que intermediavam as relações entre o Estado e a coletividade. Para os pesquisadores, muitos desses clubes serviram como forma de quantificar e dar os contornos a uma “comunidade” pois as instituições trabalhavam no sentido de produzir uma autorrepresentação positiva perante os nacionais.

A imigração árabe para o Brasil foi, em termos estatísticos, bastante pequena comparada ao universo de imigrantes e a outras minorias nacionais que ingressam na mesma época. Os “turco-árabes” constam como 2,5% do total de imigrantes – dados de 1884 até junho de 1943 –, são 106.088 em um universo de 4.195.832 imigrantes. Boa parte dos estudos publicados por intelectuais “da colônia” visavam reverter estes dados quantitativos em uma leitura que possibilitasse dar um lugar relevante para essa migração no cenário brasileiro.

A análise dos antecedentes da migração para o Brasil foi eixo fundamental para qualificar o contingente de imigrantes. Os trabalhos disponíveis visavam enaltecer a figura do migrante e destacar a presença dos árabes no cenário brasileiro. Um dos livros de referência nesse sentido é de Knowlton (1961); sua tese defendida em 1955 é uma análise das características demográficas da migração sírio-libanesa, em que analisa a especificidade da migração identificada como árabe em comparação ao registro institucional de outras etnias vindas para o Brasil. Knowlton demonstra que a estatística sobre o turco reúne no mesmo indicador outras “parcialidades”, cuja origem é identificada com o norte da África, Oriente Médio e Oriente.

Todos os imigrantes do Oriente Próximo foram classificados como turcos até 1892, quando os sírios passaram a ser inscritos separadamente. Como o Líbano era considerado parte da Síria até a primeira Guerra Mundial, todos os libaneses foram incluídos entre os sírios. Os libaneses foram alistados à parte pela primeira vez em 1926. Todavia, tanto antes como depois de 1892, a grande maioria dos imigrantes registrados como turcos eram de fato sírios e libaneses com um pequeno grupo de armênios (Knowlton, 1961, p. 37).

Entre os anos de 1871 e 1942, um total de 106.184 imigrantes da Síria, Líbano, Armênia, Palestina, Egito, Marrocos e Argélia entraram no Brasil. A grande maioria eram sírios e libaneses com alguns milhares de armênios. Os imigrantes do Egito, Marrocos e Argélia eram vistos, em geral, como pessoas de ascendência síria e libanesa. Esses imigrantes foram primeiro para o Egito e Marrocos, onde se naturalizaram. Depois de alguns anos de residência nesses países, eles e seus filhos emigraram para o Brasil. Os “palestinianos” são considerados membros da colônia Síria e Libanesa, tomados pelo autor como “virtualmente idênticos na cultura, origem étnica e religião” (Knowlton, 1961, p. 37).

No Brasil, a imigração árabe esteve condicionada a algumas “entradas consagradas” na vida econômica, inserção que condicionava os caminhos do imigrante. De certa forma, a figura do “mascate” assume um tipo humano atemporal. A mascateação é um ofício do recém-chegado, uma forma de inserção temporária no Brasil e em especial sua inserção na colônia árabe. Tal ofício foi adquirindo, para os intelectuais da colônia, o peso de uma vocação. Não por acaso, a produção literária de intelectuais da colônia discorre longamente sobre a figura do mascate, seja para torná-lo uma figura brasileira, seja para trazer à tona uma “vocação” étnica para o comércio. Segundo Truzzi:

A figura do mascate tratou, portanto, de galvanizar esse conjunto de elementos apreciados, positivamente valorizados pela sociedade receptora, reunidos especialmente ao redor da ética do trabalho, ao mesmo tempo em que buscava dissipar dúvidas ou desconfianças em relação a traços culturais oblíquos remanescentes, comportamentos exóticos ou outros valores não coadunantes com o novo ambiente (1997, p.77).

A noção de um “grupo ocupacional” vinculado ao comércio e a atividade de mascate predomina nos trabalhos sobre migrações semitas, em especial nos trabalhos de Rattner (1977) e Grün (1992), na medida em que tomam o comércio como formador de um perfil do grupo. O interessante é que o comércio ambulante nas cidades diferia bastante da atividade do mascate que percorre o interior e as regiões rurais. Segundo Truzzi, “os mascates representavam uma feliz concorrência ao armazém do patrão” (Truzzi, 1997, p. 46). Para Truzzi, a atividade de mascate tinha algumas características: dispensava qualquer tipo de treinamento, necessitando apenas da disposição do ambulante em carregar caixas e malas e um pequeno repertório de palavras e dicas para efetuar a venda. Trabalhavam, em geral, para patrícios já estabelecidos que lhes forneciam as mercadorias para a venda, o que poderia ser uma facilidade com relação ao acerto de contas. Uma das regras implícitas, como sugere Truzzi, é que a atividade é uma “condição provisória, um estado de passagem necessário à acumulação do primeiro pecúlio. Esse cálculo era, sem dúvida, compartilhado por ambos os parceiros, mascate e fornecedor” (Truzzi, 1992, p. 47).

A interiorização do mascate no Brasil foi parte constitutiva de sua atividade⁶. Ir até regiões em que produtos da indústria têxtil não chegavam e a venda por preços mais baratos marca sua atividade no interior do Brasil. Desta forma, percebe-se que São Paulo tem um lugar privilegiado nesta rede de relações que recebe os imigrantes. O ponto de partida para a atividade econômica de diversas levas de imigrantes foi a entrada no porto de Santos. São Paulo é um centro importante porque, ao mesmo tempo, era ponto de partida e ponto de referência para o fornecimento de produtos da indústria têxtil. No entanto, as linhas férreas possibilitaram um aumento considerável da penetração dos mascates no interior do Brasil. Na medida em que os comerciantes se instalam em diferentes localidades no interior do Brasil pode-se dizer que a entrada de árabes passa a ampliar suas redes de recepção e informação dos recém-chegados.

Etnografia, ilusões do localismo e contexto de campo

Este alinhamento com uma história nacional, contudo, não esgota ou dá contornos a tudo que era relatado em campo para os entrevistados que chegaram ao Brasil ainda na década de 50. No Chuí, a chegada de mascates, ou vendedores ambulantes, pode ser entendida como parte deste movimento, desta trajetória de interiorização e busca de novos mercados. De um lado, não há nenhuma indicação de que os comerciantes que trabalham hoje no Chuí tenham uma atividade relacionada diretamente com o comércio nas cidades na Palestina e, de outro lado, não há uma presença direta de clubes e entidades coletivas na recepção desses imigrantes. Nada indica um aprendizado em “ver-se” como vocacionado ao ofício de mascate.

⁶ Em Campos (1984) e Nunes (1996) os estudos historiográficos se mostram imbricados na perspectiva de situar o imigrante na história da formação da sociedade brasileira. Em 1992, Delval atualiza essa perspectiva em um sentido censitário.

Nesse caso, a trajetória dos novos “mascates” tem sido essa; a meu ver, um processo de conversão forçada a essa atividade, posto que alternativas eram inviáveis, seja por colocar o sujeito como empregado de outros ou por dificuldades de participar de políticas de cotas e distribuição de terras. Todavia, a mascateação é vivida como um período de relativa liberdade cujo ônus maior é a precariedade do ofício em propiciar o autossustento; privar-se de comer, por exemplo, garantiria a economia necessária. Nisso, os entrevistados palestinos parecem coincidir com o que conhecemos do mascate. Longe de uma “vocação” houve um processo de conversão necessária ao ofício de comerciante ambulante. E, portanto, não podemos esgotar nosso enquadramento teórico-metodológico aos caminhos já percorridos pela literatura antropológica e histórica sobre a presença árabe no Brasil do século XIX e início do século XX.

De um lado, o que se passa no Chuí revela outros aspectos que não são mencionados com precisão sobre o lugar que os mascates ocupam, em termos mais amplos, na expansão de fronteiras. Como não são previstos pelas políticas públicas também usufruem de possibilidades de reinvenção de suas possibilidades. Não por acaso, aparecem nas falas já coletadas em outros trabalhos sobre a imigração árabe como desbravadores, homens que fizeram a si próprios ou sujeitos que estão junto a garimpos, onde não há senão “bugres”. Como “brecha”, ela se evidencia não só porque não era prevista, muitas vezes é perseguida pela fiscalização.

O que é essa interiorização, enfim? Essa presença constante nas fronteiras nos permite compreender o processo de interiorização em outros sentidos. Não é somente a interiorização dos imigrantes, mas de um modo de vida ao qual os imigrantes-mascates aderem e oferecem nas “margens”. Levam o modo de vida “civilizado”, com seus produtos “feitos” pela indústria e que evocam aquilo que é o tempo atual ou o que está em moda.

Beatriz Vitar (2003) e outros autores nos demonstram (Rein, 2008) que a interiorização do mascate não deveria ser visto como um “modelo”, “desvio” ou algo inesperado (como expressos nos relatos oficiais), mas como parte de um processo de expansão e conquista de fronteiras. Portanto, o risco que corremos é tornar tal nicho ocupacional como algo “próprio” de um segmento, quando reflete um momento histórico em que se encontram na “margem” de um sistema produtivo; uma margem que parece vantajosa nesse processo de interiorização de um estilo de vida ou de um outro sistema produtivo. De modo inusitado, o árabe é o “branco” não por sua origem racial, mas porque a racialização está em voga. Mas na margem ele é a “nova ordem” e a presentifica nas fronteiras⁷.

No caso do Chuí, a fronteira Uruguai/Brasil mantém o comércio inicialmente como algo à margem do sistema produtivo, predominante vinculada ao gado e posteriormente ao plantio do arroz. Na fronteira no extremo Sul do Brasil hoje é percebida uma sazonalidade nas atividades comerciais, antes descritas como inexpressivas, com alguns períodos mais intensos de vida comercial que outros⁸.

Deve-se considerar a singularidade de meu campo de pesquisa etnográfica. Ele se situa no extremo Sul do Brasil em uma cidade binacional que faz fronteira com o Uruguai. A presença massiva de comércio de vestuário e eletroeletrônicos da indústria brasileira tem como clientes preferenciais

⁷ A observação sobre as novas gerações de palestinos na diáspora vem sendo desenvolvida por trabalhos como os de Schiocchet (2015); Baeza (2015) e Hamid (2015). Eles têm apontado para a produtividade de analisar as relações entre refúgio e retorno, com os contextos transnacionais e das redes atentos a novos movimentos do ACNUR observando as relações ente estabelecidos e novos fluxos organizados pela ajuda humanitária internacional.

⁸ Atualmente, o comércio congrega as atividades econômicas no lado brasileiro do Chuí. A câmara do comércio do Chuí registra cerca de 348 estabelecimentos comerciais, destes, 66 são de comerciantes árabes. Em percentuais, 18% de estabelecimentos.

os uruguaios. A comunidade palestina que ali vai se formando a partir dos anos 70 tem ligações com comerciantes de origens árabes diversas na cidade de São Paulo.

No Chuí, a maioria dos “árabes” (como são vistos) é oriunda de cidades do interior da Palestina, perto de Ramallah, ao norte de Jerusalém, e da própria Jerusalém. Alguns vieram de outras localidades, como Jenin, no extremo norte de Israel, junto às fronteiras com o Líbano, da cidade de Zarka e Beersheba, no extremo sul a Jerusalém. Todas as localidades citadas são cidades ou campos de refugiados criados e gerenciados pela ONU, situados em territórios que foram tomados pelo Estado de Israel depois de sua criação em 1948, o que corresponde a um período de guerra e expropriação de territórios. Jenin, por exemplo, é conhecida como um campo de refugiados que se tornou uma cidade. Boa parte dessas aldeias foi anexada pela ocupação de Israel e, da mesma forma, foi englobada na região reivindicada como “Palestina histórica”. Se você procurar no Google Earth, por exemplo, verá que os nomes árabes dessas cidades não existem e que a ferramenta é mais um meio de normalização da ocupação israelense. São todos renomeados em inglês ou são empregados termos hebraicos; mais um aspecto dessa batalha ideológica (e de apagamento da lógica colonial) dos lugares de origem e seu pertencimento histórico à Palestina⁹.

Vindos de localidades no interior destas cidades, os entrevistados revelam algumas peculiaridades em termos de escolaridade e ocupação profissional as quais remetem à ocupação da família no local de origem. No momento da partida, os entrevistados tinham algumas alternativas traçadas para a vida adulta. A primeira alternativa era o trabalho junto à família – revelando a condição de pequeno proprietário rural.

O ofício desses entrevistados “mais velhos” sobre as perspectivas no local de origem demonstra uma grande transformação em virtude da saída forçada da família da cidade natal. Em geral, falar da vida na Palestina é evocar lembranças de família, irmãos ou pais ainda vivos e promessas de visitas aos familiares que lá ficaram, “no outro mundo”, como dizia um de meus interlocutores. A extensa rede familiar permanece em outros países do Oriente Médio, como a Arábia Saudita, Líbano e eventualmente no Egito.

As táticas utilizadas para se inserir em trabalhos rentáveis no Brasil revelam os diferentes entraves que enfrentaram para conseguir entrar e se estabelecer no país. Ao reiterar que vieram sozinhos, dizem: “Vim sozinho” e iniciam ali o relato de muitas explicações sobre a migração. Há uma variação sobre as explicações da vinda para o Brasil no universo de pesquisa que me detive. Para alguns, a escolha era dada pela possibilidade de um visto permanente oferecido para o Brasil encaminhado no Líbano ou Egito pela ONU. Ressalta-se a escassez de lugares oferecendo um visto permanente na década de 60. Para outros, a grande maioria, é decisivo o contato com outros patrícios da mesma cidade ou parentes que já estão no Brasil.

A escolha pelo Brasil dependerá da possibilidade de estabelecer-se no país, e, dessa forma, relaciona-se com táticas de viagem e a confiabilidade das condições de chegada – através de parentes e patrícios – que já foram experimentadas como eficientes. Aparentemente “sozinhos” viabilizariam o sucesso da travessia. Nos anos de permanência no Brasil recebem muitas visitas de parentes oriundos da Palestina e planejam longamente suas visitas de retorno, mantendo um contato frequente com paren-

⁹ Para ilustrar, exemplificavam com a personagem da novela brasileira da época “O Rei do Gado” (Globo-1997). A personagem comentada era uma trabalhadora rural e pronunciaria incorretamente o português. Na perspectiva dos filhos, reiterando esse comentário, os pais falariam o idioma árabe como nativos do idioma, o que repercutiria em sua pronúncia e erros de conjugação de verbos no português.

tes. Esse contato é mediado por patrícios que viajam do Brasil para sua cidade natal, amigos que visitam e levam os recados dos que aqui ficaram.

Aqueles que tinham a possibilidade de entrar através de redes de patrícios são colocados diretamente na atividade de mascate, pois não dominam o português. A “opção”, ou adesão à atividade de mascate é garantida pela ideia de um retorno rápido, necessário à sobrevivência. Nesse caso, a afirmação de que vinham sem nenhum capital é muito relativa; há um cálculo sobre o consumo mínimo para a sobrevivência. A partir daí, calculam como utilizar e reproduzir o dinheiro trazido e por quanto tempo poderiam gastá-lo. A maneira encontrada de forma imediata era a multiplicação desse capital através da compra e revenda de mercadorias. Algum capital foi inventado pelos mascates à base da privação de dispor dessas quantias para viver.

A atividade de mascate, de outro ponto de vista, atende a alguns imperativos. Entre elas, a escolha entre trabalhar “por si próprios” versus a alternativa de “tornar-se colono ou empregado”. Todavia, a independência da vida do mascate é relativa. Entre os mascates “de ontem”, referido pela literatura sobre imigração árabe, revelam-se estratégias para fugir de relações servis no Brasil, mas nas entrevistas desses imigrantes revela-se também que há uma pressão que define a própria atividade. Ou seja, a “poupança” do mascate é, em realidade, uma privação, uma economia forçada. De outra parte, a atividade de mascate os coloca sob a tutela e dívida moral com patrícios que os introduziram na atividade comercial.

Para meus interlocutores, uma das regras implícitas era a da privação e da penúria como possibilidade de ter o primeiro pecúlio. Outras regras iam se tornando explícitas. A existência de fiscais e o medo do confisco de mercadorias era, real ou não, um fator que os impelia ao interior e os fazia seguir os aconselhamentos dos patrícios que já atuavam nas regiões que percorriam. Assim, a interiorização revela outras situações. Não somente a busca de espaços que não estivessem partilhados por patrícios, mas também informações partilhadas que incluíam o “medo” do confisco de mercadorias pelos fiscais, como o “ônus” do ofício.

Entre meus interlocutores, revela-se que parte dessa lógica de andar pelo interior no trabalho de mascate baseava-se no medo de ser pego pela fiscalização como ilegal. Buscar o interior do Brasil se tornou imperativo não só pela possibilidade de chegar com novidades aos consumidores, mas pela necessidade de buscar lugares onde a fiscalização à atividade comercial não era tão presente. Essa ida ao interior revela que os recém-chegados mantêm uma certa dependência em relação aos patrícios fixados nas capitais, porém desenvolvem suas atividades de maneira avulsa, buscando autonomia.

Pode-se dizer que apostam na sua inserção individual no Brasil. O que acontecia com esses imigrantes solitários era uma inserção que contrariava a explicitação da origem. Alguns nomes próprios inclusive podiam ser voluntariamente abrasileirados, tornando-se mais fácil para brasileiros os pronunciarem. Todavia, a origem diferenciada era denunciada, vivida como algo desconfortável ao revelar o estrangeirismo em seus atos, em geral, ligado à pouca habilidade com a palavra em idioma português.

A própria atividade comercial exigia uma relação direta com os locais, permitindo uma abertura, seja para sair da tutela de outros patrícios, produzindo sua independência, seja com a possibilidade de produzir e negociar uma melhor aceitação nas redes locais. É compreensível que nessa fase de inserção o relato seja tão individualizado e solitário.

Note-se que essa característica não obteve a mesma força entre os árabes residentes no Chuí. A atividade de mascate, nesse caso, mantém-se como um assunto de constrangimento e que expressa a

“vergonha” de bater de porta em porta, do uso limitado das palavras e a pouca desenvoltura com o idioma local. Aquilo que foi ressemantizado através da ótica do sofrimento dos “primeiros tempos”, com um outro estatuto ligado ao pioneirismo (nos estudos sobre os mascates de ontem) não se encontra inteiramente entre os meus interlocutores. Embora isso não se processe, ou seja, o objeto de sistematização escrita “deles sobre eles mesmos” no universo pesquisado, estão disponíveis nos relatos todos os ingredientes necessários para este tipo de configuração discursiva venham a se impor.

As lojas são vistas como um momento importante para esses comerciantes; constituir “sociedade” no comércio é também quando entra em cena o relato do casamento e da constituição de sua unidade doméstica. Os casamentos não seguem necessariamente a regra do casamento com brasileiras como estratégia de inserção; dependem de muitos fatores, entre eles os vínculos mantidos com a terra de origem. O trabalho andando nas ruas em busca dos clientes sempre foi considerado mais desgastante fisicamente; um trabalho que exigia suportar privações, que fazia sentido porque era um trabalho individual, feito para homens solteiros. Mesmo que alguns interlocutores constituíssem família, no período em que viviam como “mascates”, ela não era incluída na atividade. Pelo contrário, a atividade na loja requeria a mão de obra familiar e exigia a parceria da esposa na vida “estável” (se comparada a mascateação).

Fixar-se no comércio tem um significado especial quando se refere à propriedade de uma loja. No Chuí é bastante comum mostrar a loja da qual são proprietários, quando o são, também porque isto inclui a conquista de um patrimônio, a construção do prédio da própria loja onde residem. A casa é relatada como um objetivo alcançado, algo que traduz seu sucesso, e rememora um momento de privação que foi deixado no passado.

Contrariando o discurso corrente em outros fluxos migratórios (anteriores), a atividade de “mascate”, que foi o início na vida comercial da maioria dos imigrantes, não é tomada por meus interlocutores como uma “vocação” que exprima uma especificidade e uma “origem”. A atividade permanece como uma “vergonha”, símbolo de um momento recente de penúria. Se ela foi reelaborada em outros fluxos migratórios “árabes”, isso se deve a um ostensivo investimento de “intelectuais” da colônia, de agentes interessados em participar e rephrasear um discurso oficial (que os relega à margem) e que, para tanto, associa a vocação ao comércio ambulante como uma tradição árabe.

Seguindo a trilha dos mascates de ontem, percebe-se que, coincidentemente, os mascates de hoje reaparecem como limítrofes e são também ambivalentes: nem uruguaio, nem brasileiro. Considero que essa seria a continuidade que podemos conferir à situação de mascate e potencializar uma releitura da imigração de origem árabe e Palestina. Enfim, a mascateação viabilizara um “meio”, uma inserção, a conquista de uma “pátria no exílio” (de muitos imigrantes) e não poderia ser reduzida a uma mera continuidade de um “nicho” ou perfil ocupacional exclusivo dos árabes.

A inserção em campo através da etnografia nos permite olhar as várias histórias que compõem a diversidade dos palestinos que encontramos no Brasil, que vivenciaram regiões diversas do Brasil, não como réplicas de uma história única (como mascates)¹⁰, mas como um itinerário da busca de um perfil

10 Adichie (2019) apresenta as invisibilizações constantes em narrativas literárias, chamando a atenção para o “perigo de uma história única” e levando a questão para o campo das narrativas para repercussões tanto as histórias oficiais, quanto aquelas que são construídas no meio acadêmico, na literatura e que aqui apontamos para a pesquisa.

ocupacional diferente daquele que conheciam no lugar de partida e que era “possível” na relação disponibilizada em um Brasil que vinha constituindo o tecido urbano industrial nos anos 60 e 70.

A potencialmente tornar essas histórias “únicas”, quase sempre damos menos relevância às histórias intergeracionais e conflitos que a etnografia consegue alcançar. É nessas histórias de famílias, de relações de gêneros, da busca de destino para os filhos no Brasil e/ou no local da emigração, que o conhecimento da experiência palestina se expande e tem apontado sua originalidade para os/as jovens etnógrafos/as.

Deve-se salientar que os imigrantes palestinos hoje atravessam condicionantes diversos. Estão historicamente entre os atingidos por ações internacionais do pós-Segunda Guerra e ao mesmo tempo são a primeira experiência de ajuda humanitária sob a responsabilidade das Nações Unidas; ainda, uma transição de regimes de tutela dos ex-“protetorados” para organismos internacionais. De outra parte estão entre a resolução de um problema anterior, a dívida histórica da Europa com o holocausto judaico, e o início de outra configuração de dívida histórica do século XX, a do terror de Estado e das ocupações de territórios através da guerra de conquista.

A *Nakba*: as múltiplas experiências dos desterrados forçados

Um segundo aspecto importante na produção de etnografias diz respeito ao entendimento do/da etnógrafo/a sobre a diversidade de experiências que atravessam a comunidade palestina no local de escuta, seja no campo do direito, seja sobre as violações expressas no direito internacional.

A constituição de mecanismos jurídicos humanitários internacionais sobre os refugiados no século XX tem nos palestinos uma chave de leitura fundamental sobre como o direito internacional lidou e lida com os colonialismos e desterrados produzidos na atualidade e que incidem sobre os palestinos hoje. O modo como alcançam o estatuto de imigrantes e/ou asilados por serem definidos em ordenamentos nacionais e por reconhecimento bilateral. As reflexões de imigrantes palestinos sobre os caminhos jurídicos disponíveis a sua imigração ofertada por diferentes estados nacionais devem ser feitas de modo concomitante ao entendimento da construção de um sistema de proteção humanitária a civis, envolvendo convenções em que os países são signatários de convenções regionais e internacionais de proteção aos direitos humanos.

Essas reflexões estão baseadas no trabalho de campo realizado com palestinos chegados ao Brasil a partir do final dos anos 50, através dos quais pudemos conhecer a percepção dos imigrantes palestinos do quanto esses mecanismos jurídicos de ajuda humanitária que se expandiam como rota de imigração oferecida internacionalmente para outros continentes e atuaram, ao mesmo tempo, como proteção e precipitação de ações do colonialismo europeu.

Os debates atuais da nova historiografia sobre a *Nakba*, a exemplo dos trabalhos do historiador Ilan Pappé (2006), nos oferecem a compreensão fundamental sobre os modos de produção organizada – bélica e midiática – que produziram a evasão forçada e disseminou o terror pela presença de forças internacionais em seus territórios, conhecida como a *Nakba*. A *Nakba* é um evento singular pois se torna exemplar de técnicas de esvaziamento de territórios a partir de práticas de terror, veiculando o avanço bélico e o massacre de civis. Nesse sentido, a *Nakba* inaugura uma prática que irá se replicar em

outros contextos do século XXI em que a guerra é direcionada prioritariamente ao genocídio de civis e não ao enfrentamento entre forças bélicas.

A classificação jurídica de refugiado vem sendo introduzidos por adesão de estados nacionais a convenções de proteção humanitária em diferentes continentes, a começar pela experiência palestina com a Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Próximo Oriente, também conhecida pela sigla UNRWA (do inglês, *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East*). Esta é uma agência de desenvolvimento e de assistência humanitária que visava proporcionar cuidados de saúde, serviços sociais, de educação e ajuda de emergência aos mais de 4 milhões de refugiados palestinos que viviam na Faixa de Gaza, Cisjordânia, Jordânia, Líbano e Síria. A agência iniciou suas operações em 1 de maio de 1950, portanto, antes da criação do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), em dezembro de 1950, e da convenção sobre o estatuto dos refugiados de 1951. A UNRWA é atualmente um dos programas das Nações Unidas que funciona regionalmente, mas anterior à convenção de 1951 e que para efeitos práticos começa a atuar em 1952.

Prioriza-se uma análise da historicidade dos dispositivos internacionais em termos regionais a fim de apontar as “ilusões” jurídicas que nutrimos sobre o direito internacional, percebendo seu descentramento progressivo da “questão europeia” relativa à Segunda Guerra Mundial, revelando sua concomitância com guerras de descolonização em diferentes continentes.

Trata-se de entender o entrelaçamento dos dispositivos humanitários no período pós segunda guerra, ou melhor, com fatos relativos a um longo período que abrange as guerras de descolonização em diferentes continentes. Explicitamos a amplificação da presença internacional, albergada na prática humanitária e seus sentidos, na experiência palestina, no modo como é relatada por imigrantes palestinos no Brasil. Entre outros aspectos, os relatos demonstram os nexos entre a *Nakba* e o desdobramento do colonialismo em potência internacional na região¹¹.

É importante pensar a *Nakba* como um episódio exemplar sobre a constituição de deserdados de um aparato estatal, como violações de um Estado agressor a civis, mas também como produto de novas formas de desterritorialização que fazem uso de legitimações jurídicas para concretizar tal desterro. Ao mesmo tempo, são formas jurídico-administrativas que se impõem novamente nas configurações da ajuda humanitária, validando ou não o reconhecimento de um refugiado apto a ser visto como sujeito de direitos.

A UNRWA é um dos programas das Nações Unidas que funciona regionalmente, anterior à convenção de 1951 (que para efeitos práticos começa a atuar em 1952). A noção de refúgio, portanto, enfrenta uma plêiade de definições díspares que o estatuto de refúgio não apenas busca dar contornos gerais, posteriormente, mas comprometer as nações signatárias e arcar com a atenção e proteção às vítimas de violações produzidas pela ação estatal. Após o conflito de 1948 entre árabes e israelenses, a UNRWA foi criada por resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas 302 (IV) de 8 de dezembro de 1949 para realizar o alívio direto e programas de obras para os refugiados da Palestina.

¹¹ À luz das propostas de Abdelmalek Sayad (1998), em especial, sobre “A ordem da imigração na ordem das nações” e “Imigração e Convenções internacionais”, este trabalho foca na abundante produção de documentos internacionais em diferentes continentes, dispositivos jurídico-administrativos que dão forma aos processos de admissão de refugiados no direito humanitário internacional, como desenvolvido em Jardim (2017).

Na ausência de uma solução para o problema dos refugiados da Palestina, a Assembleia Geral da ONU renovou repetidamente mandato da UNRWA, mais recentemente, estendendo-o até 30 de junho de 2017¹².

Essa é uma agência da ONU (criada em 1945) para a proteção a refugiados que antecede o funcionamento do ACNUR. Já em 1950, a agência respondia pelos refugiados palestinos e 1) incluía em sua definição de refugiado uma datação – durante o período de 1 de junho de 1946 a 15 de maio de 1948 –, e que perderam casa e meios de subsistência, como resultado do conflito de 1948; 2) definia nos destinatários de sua atuação a inclusão dos descendentes de refugiados palestinos do sexo masculino, incluindo crianças legalmente adotadas, como elegíveis para o registro como refugiado.

A seletividade de um sujeito apto a ingressar no sistema de refúgio também decorre de sua capacidade de ser visto por essas organizações que atuam nas localidades em fazer-se reconhecer como um claro destinatário dessa política, além de sua avaliação, como pessoa em risco, sobre os custos e danos que tal proteção humanitária poderia significar para sua vida e para os parentes que o acompanham ao restringir seu direito ao retorno.

No caso dos palestinos que entrevistei em campo, relatavam uma contínua avaliação dos custos, do ônus de ingressar em um sistema de proteção internacional, tal qual ele era configurado nos anos 50, sob as exigências da UNRWA naquela época em que o estatuto de refugiado não o permitiria traçar uma circulação internacional para outros rumos potenciais (a não ser como renunciante ao refúgio visando um retorno). Mas meu universo de pesquisa, contudo, não diz tudo sobre a diversidade de relações potenciais dos palestinos com o direito internacional.

O fato é que passados mais de 20 anos entrevistando pessoas que se apresentavam como palestinas e de cidades como Ramallah, Jenin entre outras, a evidência de documentos jordanianos me tirava o fôlego e me colocava diante de um bom enigma. Foi em um dos momentos de retorno a campo em que eu me tornara mais enfática e queria ver o documento portado pelo sujeito que as explicações começaram a aparecer e com elas uma grande variedade de situações. Mulheres iraquianas, homens sudaneses, crianças que se diziam “árabe, de Santa Vitória do Palmar” (nome da cidade vizinha ao Chuí), por exemplo, apontavam para sentidos mais amplos de identificação intragrupo. Os caminhos da auto-denominação de sua nacionalidade não seguiam os caminhos do documento portado e os modos como se viam entre si, seja pelo modo de chegada ao Brasil, seja pela geração de desterrados que experimentaram. Os arranjos entre sócios de origem na mesma cidade, mas com documentos já encaminhados para manejar a vida no comércio enquanto o outro usufruía de uma parceria tecida na confiança ao contrerrâneo, se destacavam neste universo de pesquisa.

Os dados disponíveis na polícia federal corroboram uma entrada majoritária de jordanianos (como fluxo recente), o que recolocava a questão das nacionalidades e a indagação de porque a denominação como palestinos fazia mais sentido do que a de jordaniano? De um lado, ao longo dos anos 80, o que se passou no Chuí e entre as famílias que ali residiam, tem uma relação direta com as celebrações públicas sobre o reco-

nhecimento da Organização da Libertação da Palestina pela ONU¹³. Desfiles, pronunciamentos na câmara dos vereadores, panfletagens e inauguração de monumentos reforçavam a explicitação dos vínculos com uma Palestina histórica e relacionada a uma retórica nacionalista, abundante nas cidades de fronteira.

Mas, de outra parte, para entender os meandros da denominação de palestino era necessário retomar a história recente dos conflitos que havia motivado decisões de partida da aldeia. Naquele momento, eram estimulados por seus pais ou irmãos e o modo como a identidade palestina era experimentada na situação de partida sintetizava muitas experiências díspares. Em outras palavras, por que aqueles que portavam um passaporte jordaniano mencionavam primeiramente que eram palestinos?

Em meu campo de pesquisa, as experiências migratórias foram se mostrando diversas entre aqueles que tiveram a passagem por campos de refugiados e aqueles que deixaram a Palestina entre os anos de 1949 e 1967. Esses últimos adotam o passaporte jordaniano como estratégia de saída, embora tenham alguma rejeição à incorporação à Jordânia. A experiência do campo de refugiados era vista como uma realidade a ser contornada pela imigração. O modo como apresentavam o passaporte jordaniano fazia parte de uma narrativa de cidadania de segunda classe na Jordânia conferida aos palestinos.

Fui então ouvinte de muitas explicações e da pluralidade dos itinerários dos palestinos tanto no Brasil, quanto em suas conexões familiares no mundo. Em etnografia, portanto, cada campo nos fornece elementos para compreendermos um mosaico muito mais amplo de situações de desterrados dos palestinos. Uma carteira de refugiado, por exemplo, me fora mostrada como a prova de que sua narrativa era diferente de outros patrióticos que ali estavam; esse era visto como alguém que teria uma experiência diferenciada e mais verdadeira. Ou seja, poderiam dizer-se palestinos, mas “não sabiam o que era ter sido um refugiado”, afirmava o entrevistado.

Nesse cenário, chamou-me a atenção para a diversidade de caminhos que eram tecidos, invariavelmente declinando (na geração mais velha) do estatuto do refúgio; mesmo quando assim identificavam seu local de moradia como um campo de refugiados. Uma recusa ao perigo de não poder retornar para a Palestina contido, à época, na adesão a condição formal de refugiado.

A anexação de territórios por Israel é uma das experiências comuns relatadas por essa geração mais antiga que pude entrevistar na cidade. A diferença entre residentes e cidadãos na Palestina é constantemente referida sobre a vida dos palestinos em Israel. Encorajados por suas famílias, desde a lei de 1952, os palestinos teriam o direito de residir em Israel, mas os direitos de usufruir igualmente recursos e direitos oferecidos pelo Estado estavam limitados. Um dos relatos refere-se a um pedido da família para que ele migrasse e assim não sofresse revistas militares que desembocariam em prisão caso portasse qualquer tipo de arma branca. Assumir plenamente a cidadania israelense, portanto, não era um benefício e, de outra parte, era visto como um ônus para um potencial migrante, pois restringia seu trânsito em países vizinhos e a possibilidade de trabalho nos demais países árabes, lugares para onde a evasão era mais numerosa.

A criação do Estado de Israel era percebida como uma redefinição do lugar possível de permanecer e viver impunha a necessidade de definir perspectivas quanto à residência, se em campos de refugiados, ou em áreas agora sob o controle de Israel, assumindo a condição de residente e permeado pelo controle do exército.

12 Quando a UNRWA iniciou suas operações em 1950, com o mandato da ONU, antes da criação do ACNUR, voltava-se para refugiado desta região. Ela estava respondendo às necessidades de cerca de 750.000 refugiados palestinos. Hoje, cerca de 5 milhões de refugiados palestinos são elegíveis para os serviços da UNRWA.

13 A acusação de “turco” é conhecida e difundida na localidade. Todavia, outras nomenclaturas são utilizadas e operacionais usadas para referir aos “mais antigos” e os “recém-chegados” e acompanham uma divisão espacial do comércio na cidade. A “rua Jenin”, refere a um campo de refugiados e é uma nomeação informal da rua Colômbia, onde se situam as lojas para pessoas que buscam o menor preço.

A condição de “refugiado palestino”, assim definida pela UNRWA, recaía sobre aquelas pessoas que tinham residência na Palestina por um mínimo de dois anos e que em função do conflito de 1948 tinham perdido sua casa e os meios de vida, estando refugiadas nos países em que as Nações Unidas prestavam assistência. O registro não fornecia nenhum direito político ou equiparado ao nacional, e sim proteção e assistência advindas da ONU.

A permanência nos territórios da Transjordânia deu aos palestinos a condição de jordanianos e criou situações bastante complexas para eles em outros países árabes, nos quais a dupla cidadania não era permitida e as resoluções previam fornecer documentos de viagem para refugiados palestinos, o que não significava direitos de residência. Laurie Brand (1995) refere-se às diferentes experiências dos palestinos após a constituição do estado de Israel e a anexação da Cisjordânia ao reino da Jordânia. Em um primeiro momento, a identidade palestina remete à aldeia e à cidade de origem e sua perda injusta coma cumplicidade da comunidade internacional¹⁴.

Até julho de 1988, todo palestino residente nos territórios ocupados no lado oeste do Rio Jordão, incluindo Jerusalém, era cidadão jordaniano. Depois do decreto, eles tornaram-se sem Estado. A consequência dessa atitude estava registrada nos passaportes. A cidadania jurídica era dada para aqueles árabes que tinham cinco anos de passaporte jordaniano. Aqueles que foram registrados posteriormente a isso portam um passaporte garantido pela Palestine Liberation Organization (PLO) em que consta “temporário” para aqueles que residem por dois anos na margem oeste do rio Jordão. Em outras palavras, estes não adquirem direitos civis, políticos ou direitos sociais e econômicos no reino da Jordânia.

Tal complexidade impulsiona a migração através de uma multiplicidade de percursos. Em muitos momentos, eu me perguntava sobre os passes de refúgio oferecidos pela ONU, mas os caminhos dos migrantes mostravam que seu rumo preferencial era sempre o de viver nos países árabes e não sair para tão longe. Por vezes, a família os encorajava a ir para a Alemanha, através da Turquia, como um lugar muito distante, ou residir e buscar a vida nas fronteiras de Israel, em Gaza ou na Cisjordânia. Em outras palavras, os depoimentos me devolviam a pergunta: “quem quer ser refugiado”, de fato?

Tanto a presença da ONU não era vista com bons olhos e sim como uma promotora de desterramentos, quanto a busca de permanência fora buscada em caminhos alternativos que levavam inicialmente para países árabes; um caminho que os fazia reconhecer que em alguns destes países teriam uma cidadania de segunda classe. A imigração para o Brasil, através de vistos de trabalho, e não como refugiados, como me fora relatado – como vistos permanentes – acabava se constituindo um caminho bastante promissor entre as opções possíveis no momento. E, naquele tempo, os vistos permanentes lá estavam disponíveis.

Considerações finais

Este artigo foi motivado por diversas perguntas de uma etnógrafa que perpassaram a experiência de trabalho de campo, buscando reexaminar enquadramentos e estabelecer uma interlocução com imigrantes palestinos que afirmam sua identidade sociocultural no mundo (não só no Brasil). Não se trata

de contribuir a uma história geral dos desterramentos e exílios dos palestinos, mas de valorizar a interlocução nos lugares que reorganizam suas vidas e através dos quais seguem buscando conexões com familiares em territórios na Palestina. Hoje, entrar em campo não é mais possível sem manejar um conjunto de informações sobre a *Nakba* e o colonialismo no século XXI, sobre noções orientalizantes que homogeneizam uma multiplicidade de experiências vividas oferecendo uma categoria genérica autoexplicativa que outrifica “a origem árabe”, um termo que já produz uma ideia de totalização através do domínio idiomático, racializando e exotizando uma cultura; um dispositivo que produz um desvio drástico de nosso olhar para práticas culturais que impõem modos de culturalizar e reduzir uma experiência migratória a situações de “adaptabilidade e inadequação”. A escuta de suas trajetórias, todavia, revela nesta experiência algo mais potente, que é sua inserção de suas histórias atravessadas em um sistema mundo em que encontramos vários dos ecos do colonialismo na atualidade.

De outra parte, é importante não sucumbir a ilusões localistas e perceber as intensas conexões com a Palestina tecidas por diferentes gerações de filhos e filhas de palestinos nascidos fora da Palestina. Mas a etnografia nos permite acessar algumas respostas dadas pelos próprios imigrantes e evitar teorias gerais sobre definições genéricas e dilemas de definição (seria um exílio ou uma diáspora?) frequentemente adjudicadas aos palestinos como algo a ser generalizado.

Atualmente, é impossível falar sobre o direito internacional dos palestinos e sobre a experiência brasileira da diáspora palestina sem referir-se ao BDS (Boicote, Desinvestimento e Sanções) pela Palestina. Ou seja, sobre o boicote à ocupação e al apartheid israelense movido por ativistas do mundo inteiro, um movimento criado em 2005 e que é relatado na coletânea de Gomez (2014). BDS perpassa os ativistas em prol da Palestina e palestinos que chamam a atenção para uma forma de compreender as forças que levam a imigração e Diáspora Palestina, bem como ações da sociedade civil visando recuperar princípios do direito internacional humanitário que não são observados e respeitados por Israel.

Como travamos interlocuções com imigrantes palestinos no Brasil? O que exigimos dessa interlocução? Contextualmente, nosso ingresso em campo está absolutamente ligado a uma conjunta específica, um desdobramento no tempo, que remete a várias camadas de um colonialismo persistente que ecoa e se acentua no século XX e XXI. Aponto que é importante repensar o modo como vislumbramos a experiência Palestina, observando um conjunto variado de itinerários de imigrações no Brasil, mas também é preciso ingressar na prática etnográfica ciente de seu momento atual. Se entrei em campo durante o tratado de Oslo em 1993, ainda com personagens históricos pautando a política Palestina no cenário internacional. Hoje é necessário o etnógrafo/a estar em campo, mas com um conjunto de informações sobre como o direito internacional atravessa as experiências familiares de palestinos, rompendo com registros tão restritos e marcados pela ideia de inserção na sociedade brasileira.

Aprendemos, eu espero, a não tipificar o imigrante por critérios orientalistas genéricos, seja por sua “diferença” (quanto à religiosidades), seja com relação a um caminho ou nicho ocupacional que definiria uma “unidade” de um grupo étnico. Tais aspectos se tornam um lugar “cômodo” ao/à antropólogo/a e podem se construir rapidamente por uma empatia e ofício de pesquisador com um destacado papel de “decodificador” do “outro”, como critica reiteradas vezes Edward Said (1978). Por último, quis compartilhar a difícil tarefa de compreender as histórias que nos contam sobre seus percursos pretéritos as pessoas

¹⁴ Ver Khalidi (1997) referindo a gênese do sentimento de identidade palestina nos anos decisivos da luta contra o domínio do Império Otomano (1917-1923). E Davis (1996) sobre as atualizações das restrições da circulação de palestinos na região, e impedimentos do direito ao retorno.

que chegam ao lugar de acolhida e manejam (ou têm de manejar) com classificações que a elas foram historicamente impostas ou mesmo academicamente disponíveis, mesmo quando não cabem na história exemplar da mascateação. São tarefas da etnografia, acessar histórias múltiplas dos desterrados forçados e compreender como manejamos uma história genérica, classificações jurídicas, ora criticando a fixidez das mesmas em alcançar a densidade de suas experiências de desterro, ora porque são simplificações apresentadas ou resumidas como escolhas patrocinadas pela própria família de origem.

É necessário buscar um novo ponto de partida para as etnografias sobre palestinos na atualidade, com certeza abandonando os discursos abrangentes e unívocos, que buscam englobar “todos os palestinos”. Por certo, é também relevante abandonar os riscos das ilusões do localismo imposta pelos aportes relacionados a “grupos minoritários” e seguir as pistas das famílias multilocalizadas e impossibilitadas de viver na Palestina, apenas alcançando possibilidades de reencontros e retornos temporários. Mas, mais ainda, há que se preocupar com as armadilhas orientalistas que geram um empobrecimento das próprias informações que são trazidas da experiência etnográfica.

Como sugere Sayad (1977), para compreender o relato dos imigrantes não é possível revelar uma verdade unívoca através de suas palavras. É necessário reconstituir os intrincados relatos que nos oferecem. Para Sayad, a imigração carrega um conjunto de ilusões, sobre o bem ou mal sucedida imigração, sobre as possibilidades de retorno e expectativas que desencadeiam aspectos reflexivos sobre suas escolhas em relação aos que não migraram. É, sobretudo, necessário escutar e compreender como as exigências estatais diversas e violências colonialistas perpassam suas experiências vividas. Vidas palestinas que vêm sendo atravessadas por desterrados que se perpetuam através de gerações.

Denise F. Jardim é Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) no Programa de Pós-graduação em Antropologia do Museu Nacional, Rio de Janeiro e professora titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

FINANCIAMENTO

Bolsa PICDT/Capes (1995-1998)

Bolsa produtividade em pesquisa CNPq – Nível 2

REFERÊNCIAS

- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de Uma História Única*. Cia das Letras. ISBN 978-85-5451-476-1
- Baeza, C. (2015). “O Refúgio e o Retorno” entre os Palestinos do Chile: Narrativa identitária e Discurso Militante. In L. Schiocchet, *Entre o Velho e o Novo Mundo. A Diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina*. (pp. 297–322). Chiado Editora. ISBN 978-989-51-4241-5
- Brand, L. (1995). “Palestiniens et Jordaniens: Une Crise d’Identité.” *Revue D’Études Palestiniennes*, (5), 14–25. <https://www.le-livre.fr/journaux-revues/fiche-r110451758.html>
- Campos, A. M. (1984). *Turco Pobre, Sírio Remediado, Libanês Rico. A Trajetória do Imigrante Libanês no Espírito Santo (1910-1940)* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense]. Repositório Institucional da Universidade Nacional de Brasília. <http://biblioteca.ijsn.es.gov.br/Record/1415>
- Davis, U. (1996). *Palestinian Refugees at the Crossroads of 1996 Permanent Status Negotiations*, Shaml Monograph, 1, Shaml Palestinian Diaspora and Refugee Centre, p. 16. <http://www.shaml.org/publications/monos/mono1-2.htm>
- Delval, Raymond. (1992). *Les Musulmans em Amerique Latine et aux Caraibes. Recherches & Documents. Amerique Latines*. L’Harmattan.
- Gomez, L. (Eds). (2014). *BDS por Palestina*. Ed. Disenso.
- Grün, R. (1992). *Negócios & Famílias: Armênios em São Paulo*. Ed. Sumaré.
- Hajjar, C. F. (1985). *Imigração Árabe – 100 Anos de Reflexão*. Ed. Ícone.
- Jardim, D. F. (2000). *Palestinos no Extremo Sul do Brasil: Identidade Étnica e os Mecanismos Sociais de Produção da Etnicidade. Chuí/RS* [Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional]. Repositório Institucional da UFRGS. <http://hdl.handle.net/10183/5249>
- Jardim, D. F. (2003). Palestinos: As redefinições de Fronteiras e Cidadania. *Revista Horizontes Antropológicos*, 9(19), 223–243 <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100010>
- Jardim, D. F. (2017). *Imigrantes ou refugiados? Tecnologias de Controle e as Fronteiras*. Paco Editorial.
- Knowlton, C. S. (1961). *Sírios e Libaneses: mobilidade social e espacial*. Editora Anhambi.

Khalidi, R. (1997). La Formation de L'Identité Palestinienne: Les Annés Décisives: 1917-1923. Qantara, 23, 34–37. <https://librairie.imarabe.org/2000100000908-qantara-n-23-identite-palestine>

Hamid, S. (2015) Árabes, estabelecidos e refugiados palestinos recém- chegados ao Brasil: tensões referentes ao “direito de retorno” e a uma “pedagogia de ascensão social”. In L. Schiocchet, *Entre o Velho e o Novo Mundo: A Diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina* (pp. 449–486). Chiado Editora. ISBN 978-989-51-4241-5

Lesser, J. (1995). “O Judeu é o Turco da Prestação”: Etnicidade, Assimilação e Imagens das Elites sobre árabes e judeus no Brasil. *Revista Estudos Afroasiáticos*, (27), 65–85. <https://projetoceaa.com.br/pdfs/revistas/raa-n-27-jul-1995.pdf>

Nunes, H. P. (1996). *A Imigração árabe em Goiás. 1880-1970* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo].

Oliveira, M. A., & Jardim, D. F. (Eds.). (2008). *Os Árabes e suas Américas*. Ed. UFSM. ISBN 978-85-7613-134-2

Pappe, I. (2006). *La Limpieza Étnica de Palestina*. Editorial Planeta. ISBN 978-8408124788

Rattner, H. (1977). *Tradição e Mudança: a comunidade judaica em São Paulo*. Ática.

Rein, R. (Ed). (2008). *Árabes y Judíos en Iberoamerica*. Fundacion Tres Culturas.

Said, E. (1978). *Orientalismo. O Oriente como Invenção do Ocidente*. Cia das Letras. ISBN 8571641331

Sayad, A. (1977). Les Trois “Ages” de l’Emigración Algerienne en France. *Actes de la Recherche*, (15), 59–79. <https://doi.org/10.3406/arss.1977.2561>

Sayad, A. (1998). *A Imigração ou os paradoxos da alteridade*. EDUSP. ISBN 85314-04441-X

Seyferth, G. (1991). Os paradoxos da miscigenação: Observações sobre o tema imigração e questão racial no Brasil. *Estudos Afroasiáticos*, (20), 165–185. <https://projetoceaa.com.br/pdfs/revistas/raa-n-20-jun-1991.pdf>

Schiocchet, L. (2015). Apresentação. In L. Schiocchet, *Entre o Velho e o Novo Mundo. A Diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina*. (pp. 7–49). Chiado Editora. ISBN 978-989-51-4241-5

Torpey, J. (2000). *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520990>

Truzzi, O. (1992). *De Mascates a Doutores: Sírios e Libaneses em São Paulo*. IDESP/Ed. Sumaré.

Truzzi, O. (1997). *Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo*. Hucitec. ISBN 8527103532

Vitar, B. M. (2003). Testimonios Orales de los Descendientes de Sirios Libaneses en San Miguel de Tucumán (Argentina). Serie: La Identificación Étnica. Trocadero. Revista de Historia moderna y contemporánea. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Universidad de Cádiz. <https://doi.org/10.25267/Trocadero.2003.i14.10>

ETNOGRAFIA E IMIGRAÇÃO PALESTINA NO BRASIL: NOTAS SOBRE UM ITINERÁRIO DE PESQUISA E SEUS INCÔMODOS NECESSÁRIOS

Resumo: Como encontramos e tecemos a interlocução em campo com imigrantes e filhos de imigrantes palestinos? Quais as questões que priorizamos e o quanto isso reflete nossa capacidade de compreensão sobre quadros mais amplos e internacionais que os imigrantes percorrem ou já percorreram? A experiência etnográfica não é somente o que se passa em campo, mas uma exigente prática de leitura, filtragem de informações públicas, posicionamento sobre tensões políticas e compreensões sobre colonialismo e o orientalismo que atravessa nossos aprendizados sobre trajetórias de palestinos no mundo. Este artigo é uma reflexão sobre a experiência etnográfica no Brasil realizada entre os anos de 1995 a 2007 no extremo Sul do Brasil para oferecer um mapeamento e balanço sobre as escolhas e incômodos dos enquadramentos teórico-metodológicos na pesquisa sobre a imigração forçada de palestinos no mundo contemporâneo.

Palavras-chaves: diáspora palestina; etnografia dos desterrados; identidade palestina

ETHNOGRAPHY AND PALESTINIAN IMMIGRATION IN BRAZIL: NOTES ON A RE-SEARCH ITINERARY AND ITS NECESSARY DISCOMFORTS

Abstract How did we find and weave dialogue in the field with Palestinian immigrants and children of immigrants? What issues do we prioritize and how much does this reflect our ability to understand the broader, international frameworks that immigrants are or have been through? The ethnographic experience is not just what happens in the field, but a demanding practice of reading, filtering public information, positioning political tensions and understanding colonialism and orientalism that runs through our learning about the trajectories of Palestinians in the world. This article is a reflection on the ethnographic experience in Brazil carried out between 1995 and 2007 in the far south of Brazil to offer a mapping and assessment of the choices and discomforts of the theoretical-methodological frameworks in research on the forced immigration of Palestinians in the contemporary world.

Keywords: Palestinian diaspora; ethnography of exile; Palestinian identity

ETNOGRAFÍA E INMIGRACIÓN PALESTINA EN BRASIL: APUNTES SOBRE UN ITINERARIO DE INVESTIGACIÓN Y SUS NECESARIAS INCOMODIDADES

Resumen: ¿Cómo encontramos y tejemos el diálogo sobre el terreno con inmigrantes palestinos e hijos de inmigrantes? ¿Qué preguntas priorizamos y en qué medida esto refleja nuestra capacidad para comprender los marcos internacionales más amplios que los inmigrantes recorren o han recorrido? La experiencia etnográfica no es sólo lo que ocurre sobre el terreno, sino una exigente práctica de lectura, de filtrado de la información pública, de posicionamiento en las tensiones políticas y de comprensión del colonialismo y el orientalismo que atraviesa nuestro aprendizaje sobre las trayectorias de los palestinos en el mundo. Este artículo es una reflexión sobre la experiencia etnográfica en Brasil realizada entre

1995 y 2007 en el extremo sur de Brasil para ofrecer un mapeo y balance de las opciones e incomodidades de los marcos teórico-metodológicos en la investigación sobre la inmigración forzada de palestinos en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: diáspora palestina; etnografía del exilio; identidad palestina

SUBMETIDO: 29/05/2023

APROVADO: 25/04/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



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

A diáspora palestina no Brasil

BÁRBARA CARAMURU TELES

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE), Curitiba - Paraná, Brasil.
https://orcid.org/0000-0002-7999-8007
b.caramuru@ufpr.br

A trajetória do mascate (vendedor ambulante) contada e recontada pelos/as palestinos/as e presente nas bibliografias sobre imigração é uma narrativa compartilhada pela primeira geração, que chegou tanto no Brasil quanto no Chile, e pelos seus descendentes. O padrão de chegada se repete em diversos países latino-americanos: uma imigração masculina, jovem, que em sua maioria vem à América em busca de novas oportunidades de trabalho. O contexto na Palestina dificultava a ascensão econômica na terra de nascimento, num primeiro momento, século XIX, em virtude da presença otomana (especificamente para alguns grupos) e, posteriormente, século XX, com as tensões da ocupação da terra por sionistas¹. Neste artigo abordarei a diáspora palestina no Brasil, a partir da narrativa mestra do mascate que é atravessada por noções de masculinidade (gênero), classe, pertencimento religioso e autorreconhecimento identitário. Apresentarei aqui, comunidades palestinas em sua pluralidade e complexidades, a partir de etnografia realizada entre os anos de 2018 e 2023².

A primeira onda desta imigração constituiu-se como uma migração por motivação econômica e política. Segundo Truzzi (2007), há que se considerar duas ondas de migração árabe para o Brasil. A “primeira”, que não se trata de uma migração física, mas de uma migração de traços culturais, estaria vinculada à chegada de portugueses e espanhóis à América do Sul e à constituição da língua e dos costumes com reflexos da presença árabe e dominação da Península Ibérica por cerca de oito séculos (Truzzi, 2007, p. 360). Já a segunda,

a chegada direta de imigrantes, sobretudo sírios, libaneses e palestinos, a partir do final do século XIX. A pretensão inicial era uma imigração temporária, destinada a redimir suas famílias de situações sociais e econômicas difíceis, desfavoráveis. Mas o que pretendia ser provisório acabou se tornando permanente e, em vez de o imigrante retornar, a família é que o acompanhou. Irmão puxando irmãos, filhos, esposas, primos, pais, tios, avós, conterrâneos, conhecidos (Truzzi, 2007, p. 361).

Embora a motivação econômica tenha sido o principal fator de atração, foi construída uma narrativa, pelos imigrantes palestinos de fé cristã, que se contrasta com a teoria historiográfica. Muitos palestinos da primeira geração de imigrantes criaram e reproduziram uma narrativa de fuga e perseguição religiosa que se combinou com a ideia de ascensão econômica (Caramuru Teles, 2022).

A partir de 1856, cristãos e judeus, até então completamente isentos do serviço militar, passam a dever pagar uma taxa para evitar ser recrutado pelo exército imperial. Em 1909, o governo dos “Jovens Turcos” suprime a possibilidade de isenção e torna obrigatório o recrutamento de indivíduos não-muçulmanos. Muitos cristãos se recusaram a prestar serviço militar, parece que essa recusa foi causa direta da emigração dos palestinos (Cuche, 2015, p. 253).

Essa narrativa foi interpretada e replicada durante os anos de trabalho de campo, sendo identificada como uma narrativa de fuga do Império Otomano. Todavia, sabendo da complexidade dessas migrações, muitos autores apontam para a ascensão econômica como principal fator de atração (Missaoui 2015; Akmir, 2009; Zahdeh, 2012).

Este artigo é produto de uma etnografia multissituada (Marcus, 1995) desenvolvida em diversas cidades do Brasil ao longo dos anos de 2018 a 2023. A metodologia adotada, todavia, não buscou construir uma simples comparação entre as distintas localidades e grupos ou trabalhar a mobilidade desses interlocutores dentro do país. Alternativamente, buscarei compreender e elucidar a narrativa comum a essa imigração, suas diferentes temporalidades e a conformação de distintas comunidades pelo território brasileiro que somam hoje um contingente de pelo menos 200 mil³ pessoas (Yazigi, 2020, p.184). Foram cerca de 200 interlocutores que colaboraram com a pesquisa e mais de 15 cidades visitadas, as quais possuíam “comunidades”⁴ institucionalizadas.

Dentre os diversos entrevistados, as pessoas entrevistadas que atuaram como mascates são poucas, devido à idade avançada no momento da pesquisa. Estes foram jovens imigrantes na década de 1960. Hoje são homens, idosos, que têm em torno de 80 a 95 anos. Tais homens se dividem entre aqueles que foram os primeiros a chegar naquela localidade ou os que compuseram a segunda leva de imigrantes, parte de uma rede familiar, afetiva, religiosa ou laboral de migração. A pluralidade das

1 O sionismo político foi um movimento criado no século XIX que visava a criação de uma nação para os judeus. Segundo Pappe “o sionismo secularizou o judaísmo” (2016, p. 29). O projeto criado por Theodor Herzl visava criar um lar para os judeus e, após o Congresso da Basiléia definir, entre as demais possibilidades, a Palestina como sede do projeto, teve início a colonização da região, prevendo a expulsão dos palestinos (Masalha, 2021; Caramuru Teles, 2024).

2 Este artigo é um desdobramento da tese de doutorado “La resistencia Palestina és mujer y está furiosa”: palestini-dades em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença. Um olhar interseccional”. Defendida em 2023 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC.

3 Segundo os dados levantados pelo trabalho estatístico da Câmara de Comércio Árabe Brasileira, a Federação Árabe Palestina do Brasil acredita que “o tamanho da comunidade brasileiro-palestina oscila entre 190,5 mil no menor cenário e 411 mil no maior cenário. Como trata-se de um trabalho estatístico, estes números para o tamanho da comunidade brasileiro-palestina são obtidos a partir de ser ela de 2% ou 3% da comunidade árabe no Brasil” afirma o presidente da federação, Ualid Rabah.

4 O termo “comunidade” refere-se majoritariamente ao uso local pelos/as interlocutores/as e a forma de autorreconhecimento do grupo em diáspora enquanto uma “comunidade palestina”. Todavia, saliento ainda meu diálogo nesta análise com a noção proposta por Anderson (2008) de pensar a nação enquanto uma “comunidade imaginada” em virtude da “vívda comunhão entre eles”. Mesmo em diáspora, as “comunidades palestinas” operam como uma nação articulando noções de tradição, sangue e comunhão (Caramuru Teles, 2024).

regiões da Palestina de onde eles saíram é determinante na conformação das comunidades de cada localidade. O Nordeste, pioneiro, compartilhou da mesma migração chilena, e palestinos/as cristãos/ãs ortodoxos/as e católicos/as tiveram Recife como polo de recepção de palestinos/as vindos/as principalmente de Belém. Em Manaus, por exemplo, há duas grandes famílias muçulmanas, Manasra e Ayacoub, vindas do vilarejo palestino de Bani Naim. Ao Sul, em Uruguaiana, Santana do Livramento ou Santa Maria, inúmeras eram as famílias e localidades de origem. São Paulo e as cidades da região metropolitana foram ponto de chegada e distribuição de palestinos para todo o país. No Brás, houve a maior concentração de palestinos/as da cidade. Santos era o porto de chegada das primeiras gerações, que desembarcaram dos navios. Já a imigração para Brasília desenvolveu-se junto com a própria cidade.

Os mascates espalharam-se de norte a sul do país: desde Tabatinga, no interior do Amazonas, até o extremo sul, no Chuí, palestinos/as se estabeleceram a partir do mascateio. Esses temas serão explorados nas primeiras seções deste artigo, bem como a trajetória e narrativa compartilhada dos mascates e o papel das mesquitas, como centros de reunião e sociabilidades, na conformação destas comunidades. Na segunda parte analisarei as narrativas que envolvem noções de trabalho e honra e a ideia de “exceção nordestina” (devido à diferença religiosa e temporal desta imigração em relação às demais). Finalmente, encerro com as mobilidades das mulheres e sua contribuição na conformação das comunidades em diáspora e as mobilidades de retorno dos imigrantes palestinos/as-brasileiros/as⁵.

O mascate: o gênero da imigração

Os mascates eram homens, todos eles, ou pelo menos todos com os que tive contato e informação durante os anos de trabalho. A maioria dessas pessoas com quem tive contato e realizei entrevistas, como já dito, eram bastante idosas. Muitos deles me receberam apenas por meio do intermédio de outros membros da comunidade ou da federação, mostrando-se desconfiados da presença de uma pesquisadora e da especulação sobre suas trajetórias para uma produção científica. Após dezenas de entrevistas, comecei a perceber uma narrativa comum: histórias de homens jovens que migraram em busca de sucesso econômico viajando país adentro como comerciantes. Havia um modelo de masculinidade palestina intrínseco ao mascate.

Essa primeira imigração promoveu outra rede de novos imigrantes, formada em sua maioria por parentes, amigos e pessoas do vilarejo que eram trazidas seguindo o mesmo modelo. Saíam do lugar de nascimento na Palestina, cruzavam a fronteira por terra para Damasco, na Síria, ou para Beirute, no Líbano, e de lá saíam pelos portos de navio com destino final na América. A viagem era longa, durava em torno de um mês. A bordo do navio encontravam outros compatriotas. Após a chegada, no porto de Santos, a grande maioria se instalou em pequenos hotéis no bairro do Brás e da Liberdade. Dali seguiram de Norte a Sul. Uns foram de trem até o entroncamento ferroviário de Santa Maria e dali se

distribuíam adentrando as cidades do interior até as fronteiras com Uruguai e Argentina; outros foram de ônibus para Norte e Nordeste, adentrado o sertão e a Amazônia brasileira.

Eu vim com 18 anos de idade, ainda não tinha completado 18 anos. Vim aqui em Santa Maria. Meus parentes aqui, vim direto neles. Vim para essa cidade aqui mesmo, morei até agora, depois comecei trabalhar, tinha pouco dinheiro, tinha uns parentes aqui, então comecei a trabalhar aqui bem perto de nós sentados. Eu fiquei a trabalhar, morar lá [Hotel Imperial [...]]. Era pequeno lá, tinha outro patrício [palestinos]. O Salomão [Suleiman], morava lá. Cheguei lá a tardezinha, vim de São Paulo, levamos três dias andando [de trem] até chegar em Santa Maria. [...] “Eu vou preferir trabalhar sozinho”. Eu vou trabalhar por minha conta e meu braço. Eu vou trabalhar sozinho, como Deus me deu, assim. Ele [primo] me levou para morar no quarto dele era pequeno. Então eu saí trabalhar. Perguntei para eles “como é que trabalha?” Eu tinha 12 dólar [*sic*], que sobrou do meu dinheiro, não tinha mais nada. Eu vim de São Paulo, o patrício que estava lá disse “vai indo pra essa cidade, amanhã se vocês querem nós compramos um pouco de mercadoria com o dinheirinho que vocês têm e você sai trabalhar” [...] eu perguntei para eles, o que tem que falar? Fala “quer comprar mercadoria?” Ele trazia mercadoria bastante para vender pros patrícios, nós comprávamos de noite e saía [vender] com aquele dinheiro que sobrou comprava mercadoria para vender. Eu comecei trabalhando assim, sozinho e Deus (Trecho de entrevista concedida por Abdel Khader Samara em 4 de março de 2022 – Santa Maria, RS).

Os homens começavam a vida laboral no país de acolhida como mascates. Caixeiros, realizavam um trabalho que envolve mobilidade, ou seja, longas caminhadas a pé batendo de porta em porta em casas localizadas no interior, zonas rurais. Tanto a prática de mascateio quanto o sistema de venda por crédito eram formas de comércio inéditas para a economia brasileira, propiciando assim um novo nicho de mercado que por décadas atraiu muitos imigrantes de origem árabe. Viviam os primeiros anos de forma humilde; juntavam o dinheiro das vendas – bastante rentáveis –, e uma parte dele era mandado para a família na Palestina ou por vezes usado para auxiliar o financiamento da vinda de algum parente. O sistema de compra era muitas vezes a crédito, como já apontava Lesser (2014). Muitos adquiriam as remessas iniciais de produtos têxteis para venda com palestinos que chegaram anteriormente através de um sistema de venda a crédito “na palavra” ou “no papel” informal, com a promessa de pagamento, e revendiam muitas vezes também a crédito. As redes de parentesco ou origem comum propiciavam uma confiança para essa modalidade de venda. “Vinha tudo de São Paulo, de trem, levava dois dias”, disse um interlocutor que mascateou na década de 60 em Santa Maria. A mesma modalidade de venda a crédito era replicada no momento da venda aos brasileiros, nas vendas de porta em porta.

O Brás, bairro de São Paulo, assim como a Liberdade, mas principalmente o primeiro, foi lugar de recepção dos palestinos chegados pelo porto de Santos e redistribuídos pelo Brasil. “Na 25 de Março ficavam os libaneses, aqui os palestinos”, afirmou Walid. A imigração árabe para o Brasil data do século XIX e se estendeu ao longo de todo o século XX, alcançando o século XXI; uma imigração caracterizada por seu fluxo contínuo, mas que nos permite visualizar alguns momentos de ascensão e descenso. A cidade de São Paulo caracterizou-se como local da imigração síria e libanesa, e foi no centro de São Paulo, com destaque à Rua 25 de Março, que muitos destes árabes comerciantes se estabeleceram após a fase inicial do mascateio (Knowlton, 1955; Hajjar, 1985; Osman, 1998, 2009; Souza, 2002; Koraicho,

⁵ Em 2007 o Brasil recebeu algumas dezenas de famílias de refugiados palestinos vindos do Iraque (Hamid, 2015). Em 2015 o Brasil volta a receber famílias e refugiados palestinos, desta vez, oriundos da Guerra da Síria (Manfrinato, 2022). Esses dois processos de entrada de refugiados palestinos no Brasil vão reconfigurar as formas de fazer-lar dos palestinos em diáspora, narrativas e a própria noção de comunidade. Esse tema, porém, não será abordado neste artigo, uma vez que trabalharei com enfoque na construção da narrativa mestra da imigração em torno da figura masculina do mascate.

2004). No Brás, todavia, a Rua Oriente ficou conhecida dentre a comunidade e em relação aos sírio-libaneses como a “rua dos palestinos”, seguindo o modelo de imigração árabe previamente relatado pelos autores citados. Na Rua Oriente e em seu entorno se instalaram diversas lojas de atacado de palestinos que forneciam produtos para, inclusive, os demais palestinos, mascates, recém-chegados. Um interlocutor relatou o estabelecimento da família no Brás:

Meu pai chegou em 1953 em Bauru, já tinham palestinos lá. Em 1956 abriu a primeira loja no Brás, na rua Oriente, 300, ele abastecia os mascates. Foi o primeiro palestino em São Paulo na [rua] Oriente, ela era a principal rua de comércio. Às vezes compravam na palavra ou no papel. Comprava atacado no Brás e vendia pro Brasil todo, Manaus, pro Sul. Começou comprando num libanês que dava crédito na confiança, aí abriu uma loja ao lado. Aí trouxe um irmão da Palestina que foi um dos primeiros em Livramento (Entrevista concedida, 2022).

Até hoje existem lojas palestinas no bairro Brás, em São Paulo. A Rua Oriente foi lugar de estabelecimento e moradia de várias famílias recém-chegadas da Palestina. Estabelecidos no Brás, muitos palestinos, chamados dentro da comunidade de patrícios, revendiam os produtos de São Paulo em outras regiões para outros patrícios, mascates. A categoria “patrício” é utilizada no Brasil em referência aos palestinos, desta forma só a vi presente dentro das comunidades palestinas.

Figura 2- Mesquita Brasil em São Paulo



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, São Paulo (2022).

Os mascates fazem um capital de giro do dinheiro com a compra de mercadorias e para subsistência. O restante do dinheiro adquirido com as vendas, o lucro, era com frequência guardado com o intuito de abrir um comércio. Assim, muitos dos primeiros imigrantes, após alguns anos trabalhando como mascates no interior do país, posteriormente abriram algum tipo de comércio, fosse ele de roupas, acessórios em geral para casa, cozinha etc. e até mesmo hospedagens, hotéis etc. A variedade de áreas de investimento foi ampla, mas, de fato, durante este trabalho de campo encontrei uma concen-

tração de lojas de confecção, roupas. Tanto em Santiago, no Chile, quanto no Chuí, Manaus, Santana do Livramento, Uruguaiana, e no Brás, em São Paulo, a maioria dos interlocutores eram proprietários de pequenos ou grandes comércios de roupas e às vezes de calçados.

Essa narrativa sobre os mascates perpassou diversas gerações. Mesmo para aqueles que chegaram posteriormente, de formas alternativas, foi essa narrativa que se consolidou como o modelo da imigração palestina para o Brasil, sendo questionada apenas com a chegada dos refugiados palestinos vindos do Iraque em 2007 e dos palestinos refugiados vindos da Síria em 2015. Na sequência, apresentarei as comunidades do Sul do país e as mesquitas como lugares fundamentais de recepção, organização e sociabilidade.

A mesquita: sociabilidade e comunidade

Em contraste com o Sudeste do Brasil, na região Sul o Rio Grande do Sul, como estado, destaca-se há décadas como o lugar de maior concentração palestina no Brasil. Durante quase um mês percorri diversas cidades do estado, com destaque para aquelas onde essa presença é mais notória: Porto Alegre, Novo Hamburgo, Chuí, Santana do Livramento, Uruguaiana, Santa Maria e Pelotas. Outras cidades riograndenses também estão entre aquelas com maior concentração de palestinos/as, porém não fizeram parte da pesquisa, que seguiu as redes dispostas pelas relações estabelecidas no decorrer do próprio trabalho de campo. Esta pesquisa percorreu de Norte a Sul do Brasil de forma a contemplar as cidades com maior concentração ou historicamente significativas no que tange à presença palestina no Brasil. Diferentemente da migração palestina cristã para o Nordeste, que veremos posteriormente, as migrações após 1950 tiveram concentração numérica no Sul e Sudeste.

O Chuí é uma pequena cidade localizada no extremo sul do Brasil. Fronteira seca com o Uruguai, a concentração de palestinos na cidade foi tema do trabalho de Denise Fagundes Jardim (2000). A cidade, que segundo o censo de 2021 possui 6.832 pessoas (CENSO, 2021), é palco de comércio fronteiriço, principal atividade dos palestinos e palestinas da região. Ao longo das últimas décadas, as mulheres tiveram papel central na organização da comunidade palestina desta cidade, não apenas na área laboral e doméstica, mas também na organização de fundos para a construção da nova mesquita.

Figura 3: Mesquita do Chuí



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Chuí (2022).

A nova mesquita, um projeto em andamento enquanto estive na cidade, no início de 2022, ocupa lugar central de sociabilidade da comunidade, localizada ao lado da Sociedade Palestina do Chuí, que atualmente é um espaço de reuniões e prática religiosa.

Figura 4: Sociedade Palestina do Chuí



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Chuí (2022).

Em Uruguaiana, uma cidade também fronteiriça, localizada na fronteira entre Brasil, Argentina e Uruguai, com população em torno de 126.766 pessoas (IBGE, 2021), a concentração de palestinos é estimada em algumas centenas de pessoas. A mesquita segue localizada na rua central do comércio, no centro da cidade.

Figura 5: Mesquita de Uruguaiana



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Uruguaiana (2022).

Santana do Livramento, cidade com população estimada de 75.647 (IBGE, 2021), possui uma mesquita localizada ao centro da cidade, que é frequentada por inúmeros muçulmanos, árabes, africanos e brasileiros.

Muitas dessas recepções pelo interior do estado, quase todas elas, foram feitas por homens, e muitos *sheiks* (líderes religiosos) participaram contribuindo com a apresentação de suas mesquitas. As mesquitas

figuram um espaço central na sociabilidade de muitas comunidades palestinas muçulmanas. Na ausência de clube ou espaço físico da sociedade, é na mesquita onde se realizam aulas de língua árabe, religião, festividades que vão além de matrimônios, encontros, almoços e jantares e celebrações de modo geral.

Figura 6: Mesquita Al Salam



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santana do Livramento (2022).

Em contraste, no outro extremo, no Nordeste do Brasil, uma mesquita destacou-se: a mesquita de Natal, intitulada “Mesquita Maria a mãe de Jesus”. O nome foi justificado pela liderança religiosa local como uma forma de tornar a comunidade mais aceitável para os locais brasileiros não muçulmanos, salientando que após os eventos ocorridos em 11 de setembro de 2001 no Estados Unidos, no Brasil a islamofobia teve um aumento considerável. Assim, o nome da mesquita foi “adequado” de forma a diminuir a islamofobia e xenofobia, conforme a liderança entrevistada. Essa mesquita, diferentemente das demais visitadas neste trabalho de campo, é frequentada por um grande contingente de muçulmanas brasileiras, revertidas⁶, tal como pessoas de origem de diversos países africanos.

Figura 7: Mesquita de Natal



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Natal (2022).

⁶ No Islã fala-se em reversão e não conversão ao referir-se a pessoas que passam a praticar a religião não por nascimento ou desde o nascimento, mas por adesão posterior. A ideia de reversão vem do fato que no islã acredita-se que todas as pessoas nascem muçulmanas e acabam por afastar-se de Deus, por diversos motivos. Então o/a revertido/a é aquele/a que retorna a sua origem.

A palavra mesquita, *masjid*, desde os primórdios do Islã referia-se a um local de culto comum, todavia, este local era também lugar de encontro, de assembleia (Hourani, 2006, p.51). A centralidade das mesquitas, em oposição a muitas sedes das comunidades, também colabora para que esse lugar seja central nas dinâmicas cotidianas. As orações (*salat*) de sexta-feira, que possuem conotação bastante significativa na prática islâmica, foram acompanhadas em distintas localidades, em praticamente todas as viagens de campo.

[...] julgava-se um ato digno de louvor rezar em público com os outros, num oratório ou mesquita (*masjid*). Uma prece em particular devia ser feita em público”, a prece do meio-dia na sexta-feira se fazia numa mesquita de um tipo especial (*jami*), com um púlpito (*minbar*). Após as preces rituais, um pregador (*khatib*) subia no púlpito e fazia um sermão (*khutba*), que também seguiu uma forma mais ou menos regular: louvor a Deus, invocação de benção sobre o Profeta, uma homilia moral muitas vezes tratando de assuntos públicos da comunidade como um todo, e finalmente a invocação da benção de Deus para o soberano (Hourani, 2006, p. 201–202).

Nesses sermões, ou “homilia moral”, muitas vezes foi invocado o tema da Causa Palestina: “Saladino salvou a Palestina” afirmou um *sheikh* em um de seus sermões. Em outra situação, após a *salat*, foi recebido um político local (de origem palestina) na mesquita de Florianópolis, quem, em sua fala, relembrou a frase Yasser Arafat na Assembleia da ONU em 1974: “tenho um ramo de oliveira em uma mão e um fuzil na outra. Não façam com que o ramo de oliveira caia da minha mão” – afirmou, fazendo menção ao discurso de Arafat sobre a resistência palestina contra o sionismo e sobre o posicionamento mundial a respeito das violências feitas contra a população palestina. As mesquitas, em várias das cidades visitadas, ocupavam esse lugar central na reunião de pessoas palestinas, trazendo elementos da organização política, bem como outras manifestações culturais e políticas palestinas.

O primeiro trabalho de campo desenvolvido nesta pesquisa foi na ilha de Florianópolis. Atualmente, não há em Florianópolis, ou nunca existiu, uma comunidade palestina institucionalizada, mas recentemente houve a construção de uma grande mesquita em Coqueiros (na parte continental do município catarinense). Como mencionado anteriormente, os/as palestinos/as de Florianópolis estão organizados/as a partir do Islã e de um pertencimento a uma etnicidade árabe. A identidade palestina enquanto grupo, em Florianópolis, é crescente e independente das comunidades de São Paulo e do Rio Grande do Sul, e a mesquita local ocupa lugar de centralidade na organização social.

Em Foz do Iguaçu, cidade do Paraná que possui a maior concentração de árabes muçulmanos do Brasil, a mesquita também ocupa lugar central na sociabilidade. Em diversas manifestações a favor da causa palestina ou em reuniões da Juventude Sanaúd, a mesquita também se tornou espaço central. A mesquita, atualmente, vem sendo palco de projeções a favor da causa palestina e em homenagem a servidores da saúde na pandemia, ao Líbano etc.

Figura 8: Mesquita Omar Ibn Al-Khattab



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Foz do Iguaçu (2023).

As mesquitas tiveram papel fundamental nesta pesquisa, tal como na sociabilidade dela. Foi através da minha participação nas orações de sexta-feira que tive contato com muitas das minhas interlocutoras e interlocutores. Em cada cidade onde realizei campo, participei de uma oração ou pelo menos realizei uma visita para conhecer o espaço e o *sheik*. Fosse um centro de reuniões, numa sala apertada de algum prédio comercial ou um grande monumento ornamentado, as mesquitas são espaços simbólicos essenciais tanto para a prática religiosa quanto para a demarcação de uma comunidade palestina muçulmana naquela cidade. Na sequência, abordarei a chegada dos palestinos no Sul, suas rotas e mobilidades pelo interior, bem como a ocupação de Norte a Sul do Brasil.

A chegada dos inesperados

Quanto à especificidade desta imigração e presença no Brasil, Jeffrey Lesser (2014) analisa a chegada de imigrantes árabes e suas similitudes com os judeus como “imigrantes inesperados”. Por um lado, não estavam entre os tão desejados pelo Estado imigrantes europeus que colaborariam com o processo de embranquecimento da população brasileira. Por outro, eles se diferenciavam pelo modelo de imigração de cunho independente (sem ajuda estatal) e pelo tipo de fixação, normalmente ocupando áreas pouco valorizadas nas cidades e muitas vezes residindo no andar superior a loja (prática comum até hoje entre palestinos de classe média/baixa). As análises de Lesser têm como enfoque a presença síria e libanesa no Brasil; a presença palestina só aparece a partir de 1924. Um motivo provável para isso é que os palestinos que saíram no período que antecede o marco da Primeira Guerra Mundial o fizeram com passaporte otomano, e principalmente pelos portos de Damasco e Beirute.

Eu estava em Santa Maria, em março de 2022, na última cidade das oito que visitei naquele período de trabalho de campo pelo Sul do Brasil, especificamente no estado do Rio Grande do Sul. Este é conhecido por ser o estado com maior presença de palestinos no Brasil, embora a narrativa sobre a presença palestina no Nordeste conteste essa afirmação reproduzida por muitas décadas.

Na cidade de Santa Maria, há uma forte presença de descendentes de imigrantes palestinos e alguns poucos imigrantes de primeira geração ainda vivos, como relatado anteriormente. A cidade ainda possui resquícios de uma presença palestina forte, num passado um pouco distante. Nesta cidade fui recebida por Gihad, professor universitário. Sua família é originária de Al-Mazra'a ash-Sharqiya, mas com familiares de Luban Sharkia e Yatman. Há também famílias originárias das cidades de Beit'Anan, Saffa e outras cidades. Hoje, acredita-se que ainda existam cerca de 20 a 30 famílias palestinas vivendo na cidade, algo em torno de 300 pessoas, considerando os de terceira e quarta geração, segundo relatos locais. A cidade possui uma mesquita frequentada por palestinos e algumas zonas de comércio que marcam a presença antiga da comunidade. As avenidas Rio Branco e Manoel Ribas são as principais ruas de comércio. Essa cidade, que possuía um entroncamento rodoviário, serviu de local de chegada e distribuição dos palestinos para o Sul do Brasil.

Figura 9: Ferroviária de Santa Maria



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria (2022).

Figura 10: Ferroviária de Santa Maria 2



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria (2022).

No Hotel Imperial (foto abaixo), hospedaram-se dezenas de palestinos e palestinas recém-chegados ao Sul do Brasil, antes de adentrarem o interior do estado do Rio Grande do Sul. Homens jovens, sozinhos, adentrando o interior do país, de Norte a Sul, a pé, de carroça, de jumento, de canoa, à mercê da sorte, ou como alguns afirmavam, da “proteção divina”. Da Amazônia ao Chuí, as histórias se repetiam. No Brasil, ao longo dos primeiros anos do século XX até as décadas de 1970/80, ainda era comum a chegada de mascates.

Figura 11: Hotel Imperial



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria (2022).

No Brasil, a migração palestina se diferenciava de outras da América Latina, principalmente pela potencialização da imigração pós-*Nakba*⁷ e pela constituição de uma comunidade majoritariamente muçulmana. Lembro-me de um jantar na casa de um interlocutor já idoso, em Manaus, quando a pedido do sobrinho ele relembrou algumas anedotas. Contou-me sobre um episódio em que cruzou o rio de canoa para chegar a uma feira em Tabatinga, as vezes em que dormiu ao relento na relva, ou que foi acolhido por alguma família pelo caminho. Os homens dessa geração e, também, das posteriores, contavam e recontavam uma história de resiliência e trabalho que havia possibilitado a ascensão da família, bem como de toda a comunidade.

No extremo Norte do país está a comunidade de Manaus. Como mencionado anteriormente, a comunidade palestina ali desenvolveu-se quase concomitantemente à Zona Franca de Manaus, em volta do rio Amazonas, depois adentraram a rua principal. “Aqui é tudo de palestino, pra onde você olha, ou é loja de palestino ou é alugada e os palestinos são proprietários” afirmou Mohammed, com quem estive por alguns dias de campo. A rua Marechal Deodoro, bastante conhecida por seu comércio variado, é ocupada por pessoas palestinas. Caminhando por ela, escuta-se árabe misturado com português, há uma mistura de gente e cheiros, tucupi e cardamomo, café e tucumã. Manaus é sede de uma grande comunidade palestina, sunita⁸, com cerca de 500 pessoas entre primeira e quarta geração, segundo as estimativas das lideranças locais.

⁷ A *Nakba*, do árabe “catástrofe”, marca a data do dia 15 de maio de 1948, quando cerca de 800 mil palestinos foram expulsos do seu território por paramilícias israelenses, sionistas. Gangues terroristas que atuaram dizimando vilarejos e promovendo uma limpeza étnica na Palestina (Pappe, 2016; Masalha, 2021).

⁸ O Islã, como outras religiões, possui ramos distintos de interpretação e prática religiosa. Os dois principais são o xiismo e sunismo. Enquanto o xiismo acredita numa sucessão do Profeta através de seu genro e primo Ali, no sunismo essa

Na década de 1970, foi criada uma Sociedade Árabe de Manaus, juntamente com membros da comunidade árabe síria e libanesa. Posteriormente a sede foi nomeada Sociedade Palestina, sendo as divisões nacionais institucionalizadas com a saída dos demais grupos. Essa sede teria sido renovada recentemente. Em janeiro de 1990, tiveram a primeira sede física. Após a morte do pai do senador Omar Aziz, decidiu-se pela criação de um lugar para integrar e reunir os palestinos e palestinas da região.

Figura 12: Mercado central Manaus



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Manaus (2021)

Figura 13: Mesquita de Manaus



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Manaus (2021).

sucessão se daria por um “conselho de anciões locais”. Os sunitas também seguem as Sunas, baseadas nos ditos e ações do Profeta.

Na próxima sessão, o tema do trabalho e a ética imigrante será abordado. Analisarei, além dos usos de noções de “honra” e “tradição”, as narrativas dos imigrantes palestinos enquanto formadores de uma nação brasileira, principalmente na esfera econômica.

O trabalho como ética imigrante

Aqui os calos da mala. Mala de fibra, cartonado. Isso não existe mais. Bom, aí eu saí, de porta em porta batendo “roupa barata freguês”. Sem falar nada, sem uma palavra só: ‘roupa barata freguês’. E por incrível que pareça eu vendi no primeiro dia. Me pagaram, eu não sei se pagaram certo ou errado, me pagaram, estava marcado. As pessoas diziam ‘entra, passa, não sei o que’, me xingavam, e assim foi indo (Entrevista concedida por Antônio Badra em 28 de fevereiro de 2022 – Santana do Livramento, RS).

Abdel Khader Samara chegou ao Brasil em 1965 pelo porto de Santos, saído de Beirute. Hoje um senhor de idade, tem alguma dificuldade para interação após contrair a Covid-19 e ficar bastante debilitado. Mesmo assim, a família insistiu em compartilhar sua trajetória. Essas pessoas ocupam um lugar simbólico muito significativo dentro da comunidade. Além de serem muitas vezes patriarcas e matriarcas de uma família extensa, são responsáveis tanto pelo início de uma rede de imigração e auxílio quanto pela manutenção da memória e criação de uma da imigração palestina para o Brasil. São muitas vezes retratados como “museus vivos” na história diaspórica.

“Trabalham intensamente na loja. A vida não existe para além do trabalho. Sempre na busca de guardar e ter patrimônio. Uma cultura para trabalhar e não faltar”, assim um jovem palestino de Corumbá definiu, de forma crítica, a vida de seus pais. Ele assume que, para além da lógica de acumular capital, os pais tiveram uma “vida de muita escassez” e que afirmavam estar no Brasil para ganhar dinheiro, sacrificando “viver sua cultura”. Os pais teriam tentado se estabelecer com uma loja na Palestina, mas não tiveram sucesso, assim, vieram para o Brasil. Muitos jovens de segunda e terceira geração traçam críticas negativas à ética de trabalho compartilhada entre os/as palestinos/as de primeira geração. Há aqui uma diferença geracional evidente entre os imigrantes. Enquanto a primeira geração via o trabalho como elemento de ascensão, mas também dotado de valor moral, os jovens, de segunda e terceira geração, muitas vezes adotam uma postura dúbia em relação a isso. Tal postura, ao mesmo tempo que reproduz a narrativa da imigração como bem-sucedida através da inserção laboral (comércio) dos primeiros mascates, também se coloca de forma crítica à exacerbada valorização do trabalho.

Não era incomum esses interlocutores afirmarem que “ajudaram na construção do Brasil”. “Nós construímos esse país”, afirmavam. Exaltação do trabalho e meritocracia muitas vezes apareciam associados à prosperidade de toda uma comunidade. Muitos dos mascates circularam por várias cidades do país. Três momentos da história do Brasil são fundamentais para compreender essa relação dos palestinos com o desenvolvimento econômico do país: a construção de Brasília e a Zona Franca de Manaus que precederam os anos 1990 e, posteriormente, a crise financeira. Essas experiências propiciavam a manutenção de uma narrativa imigratória, a partir da participação desses imigrantes na nação brasileira.

Brasília, por volta dos anos 1950, tornou-se polo atrativo de imigração. Com o desenvolvimento do plano piloto e a construção do Distrito Federal, muitos/as palestinos/as foram atraídos para a re-

gião, criando comércios de todo tipo na cidade. Grande parte dos interlocutores chegou entre os anos 1950 e 1980. A cidade recebeu palestinos de Saffa, Deir Ibzie, Kufurmana e Beitunia.

Meu avô veio em 1967, veio direto para Brasília. Veio de navio para São Paulo, depois direto para Brasília junto com seus dois melhores amigos. Ambos ainda têm lojas no Gama [cidade satélite de Brasília], lojas de roupa e calçados. Meu avô casou-se no início dos anos 1970. Casou-se com a filha do melhor amigo. [...] Minha avó [brasileira] tinha “tino para o comércio”. A gente pensa que árabe tem tino pro comércio, meu avô era zero. Todos os árabes foram para Taguatinga, trabalhavam como mascates, meu avô e os amigos forma para o Gama. Depois chegou mais gente e se estabeleceu em Taguatinga (Entrevista concedida por Maynara Nafe em maio de 2022).

Até hoje a presença palestina em Gama é bastante forte. Em maio de 2022, estive com algumas famílias estabelecidas na região. Há muitas lojas de comércio de palestinos na grande Brasília, que inclui a capital e as cidades satélites. Encontrei relatos de poucas famílias em Brasília, cerca de sete a oito. Apenas em Gama o número salta para nove famílias. Há relatos de palestinos e palestinas também em Paranoá, Ceilândia e Sobradinho. Há inclusive uma sociedade palestina fundada em 1983.

A comunidade palestina de Manaus é outro grande exemplo dessa relação. Foi uma das que se desenvolveu conjuntamente ao projeto econômico do país. Embora houvesse circulação de palestinos por várias regiões, a criação da Zona Franca de Manaus serviu como um polo de atração para a chegada de novos imigrantes, dentre eles pessoas palestinas que já estavam radicadas no país. Criada na década de 1950, ainda durante o governo de Juscelino Kubistchek, mas efetivada apenas durante a ditadura militar através do “Decreto Lei nº 288”, no ano de 1967 (Decreto Lei Nº 288, 1967), a Zona Franca de Manaus, região de livre comércio de importação e exportação com benefícios fiscais, propiciou o estabelecimento de indústrias, bem como de uma zona de comércio.

Essa quadra aqui todinha era minha. Primeiro que nós chegamos, chegamos a Brasília, primeiro foi um primo meu, Ali Yacoub, faleceu de coronavírus. Primeiro a chegar aqui fui eu. Um amigo me chamou “vamos a Manaus”, primeiro veio eu, chamei meu primo aí depois veio a família todinha. Um chama o outro que chama o outro e deu no que deu. Graças a Deus está bem. Todo mundo bem. Trabalhamos honestamente, tem negócio, uma ou outra coisa que não dá certo. Todos trabalhamos no comércio, pagamos imposto. Tinha aqui 120, 130 funcionários. Agora mudei o ramo porque o comércio caiu um pouquinho [...] Viemos em 1961, final de 61 início de 1962. Eu vim de navio, aquele tempo aviões eram caros, navio mais barato. Naquele tempo a saída tinha que pegar “visa” em Beirute, no Líbano. Fui de Palestina para Beirute, pequei o visto aí veio (sic.) pra cá, para Santos. Levamos quase um mês para chegar no Brasil. Trabalhamos um ano um ano e pouco lá, aí final de 62 eu vim para cá depois chamei ele e ficamos até hoje. Aqui só tinha meia dúzia de palestinos. O Omar Aziz veio depois. Estava aqui um por nome de Ibrahin e Hanna de Belém e outro Farid e Aziz que foi pros EUA. [...] Fui da Palestina pra Líbano, depois voltei pra lá criar meus filhos, casei-me de lá (sic.). Agora, não tenho direito pra voltar pra minha terra Palestina. [...] Até hoje tem filhos aqui, lá, nos EUA. Um filho meu nasceu aqui, sou brasileiro também (Isaque, entrevista concedida em 24 de novembro de 2022).

Enfatizar a honestidade e pagamento de tributos foi algo recorrente entre as narrativas dos interlocutores destes grupos. Há que se considerar que muitos imigrantes – e com os palestinos não é diferente – muitas vezes são alvo de argumentos xenófobos de que a presença de imigrantes prejudica empregos locais etc. Nesse sentido, há um reforço constante da colaboração dos árabes em geral na construção do país. Essa noção de “colaboração” já é algo explorado em estudos que precedem este artigo (Lesser, 1991) e essa ideia de árabes como “bons imigrantes” os diferenciou e colocou hierarquicamente acima de outros grupos de imigrantes, principalmente negros, na sociedade brasileira. Uma outra questão que colaborou para isso é a transitoriedade dos árabes dentro da sociedade pigmentocrática, Ou seja, o racismo a brasileira é marcado pelo fenótipo e cor da pele. Quanto mais escura a pele mais marcada essa pessoa está nesse sistema de opressão. Assim, árabes conseguiam no Brasil uma transitoriedade maior, pela proximidade fenotípica a da população “brasileira”.

No Brasil, os árabes-palestinos são considerados brancos, de forma majoritária, ou poderíamos dizer que eles possuem uma “passabilidade” que os permitem “passar por” brancos em distintos momentos, sendo por vezes revelados e diferenciados, marcados pela diferença quando identificado por nomes e sobrenomes, local de nascimento do indivíduo ou família ou pela religião, no caso de palestinos/as muçulmanos/as. A diferenciação mais comum se dá no âmbito religioso, muito mais do que étnico, isso principalmente para os/as palestinos/as de fé islâmica.

Os interlocutores acionavam noções de honra e prosperidade que estavam ligadas à masculinidade. A masculinidade é uma categoria importante dessa imigração. Noções do que é ser homem, trabalho, prosperidade e honra aparecem interligadas nos relatos dos interlocutores. Um jovem que atravessa o oceano, para terras desconhecidas, viaja o mundo para “fazer a América”, trabalha arduamente mesmo desconhecendo a língua, prospera – esse modelo de masculinidade foi compartilhado entre uma geração de homens imigrantes e entre seus descendentes que atuam na manutenção de uma comunidade fundada no suor do trabalho imigrante.

Mas havia também histórias não contadas, isso é, histórias que não eram repercutidas na narrativa mestra dessa imigração. As histórias de fracasso econômico, de exploração de mão-de-obra, de servidão por dívida, essas histórias ocupavam um lugar velado. Essas outras experiências migratórias foram acessadas em campo, através de relatos de uma pequena parcela de interlocutores sobre suas próprias histórias, mas seguiam dentro das comunidades invisibilizadas e frequentemente objeto de um grande esforço de apagamento. Como em muitas famílias, palestinas ou não, imigrantes ou não, são as histórias de sucesso que permanecem, a história dos vencedores.

Essa imigração iniciou-se com um cunho bastante econômico. O lugar em que estavam, devido à presença otomana e, posteriormente, à ocupação israelense, não propiciava a ascensão econômica almejada. Assim, diversos jovens saíram da Palestina em busca de novas oportunidades de trabalho. “Fazer a América” se tornou uma motivação para muitos. Posteriormente, foram estabelecidas as redes de imigração comunitárias e familiares. Denominei “comunitárias” as redes que por laços de localidade foram estabelecidas. Trata-se daqueles casos em que uma pessoa da comunidade era utilizada como referência e meio de recepção de outras. Traço aqui uma diferenciação, pois esse tipo de rede podia ser afetiva ou apenas uma rede laboral, como no caso de palestinos que vieram por essas redes para trabalhar no Brasil.

Um caso de imigração por rede comunitária, com fins apenas de trabalho, foi o do interlocutor a seguir, que não será identificado por motivos de preservação de sua identidade. Certo dia, em campo no sul do Brasil, estávamos eu e ele sentados almoçando. Havíamos passado um bom período juntos e já tínhamos superado a desconfiança que me acompanhava como uma recém-chegada naquela comunidade palestina. Foi ali, durante nosso almoço, que indaguei a ele sobre sua chegada, afinal, já havia compartilhado a de todos os outros menos a sua. Ele afirmava não ser uma boa história. Fechei meu caderno, e o que lembro são poucas memórias de um relato de um homem culto, graduado, que falava mais de cinco línguas e que foi entrevistado em sua cidade natal na Palestina para assumir um cargo burocrático no Brasil. Depois de uma breve estadia na comunidade palestina chilena ele desembarcou na fronteira brasileira. Ao chegar na cidade de novo estabelecimento, um papel com uma dívida de dois mil dólares lhe foi entregue: era o custo de sua viagem. Ali ele trabalharia por dois anos, dormindo no chão de um barracão molhado, em troca de pagar sua dívida. Um trabalho categorizado, minimamente, como superexplorado.

Junto a essa história, as histórias de pobreza e insucesso fizeram parte de um rol de histórias à parte, que raramente emergiam nas conversas de forma a ocultar algumas realidades e não manchar a imagem da comunidade. O modelo da imigração que foi perpetuado era aquele em que homens alcançaram o sucesso financeiro e até mesmo o prestígio da comunidade de acolhida: políticos, empresários, intelectuais, assim eram lembrados os primeiros imigrantes. À margem da história ficaram todos aqueles que não contribuíram para essa narrativa. Certamente, muitos dos palestinos que não tiveram grande sucesso econômico não foram totalmente deixados à parte dessa narrativa de imigração, principalmente no caso dos “camponeses”, os palestinos agricultores, que por vezes eram exaltados por sua simbologia com o retrato palestino dos camponeses. “Somos caipiras, somos de Kufurmana” afirmou um interlocutor. “Tudo isso (casa, plantação) eu fiz com minhas mãos” afirmou outro interlocutor, de Bani N’Aim.

Essa noção de palestinos como camponeses já foi explorada por Rosemary Sayigh (2007). Comumente, muitos palestinos acionam tal noção. Ela permanece vívida, por um lado, dentro de setores que afirmam essa relação e sua ligação direta com a terra e, por outro lado, muitos relatam que o reconhecimento como camponês surgiu como uma estratégia para adentrar o Brasil num período em que foi incentivada a entrada de pessoas estrangeiras no país para colonizar as terras através da produção agropecuária. Muitos palestinos com quem trabalhei nesses anos de fato realizam trabalho como pequenos agricultores e pequenos produtores no ramo da pecuária, principalmente nas regiões de Hebron e Ramallah, inclusive tendo retornado à terra para trabalhar na produção de azeite de oliva e/ou cabras e carneiros.

Por fim, outro elemento dessa relação e do contexto brasileiro que propiciou a presença palestina em determinadas regiões é exemplificado pelo caso das cidades do Sul: Chuí, Uruguaiana e Santana do Livramento. Embora as três tenham contextos distintos, foi o comércio de fronteira que atraiu imigrantes para a região. Mas não apenas isso: Uruguaiana, por exemplo, foi uma cidade que teve o comércio impulsionado com a crise financeira dos anos 1990 e a entrada dos argentinos como clientes. A cidade foi também importante zona de comércio, sendo o maior porto seco da América Latina.

Maruf saiu de Cabalan, Nablus, em 1957. Saiu pelo porto de Beirute, fazendo uma viagem de três dias de navio. Anteriormente, ele tinha ido ao Kwait trabalhar em um hospital durante quatro anos, mas voltou para realizar o serviço militar e pegar o certificado de reservista. O serviço militar durou 60 dias e

foi realizado durante a ocupação. Seu irmão havia chegado ao Brasil em 1954 e durante muito tempo ajudou muitos outros jovens homens palestinos na chegada ao país. Ajudava todos que chegavam a se instalar, comprar mercadoria e sair pelo país. Muitos palestinos se hospedaram em um quarto, na Rua Bagé em São Paulo, e dali se organizavam para continuar a viagem. Muitos vinham para o Sul trabalhar como mascates, “todo mundo me xingava, eu agradecia”, disse ele. “Enchia duas malas, uma de cada lado, para equilibrar o peso e saía”. Esteve em várias cidades: Passo Fundo, Canoa, Itaquara, Canela, Livramento, Uruguaiana, Santa Maria, Bagé, Novo Hamburgo, entre outras com circulação de palestinos mascateando.

Posteriormente, Maruf se estabeleceu em Uruguaiana, abrindo uma loja perto da fronteira em 1979. Inicialmente, a onda de comércio era fraca, segundo os relatos locais, até que houvesse políticas de abertura para o comércio entre os países. Esses relatos refletem os momentos de transição do país e do bloco sul, políticas de integração fronteiriça, mudanças econômicas e acordos regionais que culminaram na criação do Mercosul, na década de 1990 (Saraiva & Almeida, 1999; Silva & Ribeiro, 2015). Vários são os relatos das relações comerciais entre Brasil, Argentina e Uruguai que fortaleceram o comércio de fronteira. Junto com esse fortalecimento, muitas migrações internas ocorreram. O Chuí também passou por algo parecido. Não incomum, encontrei pessoas em outras regiões do Brasil com familiares na fronteira ou que haviam passado algum período da vida entre essas cidades trabalhando no comércio.

Na contramão das comunidades analisadas até o momento, as comunidades palestinas do Nordeste brasileiro destacam-se por sua diferença religiosa e pela temporalidade de sua imigração, que coincide com outras da América Latina. A exceção nordestina é o tema da próxima sessão.

A exceção nordestina

O Nordeste, pioneiro na imigração palestina, constitui uma exceção à regra, por se tratar de imigração iniciada entre o final do século XIX e o início do século XX. Relatos afirmam que os primeiros árabes teriam chegado entre 1896 e 1905, e que a primeira família de palestinos cristãos que vieram para a região data de 1903. Esses imigrantes fazem parte do triângulo cristão, principalmente da cidade de Belém, mas também Beit-Jala e Beit Sahur, compartilhando a rota e impulso migratório dos palestinos do Chile. Não há censo oficial, mas as narrativas locais apontam a existência de aproximadamente 5 mil palestinos, entre imigrantes e seus descendentes, em Recife.

Há uma outra narrativa que afirma a ligação desta imigração com uma visita realizada pelo imperador Dom Pedro II à Palestina, no ano de 1877. Essa afirmativa é corroborada por algumas produções (Asfora, 2010; Hajjar, 1985; Hazim, 2016).

Dois fatos relevantes antecederam as viagens de Dom Pedro II ao Oriente Médio e Norte da África e mais do que as viagens do imperador propriamente ditas, eles podem ter sido determinantes para o sucesso de toda imigração árabe para o Brasil: o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação que foi firmado entre o Império Brasileiro e o Império Otomano em 1858 e o estabelecimento da uma representação diplomática brasileira no Egito alguns anos depois Sem a precedência desses dois fatos as duas viagens de Dom Pedro II provavelmente não teriam acontecido (Hazin, 2016, p. 118).

Para alguns interlocutores, bem como a partir desta bibliografia, houve um fomento à imigração para o Brasil após essas visitas informais e o Tratado, como aponta Hazin anteriormente. Ainda segundo o autor, “O artigo 3º, por exemplo, estabelecia que os ‘súditos’ poderiam viajar e residir em todos os portos, cidades e lugares dos dois impérios. Já o artigo 4º rezava que os súditos dos dois impérios poderiam comercializar livremente” (Hazin, 2016, p. 123).

Algumas pessoas, todavia, afirmam que houve um engano no desembarque e que estes primeiros palestinos buscavam a América do Norte, Estados Unidos da América, e que por engano, no final do século XIX e início do XX, devido à ausência de informação e domínio da língua desembarcaram na América do Sul. A “América”, neste período, era lida por muitos destes imigrantes como exclusivamente Estados Unidos (Hazin, 2016, p. 119–120). Alguns interlocutores relatam que seus avôs teriam desembarcado no porto em Recife e, ao serem informados que ali era América, se estabeleceram na região. Esse é um ponto em aberto dentro das narrativas que presenciei em campo, mas comumente ouvi a frase, em tom de chacota, “vieram fazer a América, só não sabiam qual”, seguida de risadas. Outras pessoas afirmam que isso era uma anedota comum e que na chegada ao Brasil seus ascendentes gostaram da região e se estabeleceram voluntariamente. Assim, a grande maioria teria certeza do desembarque no Brasil, principalmente em virtude desta estadia breve de Dom Pedro II no Oriente Médio. No entanto, nos relatos recebidos, o destino “Brasil” me foi explicitado de forma literal apenas em relação às imigrações mais recentes, de palestinos muçulmanos após a *Nakba*. Tanto no Chile quanto no Brasil, os relatos sobre as primeiras levas de imigrantes mencionam uma viagem à “América”: “fazer a América” era frase frequente nos relatos de campo.

De fato, muitos/as palestinos/as do Brasil possuem parte da família nos Estados Unidos, fruto de uma imigração similar. Há algumas evidências que apontam que muitas dessas pessoas tinham a América do Sul e Central como um degrau para a ida aos Estados Unidos, mas por motivos diversos, principalmente a negação do visto de entrada, ficaram no Brasil, Chile etc. Há, de fato, neste trabalho, uma circulação de pessoas palestinas e famílias inteiras que circulavam entre Bolívia, Peru, Chile e Brasil. Há outros relatos de pessoas que mudaram sua trajetória devido a diversas intercorrências no caminho.

Muitos destes primeiros imigrantes tinham o perfil similar aos demais trabalhados anteriormente e adentraram o interior do país para mascatear. Enquanto Recife foi porto de entrada, a cidade de Parnaíba, no Piauí, bem como Fortaleza, serviu de lugar de acolhida para essa imigração. Recife foi uma cidade com bastante trânsito de palestinos. Houve estabelecimento também em Natal, no Rio Grande do Norte, e há relatos da presença de poucas famílias no Ceará e em outras localidades de Pernambuco. Durante o trabalho de campo estive em contato com interlocutores de Natal e Recife.

Hissa Mussa Hazin foi o interlocutor principal no Nordeste. O avô de Hissa, da família Hazin, chegou no ano de 1906 e se fixou em Parnaíba, construindo a primeira empresa de navegação no Rio Parnaíba. Ele comprava produtos do sertão e exportava pelo porto, de navio, para a Europa, bem como comprava produtos importados e distribuía pelo rio, sertão adentro; um comércio lucrativo que permitiu um bom estabelecimento e desenvolvimento da família.

A primeira família a chegar em Recife foi a família Asfora, entre 1894 e 1896, segundo os relatos locais. Há que se considerar que os relatos orais oscilam entre os anos de 1894 até 1903. Essa família teria inicialmente

trabalhado com a exploração da borracha de maniçoba, uma concorrente da seringueira, em outra região do Norte. Quando o período de exploração da borracha declinou no país, eles retornaram para Recife.

Os palestinos e as palestinas que estão hoje em Recife e que são descendentes desses primeiros imigrantes constituíram um grupo de pessoas economicamente prósperas, de religião católica, grande parte apostólica, tendo em vista a conversão do catolicismo ortodoxo para o apostólico romano com a entrada no país. De fato, essa mudança é relatada muito mais por um pragmatismo do que por qualquer outro fator, afinal a existência de igrejas apostólicas romanas próximas ao local de estabelecimento era comum enquanto não havia igrejas ortodoxas em Recife.

Os primeiros imigrantes, iniciando o padrão de gênero migratório, eram homens e em sua maioria passaram pela fase do mascateio, estabelecendo-se posteriormente como comerciantes locais. O principal local de comércio foi o Mercado de São José, construído em 1875, no centro de Recife. “O mercado de São José era o centro natural afetivo de grande parte dos imigrantes, pelos seus compartimentos, que era como chamavam aquelas pequenas lojas, com aproximadamente 3x3 metros. Ali era o marco inicial de suas vidas comerciais” (Asfora, 2002, p. 85). Muitas famílias palestinas se estabeleceram em torno do mercado, nas ruas da Praia, Santa Rita, Padre Muniz e Nogueira (Asfora, 2002, p. 85).

As famílias palestinas também tentaram reproduzir em Recife o tipo de habitação tradicional em seu País de origem, capaz de abrigar não a família nuclear, mas toda a grande família composta pelo patriarca, filhos e noras e netos. Na minha infância morei um ano com a minha avó na Rua Porto Carreiro, no Bairro da Boa Vista, que ficou conhecida como a rua dos árabes. Lá existia uma casa grande denominada Villa Helena que pertencia a uma das primeiras famílias palestinas do Recife (Hazin, 2016, p. 59).

Figura 14: Fotografia do Mercado São José, início do século XX



Fonte: Asfora (2002, p. 84)

Figura 15: Mercado Público São José

Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Recife (2022).

A igreja da Penha, chamada popularmente de Igreja Rosa, localizada ao lado do mercado, foi lugar de prática religiosa destes imigrantes. Muitos se converteram se catolicismo apostólico como forma de integração social e econômica, mas também por comodidade. Diferentemente da migração após a *Nakba*, essas primeiras levas de palestinos que chegaram ao Brasil tinham e seguem tendo na religião cristã um diferencial em relação às demais comunidades palestinas brasileiras. É o caso da predominância do lugar de origem no triângulo cristão, na Palestina, que ao passo que os afasta das comunidades locais, os aproxima das comunidades latino-americanas do período, em especial dos palestinos do Chile.

Figura 16: Igreja da Penha

Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Recife (2022).

Muitos dos interlocutores, inclusive o autor Hissa Hazin, que também foi um dos interlocutores desta pesquisa contribuindo com o artigo e com sua análise, afirmam que esta comunidade teria sido “as-

similada”, não restando mais traços de diferenciação entre palestinos/as e brasileiros/as. O uso do termo “assimilação” ao longo das últimas décadas vem sendo refutado na antropologia. Ainda assim, muitos interlocutores e analistas do caso palestino nordestino insistem no uso de termos tais como “assimilação” e “integração” em relação a esta comunidade. Os/as imigrantes palestinos/as do Nordeste passaram por um processo comum entre imigrantes que consistiu em uma tentativa de inserção laboral e até religiosa da primeira geração. A formação especializada da segunda geração e domínio da língua local permitiu entrada em várias áreas laborais e uma retomada dos costumes e tradições pela terceira, quarta geração.

Todavia, para Hazin (2016), “assimilação, aculturação e etnicidade não são excludentes” (p.228). Para o autor, o reconhecimento identitário destas pessoas foi aquele que “era mais vantajoso”, – no caso, o brasileiro – e segundo ele esses palestinos/as “seguiram o caminho da integração, que no caso deles, passava pela assimilação e pela aculturação” (2016, p. 228)⁹. De fato há uma predominância de um impulso migratório de cunho econômico, bem como dos processos de assentamento destes grupos, tanto no Brasil quanto na comunidade palestina do Chile (Caramuru Teles, 2023) – para citar uma possibilidade de comparação.

Essa presença de palestinos e palestinas no Nordeste brasileiro foi bastante singular no que tange às esferas de negociações políticas entre grupos e organizações palestinas de Norte a Sul do país. Atualmente, há uma proposta por parte de instituições políticas palestinas de unificação das comunidades e de retomada de tradições. Foi nesse contexto que fui apresentada por lideranças políticas de entidades palestinas a membros da comunidade palestina de Recife e Natal.

Por fim, na última seção deste artigo analisarei a chegada das mulheres, que contrariamente aos mascates homens tiveram suas histórias suprimidas em muitas análises, os matrimônios e as mobilidades advindas destas relações.

O matrimônio e as mobilidades de retorno

Muitas mulheres chegavam após o casamento e ocupavam um lugar distinto dentro das comunidades. Eram elas que mantinham o cotidiano da comunidade, festividades, eventos religiosos, casamentos, encontros, instituições. Os homens muitas vezes estavam à frente da representação política institucional, enquanto as mulheres faziam a política no cotidiano. Elas organizavam e mantinham vigente toda uma sociedade em diáspora, dentro e fora de casa. Como afirmou Osman (2009), a respeito do papel das mulheres na imigração árabe ao Brasil, “direta ou indiretamente estiveram envolvidas nas atividades econômicas, na mascateação, no comércio ou em outras atividades, ajudaram e opinaram, trabalharam e acumularam tarefas” (Osman, 2009, p. 12). Nesta pequena e última sessão apresentarei a chegada das mulheres: mães, trabalhadoras, esposas, lideranças políticas etc. responsáveis pela feitura do cotidiano, pelas práticas e formas de habitar uma diáspora.

⁹ Há de se considerar que o autor/interlocutor é um dos principais representante da comunidade após o falecimento de João Sales Asfora e Hanna Saffie, ambos acadêmicos e militantes palestinos de notória importância para a comunidade. Analiticamente, contesto a assertiva de Hazin, mas considero sua interlocução. O principal fator para esta afirmação por parte dos interlocutores/as foi o fato dos palestinos/as que vivem na região Nordeste brasileira não serem mais ativos politicamente e a inexistência de instituições.

Adoto nesta análise o uso da categoria “mulher” e “mulheres” em virtude do seu uso pelas interlocutoras, para organização política ou reconhecimento enquanto grupo. Todavia, compreendo que embora pretendam-se plurais, tanto “mulheres” quanto “palestinas” ou, sob uma categoria ainda mais ampla, “latino-americanas” são categorias que não almejam totalidade. A análise perpassa a compreensão das formas de articulação desta categoria, bem como o fazer político destes grupos, e não um esgotamento teórico de “mulher” enquanto conceito analítico. Tal como propõe Silvia Federici (2019), “‘mulheres’, aqui, é usada como uma palavra codificada, sem que assuma uma extensão universal e sem a defesa de uma política de exclusão” (Federici, 2019, p. 14). É, primeiramente, necessário desuniversalizar a categoria “mulher” e não apenas colocá-la no plural “mulheres”, de forma a abarcar a diversidade de mulheres. Não existe “a mulher palestina” ou “uma mulher palestina”. Há inúmeras formas de ser mulher e de ser palestina. Não há uma única forma de ser mulher (Butler, 2003; hooks, 2020; Lorde, 2020).

“Nasce no Brasil, aí vai pra Palestina estudar, aprender a língua, casa com uma árabe – fica tranquilo, casou-se com uma árabe – e aí volta”. A regra era clara e simples: os jovens palestinos homens, aqueles de segunda ou terceira geração, que no Brasil nasceram, “voltavam” a Palestina para estudar, ainda crianças ou adolescentes, para “não perder a cultura”. Posteriormente, casavam-se com uma jovem palestina e depois retornavam para trabalhar e “fazer família” no Brasil. Diferentemente, havia os jovens palestinos que migraram para o Brasil em busca de trabalho, que vinham numa idade mais avançada que os outros, adolescentes, quase adultos, com a perspectiva de trabalhar, se estabelecer. Posteriormente, esses voltavam para “buscar a esposa” ou casar-se na Palestina, com uma noiva palestina.

A narrativa era recorrente em diversas comunidades palestinas no Brasil. Há muitas camadas a serem exploradas nessas viagens de “retorno” e laços matrimoniais. Os nascidos/as no Brasil, segunda e terceira geração de palestinos/as, tendem a fazer “viagens de retorno”. A noção do “retorno” é elaborada a partir do entendimento de que: palestinos/as na diáspora seguem sendo palestinos/as, só não são nascidos de fato na Palestina pela impossibilidade da colonização, expulsão dos palestinos/as, o projeto de limpeza étnica.

Assim, suas viagens à Palestina, mais especificamente para ficar seja por estudo, moradia, até férias, não são viagens de ida, mas viagens de retorno. Portanto é comum que palestinos/as em diáspora afirmem: “quando retornei”, “no retorno”, “eu já retornei à terra”, de forma a reiterar essas viagens como retorno à terra de origem.

O “retorno” como forma de preservação dos costumes foi uma prática comum entre os jovens. Todavia, o retorno para o matrimônio esteve mais presente entre a primeira geração. Os/as imigrantes palestinos/as, em sua maioria homens jovens, ao se estabelecerem no país de acolhida, na diáspora, retornavam à terra para casar-se. Diferentemente da imagem de um retorno para manter a comunidade étnica, um dos motivos mais relatados para os retornos para matrimônio era a dificuldade da primeira geração em integrar-se na comunidade de acolhida. Assim, muitos jovens retornaram para casar-se com noivas que ficaram à espera desses homens no momento da imigração ou mesmo por arranjos matrimoniais familiares. Todavia, uma minoria contraiu matrimônio no país de acolhida, com mulheres brasileiras. A manutenção de uma comunidade étnica palestina está certamente entre um dos fatores que impulsiona essas viagens de retorno para matrimônio, bem como a manutenção da comunidade religiosa. Ter filhos dentro de um matrimônio homogêneo, em termos étnicos e religiosos, era algo bem-vindo, tal como mostra a recorrência encontrada em distintas cidades em ambos os países.

“Quando a menina não se casa com um árabe baixa a cabeça do pai em uma sociedade” – essa frase, dita por uma interlocutora, era repetida por seu pai. Os arranjos de casamentos eram mais comuns nas duas primeiras gerações. Muitas vezes as interlocutoras lembram situações comunitárias em que terceiros foram casados por arranjos familiares matrimoniais. Em algumas comunidades palestinas presentes nesta pesquisa, no Brasil, embora os arranjos se localizem no passado, principalmente entre os primeiros imigrantes, ainda ocorre um incentivo à endogamia. Assim, tanto homens quanto mulheres são incentivados a ir à Palestina para “conhecer a cultura”, mas também para casar-se com alguém da “mesma origem”. Essas mobilidades com finalidade matrimonial têm gerado um trânsito específico de noivas e noivos que se tornou um dos elementos que contribui para a permanência de recém-chegados/as palestinos/as no Brasil.

A perspectiva das mulheres recém-chegadas pelo matrimônio é outra: “Não fomos nós que viemos para ficar com eles, eles foram lá atrás de nós”, lembra uma das interlocutoras. As mulheres nascidas na Palestina e palestinas nascidas na Jordânia nasciam, cresciam, estudavam, tal como os homens muitas vezes iam para grandes centros cursar a universidade e depois voltavam para a cidade de origem. Umas se apaixonaram e casaram-se, outras não. Como na tradição islâmica não há namoro, então muitas relatam que se apaixonaram muitas vezes pelos primos em diáspora, casaram-se e vieram para o Brasil, onde nasciam a maioria dos filhos, quando os tinham.

Uma questão ainda não explorada sobre esses matrimônios e retornos é que uma vez que as mulheres vinham, por matrimônio ou não, para o Brasil – há que se considerar as filhas que imigraram com a família e, também, a segunda geração – elas também retornavam com os filhos, para ficar meses, anos e até décadas encarregadas do cuidado e da manutenção dos costumes, língua e religião. Assim, há um retorno específico de mulheres e crianças que está ligado à produção de uma¹⁰ palestinidade. Palestinidade, neste trabalho, ora toma um viés conceitual, ora é acionada pelos interlocutores/as como uma categoria local, análoga a uma noção de identidade palestina.

Entre as mulheres palestinas que encontrei, muitas, da primeira e segunda geração, retornaram à Palestina com os filhos pequenos para “criá-los nos costumes”, próximos à família, e para aprender a língua. Assim, um trânsito específico de mulheres e crianças palestinas ocorria, enquanto os homens ficavam em diáspora trabalhando para dar sustento a família. Muitas dessas mulheres não retornam definitivamente. A dificuldade com a língua foi um fator relatado por muitas das interlocutoras e seus filhos. Um segundo fator comumente relatado, no caso brasileiro, era a diferença da sociedade e a islamofobia presente. Muitas mulheres muçulmanas que faziam uso do véu não se sentiam confortáveis com a diferença de vestimentas no Brasil, pois, como elas mesmas afirmavam, ao usar o véu no Brasil pareciam estar sob a luz de um holofote, sempre em evidência e muitas vezes alvo de violência.

Nesse trânsito específico, muitas crianças, nascidas no Brasil, passavam anos de forma ilegal na Palestina. Um dos interlocutores conta que ficou em torno de uma década na Palestina, retornando apenas para cursar a universidade, pois, para isso, teria que deslocar-se da pequena cidade, o vilarejo em que residia, e então necessitaria de documentação para circular na grande cidade, Birzeit e Ramallah.

¹⁰ Neste trabalho o conceito de palestinidade de Schiocchet (2015), enquanto um “espaço subjuntivo compartilhado e polivocal” é intencionalmente tensionado. Uso palestinidades no plural e não singular como faz o autor de forma a evidenciar a pluralidade de experiências dessas pessoas, bem como manter a conformidade com os paradigmas conceituais do pós-colonialismo e das decolonialidades.

Há que considerar que o controle de circulação dentro da Palestina foi intensificado na década de 80, principalmente após a Primeira Intifada, em 1987. Em um território sob ocupação as leis civis viam-se mais porosas, no sentido em que a fiscalização de visto para permanência na Palestina não estava presente em todas as escolas e em todas as regiões.

O Estado, como instituição, não detém todo o poder; o poder é difuso e lhe escapa (Foucault, 2010). Na contramão da capilarização do poder, nas instituições cotidianas, o poder colonial, neste caso não intervém, nem se prolonga. Esse interlocutor, como várias outras crianças, escapou da capilaridade do poder colonial e das distintas e múltiplas relações de poder que se estabeleciam na instituição escolar. Ultrapassando as regras do Estado ocupante, à margem do direito, essas crianças cresceram na Palestina, elas e suas mães permaneceram na Palestina, bem como traçaram diversas mobilidades internacionais que incluem o Brasil como lugar de morada.

Jardim (2000) demonstra como as viagens à Palestina faziam parte das iniciativas dos imigrantes palestinos/as para “educar os filhos nos ‘costumes’ árabes” (Jardim, 2000, p. 277). Essas viagens começam como uma iniciativa particular de cada família, passam a ser estruturadas como “iniciativa coletiva” e fazer parte dos “mecanismos de produção da etnicidade”. Presentes no Chuí desde a década de 80, “a oportunidade era fornecida as novas gerações, e este padrão até hoje é bastante comum na relação entre pais e filhos, vistos pelas duas partes como uma ampliação dos horizontes profissionais e existenciais” (Jardim, 2000, p. 277).

Atualmente, entre as comunidades pesquisadas, poucas famílias praticam o retorno como nas primeiras décadas da diáspora. Muitas mulheres e crianças permanecem indo com o mesmo objetivo, porém as viagens atuais são viagens de férias, mais curtas. Normalmente as crianças ficam dois ou três meses, nas férias de final de ano, acompanhadas dos cuidadores, pai e mãe, ou demais parentes. Muitas mães palestinas afirmam que nesta nova geração as mulheres não estão retornando sozinhas com os filhos, pois o cuidado e o trabalho da reprodução de palestinidades deve ser compartilhado entre mulheres e homens.

Notas de conclusão

A diáspora palestina para a América Latina atravessou duas fases significativas: pré-*Nakba* e pós-*Nakba*. A primeira fase foi assim demarcada por ser um movimento migratório predominantemente composto por palestinos/as cristãos, que saíram em busca de novas possibilidades de empreendimento econômico, ainda no período de dominação otomana da Palestina. A segunda fase, pós-*Nakba*, se constituiu de palestinos/as muçulmanos/as em sua maioria, bem como a continuidade dos cristãos que já migravam em fluxos contínuos através de redes familiares. A motivação nesse segundo período, bem como nas mobilidades subsequentes foi a presença da ocupação israelense no território, bem como a expulsão e perseguição em massa de pessoas palestinas na região, somada, ainda, à possibilidade de ascensão econômica, que estava cada vez mais restrita com a ocupação da Palestina.

A predominância de pessoas jovens do gênero masculino nas primeiras levadas de imigração fizeram com que essa diáspora fosse marcada por questões de gênero que se entrelaçaram com raça, etnia, classe e nacionalidade. A narrativa do mascate como narrativa de uma imigração positiva, bem-sucedida e que

desenvolveu o Brasil, além de ser compartilhada com a narrativa sírio-libanesa no Brasil (Lesser, 2001), foi e segue sendo compartilhada e reificada por gerações de palestinos pré e pós-*Nakba*, constituindo a narrativa mestra desta imigração, que atribui noções de honra e trabalho a história dessas comunidades.

De forma distinta, “As mulheres voam com seus maridos”, afirmou Jardim (2009, p.189), sobre as mulheres que chegavam através do matrimônio, estas mulheres, fizeram parte de uma narrativa distinta, uma imigração distinta, mas relacional. Elas chegaram como filhas e esposas sem protagonismos, mas transformam o lar na diáspora em um espaço de pertencimento, reprodução dos costumes e construção de palestinidades.

Criar espaços de pertencimento, lugares, narrativas de autorreconhecimento identitário, formar palestinidades construídas na diáspora são parte dos processos de fazer lar de palestinos/as na diáspora no Brasil, e, talvez na América Latina de forma geral. Processos que permitem a manutenção e constante construção de comunidades palestinas que alcançam a marca de pelo menos 200 mil pessoas vivendo em diáspora, entre imigrantes, refugiados e seus descendentes (Yazigi, 2020).

Na diáspora, palestinos/as constroem o lar não apenas como lugar de pertencimento, mas também de reconhecimento. Essa arena pública das palestinidades não está reduzida a uma forma homogênea de ser palestino (Schicchet, 2021). O lar, nesse sentido, não é apenas um local de pertencimento confortável, mas está sempre em necessidade de manutenção, sendo construído, elaborado, reelaborado a todo momento. Ou seja, é construído em uma arena moral e política permeada de negociações, disputas, reivindicações, negações, obrigações etc., elucidadas nestes processos.

Bárbara Caramuru Teles | Doutora em Antropologia (Dra.) | Universidade Federal do Paraná (UFPR). Esta pesquisa foi financiada pela Fundação Capes e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram com este trabalho, mais de 200 palestinos/as entre Brasil e Palestina. Agradeço também a Leticia Cesarino e Leonardo Schicchet pela orientação da pesquisa de doutorado que gerou os dados deste artigo.

REFERÊNCIAS

- Agar, L., & Saffie, N. (2005). Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces. *Revista Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos Sección Árabe – Islam*, 54, 1– 23. Recuperado a partir de <https://revista-seug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14364>.
- Agamben, G. (2004). *Estado de Exceção*. Boitempo.
- Akmir, A. (2009). *Los árabes en América Latina: historia de una emigración*. Casa Árabe e Instituto Internacional de estudios.
- Asfora, J. S. (2002). *Palestinos: a saga de seus descendentes*. Indústria Gráfica e Editora Primeira Edição.
- Asfora, J. S. (2011). *Palestina Livre*. Editora do Autor.
- Decreto Lei Nº 288. (1967) Altera as disposições da Lei número 3.173 de 6 de junho de 1957 e regula a Zona Franca de Manaus. Planalto do Governo http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0288.htm
- Butler, J. (2003). *Problemas de Gênero*. Civilização Brasileira.
- Caramuru Teles, B. (2024). *Palestina em Movimento: a diáspora a partir de um olhar interseccional*. Editora Appris.
- Caramuru Teles, B. (2023). “*La resistencia palestina és mujer y esta furiosa*”: *palestinidades em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença. Um olhar interseccional*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/247608>
- Caramuru Teles, B. (2022). “*La tierra palestina es mas cara que el oro*”: *narrativas palestinas em disputa*. Editora Dialética.
- Censo (2021, Out 28). Idades IBGE. <http://www.idades.ibge.gov.br/brasil/rs>
- Cuche, D. (2015) Palestinos do Peru: uma forte identificação com a Palestina. In: Schiocchet, L. *Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Médios à América Latina*. Editora Chiado.
- Espinola, C. V. (2005). *O véu que (des)cobre Etnografia da comunidade árabe Muçulmana em Florianópolis* [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/102133>
- Federici, S. (2019). *O ponto zero da revolução*. Elefante.
- Foucault. M. (2010). *Microfísica do poder*. Edição Graal.
- Hajjar, C. F. (1985). *Imigração árabe: 100 anos de reflexão*. Ed. Ícone.
- Hamid, S. C. (2015). Árabes estabelecidos e refugiados palestinos recém-chegados ao Brasil: Tensões referentes ao ‘direito de retorno’ e uma pedagogia da ascensão social. In L. Schiocchet (Ed.), *Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Medio à America Latina* (pp. 449-486). Editora Chiado.
- Hamid, S. C. (2012). *(Des)Integrando Refugiados: Os Processos do Reassentamento de Palestinos no Brasil* [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da UNB. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/11954>
- Hazin, I. M. (2016). *Imigrantes palestinos, identidades brasileiras: compreendendo a identidade palestina e as suas transformações* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco]. ATTE-NA. Repositório Digital da UFPE. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/22381>
- Hobsbawm, E., & Ranger. T. (2012). *A Invenção das Tradições*. Paz e Terra.
- hooks, b. (2020). *E eu não sou uma mulher?* Rosa dos tempos.
- Hourani, A. (2006). *Uma história dos povos árabes*. Companhia das Letras.
- Jardim, D. (2000). *Palestinos no Extremo sul do Brasil: Identidade étnica e os mecanismos sociais de reprodução da etnicidade* [Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. LUME. Repositório Digital UFRGS. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/5249>
- Jardim, D. (2006). Os imigrantes palestinos na América Latina. *Estudos Avançados*, 20(57), 171–181.
- Jardim, D. (2009). As mulheres voam com seus maridos a experiência da diáspora palestina e as relações de gênero. *Horizontes Antropológicos*, 31, 189–217.
- Knowlton, C. S. (1961). *Sírios e Libaneses: mobilidade social e espacial*. Anhambi.
- Koraicho, R. (2004). *25 de Março - memória da Rua dos Árabes*. Rose Koraicho.
- Lesser, J. (2001). *A negociação da identidade nacional. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. Editora Unesp.
- Lesser, J. (2015). *A Invenção da brasilidade. Identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração*. Editora Unesp.
- Lorde, A. (2020). *Irmã outsider*. Autêntica.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Masalha, N. (2021). *A expulsão dos palestinos*. Editora Sunderman

Missaoui, F. (2015). La presencia árabe en América Latina y su aportación literaria en Brasil Cuba y Colombia. *Centro Virtual Cervantes*, 47–55.

Montenegro, S. (2013). *Muçulmanos no Brasil*. UNR Editora.

Olguín, M., & PEÑA, P. (1990). *La inmigración árabe en Chile*. Santiago: Eds. Instituto Chileno-Arabe de Cultura.

Osmam, S. (1998). *Caminhos da imigração árabe em São Paulo: história oral de vida familiar* [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. Repositório da Produção USP. <https://repositorio.usp.br/item/000978737>

Osmam, S. (2009). Mascates árabes em São Paulo: concentração urbana e inserção econômica. In Cidades: processos migratórios e imigratórios. *Cordis: Revista Eletrônica de História Social da Cidade*, 2, 1–17.

Pappe, I. (2016) *A limpeza étnica da Palestina*. Editora Sundermann

Pinto, P. (2011). As comunidades Muçulmanas na Tríplice Fronteira: Significados locais e fluxos transnacionais na construção das identidades étnicas religiosas. In L. Macagno, S. Montenegro, & V. Beliveau. (Ed.), *A Tríplice Fronteira Espaços nacionais e dinâmicas locais* (pp. 183-202). Editora UFPR.

Saraiva, M. G., & Almeida, F. R. F. (1999) A integração Brasil-Argentina no final dos anos 90. *Rev. Brasileira Polit. Int*, 42(2), 18–39. <https://doi.org/10.1590/S0034-73291999000200002>

Sayigh, R. (2007). *The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*. Zed Books.

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

Schiocchet, L. (2022). Palestinian Diaspora or Exile? Affective and Experiential Dimensions of (Im) Mobility. In S. Bauer-Amin, L. Schiocchet, & M. Six-Hohenbalken (Ed.), *Embodied Violence and Agency in Refugee Regimes*. Transcript Publishing.

Silva, J. V. S; & Ribeiro, R. A. (2015). Integração Comercial Entre Brasil e Argentina: Um Estudo Das Experiências De Integração Alalc/Aladi E Mercosul. *Anais do Primeiro Encontro Internacional de Política Externa Latino-americana: Mapeando a política externa do Cone Sul*, 1, 281–297.

Souza, M. M. (2002). *O povo da Caixa 25 de Março: memórias da imigração síria e libanesa em São Paulo* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório da Produção USP. <https://repositorio.usp.br/item/001299853>

Truzzi, O. (1993). *Patrícios – Sírios e Libaneses em São Paulo* [Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório de Produção Científica e Intelectual da Unicamp. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/62543>

Yazigi, W. (2020). *A presença árabe no Brasil*. Câmara de Comércio Árabe.

Zahdeh, A. (2012). *La comunidad palestina em Santiago de Chile: um estudio de la cultura, la identidad y a religión de los palestinos chilenos*. Institutt for Fremmedsprak Universitetet in Bergen.

A DIÁSPORA PALESTINA NO BRASIL

Resumo: Este artigo tem por objetivo elucidar, de forma panorâmica, as comunidades palestinas no Brasil entre os finais do século XIX e durante o século XX. A análise considera as primeiras imigrações de pessoas, de maioria cristã ortodoxa, advindas do “Triângulo Cristão”, bem como as imigrações, a partir das décadas de 1950 e 1960, predominantemente composta por palestinos/as mulçumanos/as, oriundos/as de diversas regiões palestinas. As distintas comunidades, de norte a sul, leste a oeste do país, estão aqui entrelaçadas por redes de imigrações familiares e de vizinhança. As primeiras imigrações foram marcadas por uma narrativa comum, a história dos mascates, que constitui o eixo central desta análise. O trabalho é fruto de etnografia multissituada realizada entre 2018 e 2023 no Brasil e perpassa as cidades de Chuí, Uruguaiana, Pelotas, Santa Maria, Santana do Livramento, Porto Alegre, Foz do Iguaçu, Curitiba, Florianópolis, São Paulo, Corumbá, Brasília, Manaus, Natal e Recife.

Palavras-chave: palestinos; imigração; diáspora

LA DIÁSPORA PALESTINA EN BRASIL

Resumen: Este artículo pretende dilucidar, de forma panorámica, las comunidades palestinas en Brasil entre finales del siglo XIX y durante el siglo XX. El análisis considera las primeras inmigraciones de personas, en su mayoría cristianos ortodoxos, procedentes del “Triángulo Cristiano”, así como las inmigraciones, a partir de las décadas de 1950 y 1960, predominantemente compuestas por palestinos / musulmanes, procedentes de diversas regiones palestinas. Las distintas comunidades, de norte a sur y de este a oeste del país, están entrelazadas aquí por redes de inmigraciones familiares y vecinales. Las primeras inmigraciones estuvieron marcadas por un relato común, la historia de los vendedores ambulantes, que constituye el eje central de este análisis, el relato maestro de esta inmigración. La obra es el resultado de una etnografía multisitio realizada entre 2018 y 2023 en Brasil y recorre las ciudades de Chuí, Uruguaiana, Pelotas, Santa Maria, Santana do Livramento y Porto Alegre, Foz do Iguaçu, Corumbá, Brasília, Manaus, Natal y Recife.

Palabras clave: palestinos; inmigración; diáspora

THE PALESTINIAN DIASPORA IN BRAZIL

Abstract: This article aims to elucidate, in an overview manner, the Palestinian communities in Brazil between the end of the 19th century and during the 20th century. The analysis considers the first immigrations of people, mostly Orthodox Christians, coming from the “Christian Triangle”, as well as the immigrations, from the 1950s and 1960s, predominantly composed of Palestinian/Muslim people, coming from different Palestinian regions. The distinct communities, from north to south, east to west, are intertwined here by networks of family and neighborhood immigrations. The first immigrations were marked by a common narrative, the story of the peddlers, which is the central axis of this analysis, the master narrative of this immigration. The work is the result of a multisite ethnography

carried out between 2018 and 2023 in Brazil and goes through the cities of Chuí, Uruguaiana, Pelotas, Santa Maria, Santana do Livramento and Porto Alegre, Foz do Iguaçu, Corumbá, Brasília, Manaus, Natal and Recife.

Keywords: palestinian; immigration; diáspora

SUBMETIDO: 30/06/2023

APROVADO: 27/03/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



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

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>

manfrinatocso@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 *Chahada/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 esqueçemos 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

Ressonâncias da palestinação 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

Introdução

Seu Mustafa é uma figura central na família Rizeq¹. 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 lembrando 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 palestinação 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

¹ 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.

Rizeq², 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 virtudes³, analisei cenas e outros momentos etnográficos que me conduziram a reflexões sobre a relação entre “palestinação” e “parentesco”, com ênfase nas ressonâncias e tensões entre os espaços de intimidade familiar e os espaços políticos exteriores.

A “palestinação” 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 “palestinação” são os trabalhos de Leonardo Schiocchet. Na introdução do livro *Entre o Velho e o Novo Mundo* (2015), Schiocchet sugere ser instrutivo compreender a palestinação 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 palestinação 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 palestinação é caracterizada por uma diversidade de maneiras pelas quais palestinos e palestinas a vivenciam, estabelecem associações e a expressam. É precisamente essa diversidade que, de acordo com Schiocchet, possibilita a identificação de palestinos e palestinas 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 palestinação 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 palestinação 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 sujeitos⁴.

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

² 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, Haylua Mustafa Rizeq e Laureen Rizeq.

³ 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).

⁴ Ao descrever a palestinação como um espaço subjuntivo, Schiocchet não parece romper com a compreensão da palestinação como tradição, mas trabalha em continuidade mantendo uma teia citacional com autores que mantêm 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 palestinação explorando não as dimensões explícitas e intuitivamente políticas⁵ 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”⁶ 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 ele⁷. Ao desviar o foco das relações estabelecidas nos espaços exteriores das comunidades, busquei destacar não uma espécie de dicotomia entre “espaços interiores” 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 familiar⁸.

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 pertencimento⁹. Em um caso como o palestino, em que o vínculo (o hífen) entre Estado

5 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.

6 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.

7 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).

8 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).

9 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 familiar¹⁰. 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 suposições 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 exagerada 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

10 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 descritivos¹¹.

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 palestinianas, 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 envolvimento 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 Haylua, 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 Haylua, 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, Haylua 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, Haylua 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 compulsória¹². 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 palestinianidade, 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 relacionalidade (Carsten, 2000) do que nas formas e estruturas familiares.

de sujeição e de estabelecimento dos destinos que os sujeitos das gerações mais novas devem assumir¹³. 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 opostos 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 compreensíveis 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 Sanaúd, 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 “irmandade 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 pessoas¹⁴. 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 família¹⁵.

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 valoração (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 Sapucaense”, 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, Michele, a sua filha do meio que estava presente naquele momento, pedia que ela se contivesse, enquanto um dos representantes da federação sugeriu que a deixassem 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 palestinidadade, na perspectiva dela – terem sido homenageadas no congresso da federação. Essa crítica se expressa como um questionamento à prática

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”.

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 justaponha a outras demandas por reconhecimento que constituem a palestinidadade. 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 palestinidadade e, portanto, são reconhecidos como tal, e aqueles que, apesar de incorporarem um certo ideal de palestinidadade, 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 compreende o “eu” como uma entidade única. Ademais, uma vida episódica (aquela que se vive de momentos intercalados e sucessivos) carece

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 compreensível 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 compreensível (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”¹⁶, 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

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 Mustafa¹⁷.

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 ele¹⁸.

¹⁷ 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 práxis islâmica.

¹⁸ 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).

¹⁶ 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.

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 Arafat¹⁹ seja uma figura nacional palestina exemplar e excepcional, ele não é considerado um exemplo relevante pela família Rizeq²⁰. 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 tanto²¹. 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 significado²². 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)²³.

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

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 narrativo²⁴. 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-

19 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).

20 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.

21 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.

22 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.

23 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”.

24 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 palestinidadade como um bem a um só tempo essencial e vulnerável²⁵.

Ao analisar uma família em particular, busquei investigar de maneira mais detida como seus diferentes integrantes, todos em diferentes estágios de desenvolvimento biossocial, 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 palestinidadade, 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 palestinidadade é transmitida entre diferentes gerações nos diversos contextos familiares. Isso nos permitiria entender melhor como a palestinidadade 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 mundo²⁶.

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 2023²⁷, 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 terrorismo²⁸.

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 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 Gaza²⁹ – 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 algoritmos³⁰) 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 nacionais³¹. 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 palestinação, 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 diaspóricas 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 contação 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 Reinhardt, e Luis Meinberg, grande amigo, pelas contribuições à primeira versão deste texto; aos pareceristas anônimos pelas sugestões importantíssimas de aperfeiçoamento do artigo.

31 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 Khalel*. [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. Chartterji (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

Rio Grande do Sul]. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/7651>.

Prates, D. R. A. P. (2012). *O fio de Ariadne: deslocamento, heterotopia e memória entre refugios dos palestinos em Mogi das Cruzes, Brasil e Burj Al-Burajneh, Líbano*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense]. <http://ppgantropologia.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 palestinação. 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 Kulturund 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. Dorrico, & F. Danner. *Direitos Humanos à Beira do Abismo: Interloções 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 palestinação entre espaços de pertencimento. Entendida como uma categoria altamente política (e politizada), busco demonstrar como a palestinação 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: palestinação; espaços de intimidade; parentesco; antropologia da ética e das moralidades.

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

Abstract: This article analyzes the resonances of palestinianess between spaces of belonging. Understood as a highly political (and politicized) category, I seek to demonstrate how palestinianess 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: palestinianess; 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 politizada), 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

Os dilemas do algoritmo: silenciamentos e restrições impostos aos palestinos pelo instagram no Brasil

MARIA ALICE TALLEMBERG SOARES

Universidade Federal Fluminense, Gragoatá, Niterói – Rio de Janeiro, Brasil.
<https://orcid.org/0009-0003-7255-5638>
tallemberg@gmail.com

A trajetória das indústrias de tecnologia originárias do Vale do Silício não apenas tem resistido às crises do capitalismo neoliberal, mas tem sido impulsionada por elas. Como apontou Morozov (2018, p. 138), foi a partir da crise secundária, pós-11 de setembro de 2001, que se sedimentou na Web 2.0¹ o capitalismo de vigilância: uma nova ordem econômica que considera a experiência humana como material gratuito para práticas comerciais de extração, predição² e venda. Da crise financeira de 2008 se enraizou o modelo de plataforma característico da Web 3.0, em que as plataformas digitais (Google, Facebook e Instagram, por exemplo) são capazes de reorganizar práticas e imaginações culturais em torno de si.

Embora o foco desta análise não esteja no tipo de poder e política implicado nas relações da indústria *tech*, nos é interessante refletir sobre como essas relações afetam os grupos palestinos no Brasil. O presente artigo busca examinar como as restrições impostas pelo Instagram, afetaram a representação e visibilidade dos palestinos no Brasil, entre os anos de 2021 e 2022, oferecendo uma análise crítica das dinâmicas de controle de conteúdo pela rede social.

¹ A Web é dividida em três fases: a Web 1.0 corresponde ao período em que a internet surgiu através dela era possível enviar e-mails, receber arquivos e entrar em sites mas permitia pouca interatividade com (e entre) os usuários. A Web 2.0 também chamada de internet colaborativa surgiu a partir da expansão dos blogs e chats, mas principalmente com as mídias sociais e plataformas. A web 3.0 é a internet mais próxima a inteligência artificial, onde robôs e programas direcionam as experiências dos usuários.

² No contexto da internet, o termo “predição” refere-se ao uso de modelos estatísticos e algoritmos para analisar dados com o intuito de antecipar comportamentos e resultados.

Plataformização e sistemas não humanos

Na elaboração desta análise é importante ter como premissa a recusa por uma leitura que posiciona o aplicativo Instagram como uma superfície plana onde as relações off-line se inscrevem mas sim a compreensão de que ele é constitutivo dessas e de outras relações. É necessário esclarecermos que embora sejam frequentemente usados como sinônimos, “plataforma” e “aplicativo” não o são. Enquanto aplicativo designa o software instalado em dispositivos móveis, o conceito de plataforma sintetiza um arranjo que ultrapassa o aplicativo em si. Explico: para que o aplicativo seja operacional ele depende de uma arquitetura tecnológica que engloba torres telefônicas, satélites, servidores, processadores e microchips. Dessa forma, a plataforma Instagram vai além do aplicativo instalado individualmente no celular de seus usuários.

Além dessa dimensão infraestrutural, as plataformas se constituem como agentes políticos e econômicos inseridos em relações sociais e culturais, e atravessados pela apropriação de suas potencialidades por usuários diversos. Como apontou Van Dijck (2013, 2020), as plataformas não são unidades acabadas, mas sim, conjuntos de relações que precisam ser constantemente performadas pelos usuários.

Segundo Cesarino (2022) os ambientes digitais divergem do paradigma normativo da modernidade liberal ao considerar o usuário não como agente primordial, mas como parte integrante de um ambiente propício à atuação de sistemas não humanos. Conforme destacado por Van Dijck (2013), a geração de conteúdos pelos usuários se converte em dados comportamentais que impulsionam estratégias publicitárias. Essa dinâmica não apenas molda as arquiteturas cibernéticas das plataformas, mas também configura a própria lógica econômica que permeia o *mainstream* da indústria *tech*.

Na indústria *tech*, saberes interdisciplinares são mobilizados para constituir arquiteturas de dados capazes de capturar e colocar a consciência reflexiva dos usuários em um estado de fluxo (*flow*) controlado por sistemas algorítmicos, visando sobretudo a maximização do tempo de tela e a extração ininterrupta de dados (Cesarino, 2022, p. 103). Saberes outrora característicos da opinião pública, como a economia comportamental, marketing de influência, modelos de comportamento animal, individual e coletivo produzem efeitos cognitivos de sugestibilidade típica das multidões³, sob a forma de métricas e feedbacks.

Progressivamente, as inovações acima mencionadas foram implementadas nas redes sociais, sendo uma delas introduzida pelo Facebook em 2006 e posteriormente adotada por outras redes sociais: a algoritmização do *feed* de notícias. Em contraste com o modelo pré-2006, que exibia todas as postagens dos contatos em ordem cronológica, o conteúdo do *feed* passou a ser selecionado por algoritmos, levando em consideração os interesses de busca e interações dos usuários com perfis específicos. Associada a essa nova abordagem na organização das informações, surgiu a barra de rolagem infinita (*infinite roll*), na qual um algoritmo agrupa postagens na mesma página, transformando a experiência de navegação na plataforma⁴.

3 Conforme analisa Letícia Cesarino (2022), a sugestibilidade típica das multidões refere-se à predisposição dos indivíduos, especialmente em contextos digitais, a responderem coletivamente a estímulos algorítmicos de forma emocional e automática. Nas plataformas digitais, essa dinâmica é potencializada por mecanismos que mantêm os usuários em estado contínuo de atenção e engajamento, promovendo ações homogêneas e pouco críticas — como curtidas, compartilhamentos e reações impulsivas — em um ambiente de comportamento coletivo automatizado.

4 *Infinite roll* é um formato de apresentação de conteúdo adotado por plataformas como o Instagram e o Facebook, no qual novas postagens são carregadas continuamente conforme o usuário rola a tela, sem a necessidade de clicar para mudar de página. Esse modelo substitui o formato anterior, baseado em páginas organizadas cronologicamente e com nú-

A ideia por trás dessas atualizações na plataforma é prolongar consistentemente o tempo de engajamento dos usuários e o tempo despendido na plataforma para obter uma quantidade substancial de dados comportamentais. Além das modificações no ambiente “interno” de cada plataforma, é notável observar que muitas estão interligadas e compartilham dados e recursos computacionais entre si. Isso se manifesta na capacidade dos usuários de, por exemplo, acessar uma conta no Facebook por meio de suas credenciais no Instagram, ambos produtos da empresa Meta. Essa interconexão entre plataformas não apenas reflete uma tendência à padronização para garantir interoperabilidade, mas também fortalece determinadas plataformas em detrimento de outras.

Algoritmos e a entrega de conteúdo no instagram

Conforme ressaltado por Castor Ruiz (2021), o Instagram, assim como outras plataformas, opera por meio de duas facetas de governamentalização algorítmica. A primeira, que o autor denomina como “individualizar para melhor governar”, ocorre quando os algoritmos extraem dados comportamentais dos usuários. Isso permite a criação de perfis de preferências mais precisos para cada indivíduo, com o objetivo de otimizar a permanência do usuário na plataforma.

Embora os critérios específicos desses algoritmos não sejam detalhados pelas empresas, é sabido que eles favorecem postagens mais recentes, conexões e comportamentos semelhantes, sem depender de critérios pré definidos, como relações de parentesco, trabalho ou amizades. Esses critérios são, em vez disso, recursivos e emergentes a partir dos próprios dados. Ou seja, a construção do laço social sofre uma inversão: em vez de os sujeitos serem socializados dentro de uma estrutura preexistente, como escolas, movimentos sociais, igrejas e instituições religiosas, os grupos emergem das relações algorítmicas mediadas entre os próprios sujeitos.

Nesse modelo de algoritmização da vida, os usuários vão perdendo controle daquilo que aparece para si e como eles mesmos aparecem para outras pessoas. Essas decisões vão sendo impostas pelos algoritmos e os usuários tendem a ocupar uma posição cada vez mais passiva sobre a escolha do que consomem. Como afirma Cesarino (2022, p. 105), o grande paradoxo – e fonte de eficácia – do capitalismo de vigilância é que, do ponto de vista dos usuários, poucos entendem a própria experiência nas plataformas como sendo de passividade. Assim, as redes sociais e sua economia liberal dos *likes*, suas fórmulas de sucesso, tendem a homogeneizar o que é produzido e o que vemos. Padroniza ângulos, enquadramentos, cenas e estilos. O que está por trás disso são os critérios de organização de dados para que sejam mais rapidamente encontrados e os modos como o algoritmos contextualizam os conteúdos. Nesse sentido, pode-se dizer que os algoritmos são o aparato disciplinar de nossa época e ganham mais eficiência quanto mais as pessoas procuram responder às suas regras para tornarem-se visíveis (Beigelman, 2021, p. 40).

Ao automatizar procedimentos, os algoritmos desempenham um papel crucial na modelagem de comportamentos e no impacto em processos políticos, como evidenciado nos escândalos da Cambridge Analytica e dos disparos de robôs do WhatsApp associados às eleições de Donald Trump nos Estados

mero limitado de postagens por tela. A rolagem infinita visa manter o usuário por mais tempo na plataforma, favorecendo a coleta constante de dados e o engajamento contínuo, guiado por algoritmos que priorizam conteúdos com maior potencial de retenção.

Unidos e de Jair Bolsonaro no Brasil. A influência dos algoritmos em processos políticos se desdobram no que Castor Ruiz (2019, p. 12–13) caracteriza como o “governo massificado das condutas”. Conforme observado pelo autor, essa abordagem possibilita o desenvolvimento de estratégias globais para a governamentalização de comportamentos em larga escala, ampliando ainda mais o alcance e a influência dos algoritmos na esfera política e social. Cabe ressaltar que essa influência não é inerente aos algoritmos em si, que se consistem de conjuntos de regras matemáticas que resultam em dados estatísticos/probabilísticos, mas sim resultado de um arranjo específico dos mesmos para orientar ações.

A algoritmização da vida, como aponta Ruiz (2019, p. 10–11), pressupõe que as tecnologias, assim como os saberes, estão imbricadas nas formas de existência dos sujeitos, sem se colocarem como algo exterior a eles. Nesse sentido, as tecnologias se articulam aos modos de vida de maneira situada e contingente, e seus efeitos variam conforme os contextos sociais em que são apropriadas. Em determinados cenários, essas tecnologias passam a exercer influência relevante na conformação das subjetividades, e, nesse arranjo, os influenciadores atuam como agentes mediadores dessas dinâmicas.

Um influenciador é, antes de tudo, uma figura pública cujo surgimento está intrinsecamente ligado à cultura de massa, conforme analisado por Edgard Morin (1989, p. 77). Impulsionados pelos meios de comunicação, a notoriedade, que outrora era alcançada por meio de jornais e programas televisivos, agora é meticulosamente construída nas plataformas digitais. Como destacou Paula Sibilia (2008), as plataformas digitais não apenas democratizaram os canais de mídia, mas também abriram espaço para a expressão da criatividade dos usuários. Esse novo ecossistema possibilita que uma pessoa comum alcance popularidade, desafiando as barreiras dos meios de comunicação tradicionais e proporcionando oportunidades outras para a expressão individual.

Em geral, os influenciadores no Instagram iniciam suas trajetórias fazendo postagens sobre suas vidas e, conseqüentemente, mostrando um pouco do seu mundo e dos seus pontos de vista para seus seguidores. Nesse processo de “espetacularização do eu”, por vezes esses influenciadores se tornam celebridades e são convidados por marcas e empresas para realizar publicidades de produtos e marcas diversos – ou *publis*, nos termos nativos. Um exemplo é a influenciadora brasileira Camilla de Lucas, que ganhou notoriedade durante o *reality show* Big Brother Brasil 21 (BBB 21) e, entre 2021 e 2022, consolidou sua presença digital ao compartilhar conteúdos sobre beleza, comportamento e cotidiano. Sua trajetória evidencia como a visibilidade conquistada nas redes pode ser convertida em capital simbólico e econômico por meio de parcerias com grandes marcas e da consolidação de uma imagem pública cuidadosamente gerida. Hyatt, brasileira de origem palestina, e Mariam, brasileira, casada com um palestino, foram convidadas para fazer anúncios publicitários para uma agência de turismo de Foz do Iguaçu. Carima, brasileira de origem palestina, também faz anúncios de marcas diversas de produtos de beleza e agências de turismo. Segundo analisado por Sibilia:

É preciso espetacularizar a própria personalidade com estratégias performáticas e adereços técnicos, recorrendo a métodos compatíveis aos de uma grife pessoal que deve ser bem posicionada no mercado. Pois a imagem de cada um é a sua própria marca, um capital tão valioso que é necessário cuidá-lo e cultivá-lo a fim de encarnar um personagem atraente no competitivo mercado dos olhares. (Sibilia, 2008, p. 255)

No entanto, mesmo diante desse cenário de “espetacularização do eu” que caracteriza a atuação dos influenciadores, é crucial destacar que, ao iniciar minha pesquisa, percebi um descompasso significativo no universo dos influenciadores palestinos no Brasil. Apesar de produzirem conteúdos alinhados às práticas típicas de consumo e estilo de vida – tal como ocorre com influenciadores de outras origens étnicas e culturais –, suas publicações pareciam enfrentar barreiras específicas dentro da plataforma. Ao acompanhar seus perfis, notei que seus conteúdos não eram entregues com a mesma fluidez que os de influenciadores com temáticas similares, o que me levou a investigar os possíveis mecanismos de restrição algorítmica voltados a esse grupo em particular.

Ao me aprofundar no campo etnográfico, optei por fazê-lo através de meu perfil pessoal no Instagram, que até então era pouco utilizado. Iniciei seguindo os principais perfis palestinos no Brasil, como a Juventude Sanaud, Hyatt e Mariam. Logo percebi que, apesar de acompanhar uma quantidade considerável de perfis palestinos e com um número expressivo de seguidores, esses não eram imediatamente apresentados em meus *feeds* e *stories* – o que presumia que aconteceria, uma vez que é o padrão do sistema entregar mais daquilo que consumimos (o que está relacionado com a formação das chamadas “bolhas”). Em contrapartida, ao buscar por outros temas, como marketing digital, inúmeros perfis eram prontamente exibidos e sugeridos pelo Instagram. Esses indícios, embora possam parecer sutis, soaram para mim como claras para restrições da plataforma aos conteúdos palestinos. Mesmo os perfis que eu havia marcado como prioritários (recurso do Instagram que deveria permitir ao usuário indicar os perfis cujos conteúdos gostaria de acompanhar, como o próprio nome diz, prioritariamente) não eram selecionados como tal pelo algoritmo, não figurando entre os primeiros perfis nos *stories*⁵ e *feed*⁶. A falta de priorização dos conteúdos escolhidos não era exclusiva do meu perfil, mas uma experiência compartilhada por diversos outros usuários do Instagram que acompanhavam influenciadores palestinos. Esse fenômeno, entre os interessados em conteúdos sobre a Palestina no Brasil, tornou-se, ao longo de minha pesquisa, cada vez mais evidente, especialmente quando relacionado a eventos na Palestina com repercussão internacional.

Para contornar a limitação observada, optei por ativar as notificações dos perfis palestinos que desejava acompanhar como pesquisadora. Assim, sempre que uma nova postagem era publicada, eu recebia um alerta direto da plataforma. A dificuldade em acessar regularmente os conteúdos desses influenciadores – uma dinâmica bastante distinta daquela vivenciada com outros perfis de temáticas semelhantes – levou-me a refletir sobre os critérios utilizados pelo Instagram para determinar a entrega dos conteúdos produzidos por seus usuários.

5 *Stories* são um recurso do Instagram criado em 2016 que permite aos usuários compartilhar fotos, vídeos e textos de forma temporária, com duração de 24 horas. Apresentados em formato vertical e acessados por meio de uma barra no topo do aplicativo, os *stories* são exibidos de maneira sequencial e efêmera, promovendo um consumo rápido e contínuo de conteúdo. Esse formato tornou-se um dos principais canais de engajamento na plataforma, permitindo interações diretas com o público por meio de enquetes, reações, mensagens e outros elementos interativos.

6 O *feed* do Instagram é a interface principal da plataforma onde são exibidas as postagens permanentes – como fotos, vídeos e carrosséis – feitas pelos perfis seguidos pelo usuário. Diferente dos *stories*, o conteúdo publicado no *feed* permanece visível no perfil até que seja excluído.

A entrega dos conteúdos e as restrições impostas pelo instagram

A entrega de conteúdos pelo Instagram ocorre por meio de um algoritmo que opera em camadas, e o alcance de cada postagem é diretamente influenciado pela interação dos seguidores com ela ou com seu autor ou autora. Ao contrário da crença comum de que uma publicação atinge todos os seguidores de forma horizontal e imediata, na prática, ela é inicialmente exibida para um grupo reduzido de pessoas. A partir da interação desse pequeno grupo, o conteúdo é então expandido para uma segunda camada de seguidores e, posteriormente, para um número limitado de não seguidores que possam demonstrar interesse. Esse processo se desenvolve em etapas sucessivas, conforme o engajamento do público, o que pode ampliar consideravelmente o alcance da publicação.

Com isso, percebe-se que a visibilidade de uma postagem não depende apenas da relação entre influenciador e seguidor, mas também das dinâmicas algorítmicas que atuam tanto “de cima para baixo” (no nível global dos clusters) quanto “de baixo para cima” (nos comportamentos individuais dos usuários). Nesse processo, a interação inicial com a publicação desempenha um papel fundamental na definição de seu sucesso e visibilidade contínua. Assim, quando uma postagem – mesmo priorizada pelo usuário – não é exibida como primeira opção, ou sequer aparece, toda a cadeia de visualização é comprometida. Esse rompimento no ciclo de entrega prejudica o alcance do conteúdo, impedindo que ele atinja o público-alvo ou mesmo um público mais amplo.

Os Termos de Uso do Instagram preveem que certos conteúdos podem ser limitados por infringirem as normas da plataforma. Essas diretrizes, que devem ser aceitas por todos os usuários e são frequentemente atualizadas, são notavelmente genéricas quanto ao que configura uma violação. Como observa Beiguelman (2021, p. 223), o conceito de racismo algorítmico é fundamental para compreender esse fenômeno. Não se trata de algoritmos preconceituosos em si, mas do fato de que eles operam sobre bases de dados que refletem desigualdades e preconceitos estruturais presentes na sociedade e na própria indústria tecnológica. Assim, a violência social assume uma forma datificada, integrada à arquitetura da plataforma.

Nesse cenário, observei que o racismo algorítmico se manifesta de modo particular contra influenciadores palestinos no Brasil, a partir de dois fatores principais. O primeiro é a geolocalização, que se torna um elemento determinante na entrega do conteúdo. A plataforma consegue identificar a localização de onde uma postagem foi feita, ainda que essa informação não seja explicitada ao público. Em um contexto geopolítico sensível como o da Palestina, esse critério torna-se especialmente vulnerável ao controle algorítmico.

O segundo fator é a detecção automatizada de palavras e termos considerados sensíveis ou violadores das diretrizes da plataforma. O sistema de filtragem de conteúdo do Instagram baseia-se em palavras-chave, de forma que, ao empregar determinadas expressões, o conteúdo pode ser imediatamente restringido. Essa lógica automatizada, no entanto, tende a invisibilizar discursos legítimos e experiências complexas, limitando a pluralidade de narrativas em nome de uma suposta neutralidade. Isso evidencia não apenas a dificuldade dos algoritmos em lidar com contextos ambíguos e culturais, mas também a reprodução de estigmas e desigualdades que persistem tanto na sociedade quanto nas tecnologias que ela produz.

A geolocalização como fator de restrição dos conteúdos no instagram

A viagem dos influenciadores Mariam e Mahmmud à Palestina, realizada nos meses de abril e maio de 2022, ilustra de maneira marcante como a geolocalização desempenha um papel crucial na entrega e recepção de conteúdos no Instagram. Ao documentar sua visita à Palestina para seus seguidores, o casal procurou capturar não apenas registros familiares, mas também detalhes do comércio local, resgatar históricos e explorar as riquezas gastronômicas das cidades de Ramallah, Nablus e Jerusalém.

As publicações do casal concentraram-se especialmente em retratar a vida na Palestina durante o mês do Ramadan, proporcionando aos seguidores uma visão das tradições culturais que permeiam a celebração em um país de maioria muçulmana. Durante sua viagem, o casal passou alguns dias na Turquia antes de chegar à Palestina, e, em seguida, seguiu para a Jordânia, sempre produzindo conteúdo focado em passeios históricos e gastronômicos.

Ao chegar à Palestina, o casal precisou comprar um chip de celular local para ter acesso à rede de internet local, situação comum para muitos viajantes. No entanto, após a troca do chip telefônico, ambos notaram que seus conteúdos começaram a alcançar um número significativamente menor de pessoas no Instagram. Além da troca do chip, que os localizava automaticamente na Palestina, o casal optou por usar o recurso de geolocalização em suas postagens, sinalizando para seu público que estavam, de fato, naquele território.

A divulgação da geolocalização, especialmente em contextos de viagens internacionais, é vista como benéfica para os influenciadores, uma vez que confere autenticidade às suas postagens e possibilita que pessoas interessadas no local visitado tenham acesso ao conteúdo. Em viagens internacionais, observa-se frequentemente que influenciadores que adotam essa prática experimentam um aumento expressivo no número de seguidores e nas visualizações de suas publicações (Silva & Mendes-Filho, 2023). No entanto, Mariam e Mahmmud notaram que as visualizações de suas postagens caíram drasticamente em comparação com os períodos em que estavam em outros países.

Geralmente, a queda no alcance é interpretada no Instagram como resultado de um conteúdo de baixa qualidade, que não agrada os usuários da plataforma. Contudo, no caso do casal, muitos seguidores relataram que não estavam recebendo seus conteúdos, mesmo após sinalizarem interesse prioritário nas postagens, como evidenciado por uma mensagem de uma seguidora publicada por Mariam.

Conforme analisou a antropóloga Rochelle Davis (2011), a ocupação israelense, como parte de seu processo de apartheid, busca apagar os nomes originais das cidades palestinas, substituindo-os por nomes hebraicos. Hyatt, por exemplo, ao viajar à Palestina, ora usava o termo Hebron, ora Al-Khalil, para se referir à cidade de seus familiares. O uso da localização com o nome Hebron, em vez de Al-Khalil, foi uma estratégia utilizada para aumentar o alcance da postagem e evitar que seu conteúdo fosse censurado ou mesmo retido pela rede social.

Como podemos observar em ambos os casos, a preferência pelo uso de nomes árabes na localização foi automaticamente interpretada pelo algoritmo do Instagram como uma violação do princípio de neutralidade, conforme os termos de uso da plataforma, o que resultou no *shadowban* do perfil do influenciador — uma forma de restrição de conteúdo na qual as postagens não são entregues aos seguidores por um período de até 30 dias.

A resposta de Mariam e Mahmud à restrição do Instagram foi uma denúncia pública sobre o que consideravam uma medida arbitrária e racista da plataforma. Em uma de suas postagens, Mahmud fez uma montagem com uma foto de seu passeio e o muro da Cisjordânia, construído por Israel, apontando para seu público que estavam sofrendo um boicote simplesmente por estarem na Palestina, convidando-os a refletir sobre a censura ainda maior que sofreriam caso abordassem questões políticas em suas postagens.

Além disso, Mahmud e Mariam publicaram os gráficos do Instagram Insights, uma ferramenta disponível para perfis comerciais e de influenciadores, que oferece acesso a dados de interações e visualizações de página, corroborando a percepção de que seus conteúdos não estavam sendo entregues. A queda no engajamento das contas impactou diretamente seus contratos comerciais, uma vez que, como aponta Sibilia (2008), é através da “expressão do eu” que os influenciadores constroem suas marcas.

Diante das restrições impostas pela plataforma, o casal adotou uma estratégia proativa para aumentar o engajamento com seu conteúdo sobre a Palestina e superar o *shadowban*. Eles incentivaram ativamente seus seguidores a repostarem suas publicações e a interagir com elas de forma intensiva, a fim de potencializar o desempenho de suas postagens. Esse caso evidencia a presença de racismo e preconceito étnico nas estruturas dos algoritmos do Instagram, que associam localidades específicas a estereótipos prejudiciais, comprometendo a representatividade on-line.

A violação do princípio da neutralidade do instagram

Como já mencionado, além das restrições associadas à geolocalização, o Instagram também impõe limitações ao uso de determinadas palavras que podem violar os termos de uso da plataforma. É de conhecimento comum entre os usuários que o algoritmo do Instagram opera a partir do reconhecimento de palavras-chave. Assim, quando um usuário utiliza termos considerados “sensíveis” ou “perigosos”, que possam ferir as diretrizes da comunidade, a plataforma tende a restringir a entrega daquele conteúdo.

Palavras como “abuso”, “violência” e “sexo” são exemplos de termos que o Instagram classifica como passíveis de restrição. Embora esse mecanismo tenha sido concebido para garantir uma convivência harmônica entre os usuários, o discurso de neutralidade que supostamente orienta o funcionamento da plataforma entra em contradição com a possibilidade de expressar perspectivas legítimas e compartilhar informações relevantes sobre temas políticos complexos.

Segundo os próprios Termos de Uso do Instagram:

O Instagram é um reflexo da nossa comunidade de culturas, idades e crenças diversificadas. Nós passamos muito tempo pensando sobre os diferentes pontos de vista para criar um ambiente aberto e seguro para todos. Criamos as Diretrizes da Comunidade para que você nos ajude a promover e a proteger essa comunidade incrível. [...] Quando os limites são ultrapassados, o resultado pode ser a exclusão de conteúdo, a desativação de contas ou outras restrições. (Instagram, n.d.)

De acordo com a análise de Issaaf Karhawi e Renata Sé (2021), os termos de uso do Instagram constroem um discurso que posiciona o usuário como parte ativa de um espaço de interação, colaboração e construção de comunidades. Esse discurso prioriza a preservação da qualidade do ambiente

digital em detrimento dos interesses individuais dos usuários. Entre as diretrizes destacam-se a necessidade de publicar conteúdos visualmente apropriados para um público diverso, promover interações autênticas e significativas, seguir a legislação vigente e respeitar os demais membros da comunidade.

O Instagram também recomenda evitar a glorificação da automutilação e ter cautela ao compartilhar eventos considerados sensíveis. Sobre esses “eventos interessantes”, os Termos de Uso afirmam:

Sabemos que muitas pessoas usam o Instagram para compartilhar eventos importantes e interessantes. Alguns desses temas podem envolver imagens explícitas. Muitas pessoas diferentes e com idades variadas usam o Instagram. Por isso, podemos remover vídeos de violência explícita e intensa para garantir que o Instagram continue sendo um local apropriado para todos. Compreendemos que, em alguns casos, as pessoas compartilham esse tipo de conteúdo para condenar, gerar conscientização ou educar. Se você compartilhar um conteúdo por esses motivos, escreva uma legenda avisando sobre a presença de imagens explícitas de violência. Não é permitido compartilhar imagens explícitas [...] para glorificar a violência (Instagram, n.d.)

Eventos como os de Sheikh Jarrah⁷ (2021) e o assassinato da jornalista Shireen Abu Akleh (2022), por exemplo, foram enquadrados nesse conceito de “eventos interessantes” e removidos tanto dos stories quanto dos feeds de influenciadores palestinos no Brasil. Alguns perfis chegaram a ser suspensos, impedidos de publicar novos conteúdos, e muitos sofreram com o chamado *shadowban*. Como relatou Mariam em entrevista ao jornal *Le Monde Diplomatique*:

Eles estão apagando meus stories por discurso de ódio, sendo que não estou fazendo isso. Tudo começou depois que passei a me posicionar sobre a Palestina. Acho que meus vídeos podem ter sido denunciados, talvez. Eles foram apagados, inclusive vídeos em que eu nem estava falando da Palestina, mas sobre reposições do jejum do Ramadã. Depois, na busca do Instagram, pessoas que não me seguem não conseguem me achar, a não ser que escrevam ‘*mariamchami_*’ na busca – antes, bastava escrever ‘*Mariam*’ e meu perfil era dos primeiros a aparecer. Meu conteúdo parou de ser entregue no feed de muitos seguidores, e eles relatam ter parado de me seguir sem querer. Também estou proibida de fazer lives. (Sé, 2021).

A censura tornou-se ainda mais evidente quando influenciadoras como Mariam, Hyatt e Carima se posicionaram sobre questões políticas envolvendo a Palestina, especialmente durante os episódios em Sheikh Jarrah. Essas restrições, justificadas pela alegada “neutralidade” da plataforma, revelam uma forma de silenciamento político.

Além das influenciadoras palestinas no Brasil, produtores de conteúdo nos Estados Unidos e na Inglaterra também denunciaram retaliações semelhantes ao tratarem de temas relacionados à Palestina (Karhawi & Sé, 2021, p. 12).

Diante dessas restrições, os influenciadores palestinos no Brasil recorreram a diversas estratégias para lidar com a censura. Uma delas foi incentivar seus seguidores a compartilhar e interagir com as postagens, como forma de aumentar o alcance orgânico do conteúdo. Outra estratégia foi o uso de

⁷ As investidas no bairro de Sheikh Jarrah, em Jerusalém Oriental, intensificaram-se em maio de 2021, quando famílias palestinas passaram a enfrentar ordens de despejo impostas por colonos israelenses, respaldadas por decisões judiciais do Estado de Israel. O caso tornou-se um símbolo da resistência palestina contra o processo de judaização de Jerusalém Oriental, ganhando ampla repercussão nas redes sociais e na mídia internacional.

palavras codificadas, com o intuito de burlar os filtros automáticos do Instagram e garantir que seus conteúdos chegassem ao público-alvo sem sofrer penalizações.

A substituição de letras por números e símbolos – como em “4bus0” (abuso), “v1ol3nci@” (violência) e “s3x0” (sexo) – tornou-se prática comum entre usuários que abordam temas sociais sensíveis. Palavras relacionadas à política, como “Palestina”, “Coreia do Norte”, “Cuba”, “comunismo”, “genocídio” e “extermínio”, também são frequentemente associadas à não entrega de conteúdo, o que leva os usuários a adotar a codificação como alternativa.

O uso de emojis é outra ferramenta recorrente para driblar os filtros da plataforma. Isso ocorre por dois motivos principais: o primeiro é técnico – os emojis são lidos pelo sistema como códigos UNICODE (por exemplo, a bandeira da Palestina é lida como PS [U+1F1F5 U+1F1F8]) e não como palavras diretamente associadas ao conteúdo; o segundo é comunicacional – os emojis integram a linguagem coloquial das redes sociais e são menos propensos à moderação automática, já que sua interpretação pode ser subjetiva.

Esse tipo de codificação é bastante explorado em outras plataformas, como o TikTok, no qual emojis como berinjela, pêssego ou taco mexicano são usados como metáforas visuais para conteúdos eróticos. No caso da Palestina, como apontaram Laura Cervi e Tom Divon (2023), usuários passaram a utilizar emojis como os de sangue e da bandeira palestina para se referir, indiretamente, à campanha *Palestine Lives Matter*, evitando assim bloqueios e sanções automáticas.

Haters e humor: violência e resistência nas redes sociais

Os ambientes digitais sujeitam seus usuários a sistemas não-humanos que, no caso dos influenciadores palestinos no Brasil, são capazes de restringir o alcance de suas produções no Instagram. Para além da agência do algoritmo, esses produtores de conteúdo também estão sujeitos a sanções e violências oriundas de outros usuários humanos da plataforma: os chamados *haters*.

Um ponto importante nas dinâmicas de publicação de conteúdos informativos sobre a Palestina nas redes sociais é o potencial de tais postagens atingirem um grande número de pessoas, ou, na linguagem das redes, viralizarem. Contudo, esse fenômeno expõe os produtores de conteúdo a ataques, críticas e discursos de ódio – os *hates* –, proferidos por usuários que frequentemente utilizam perfis anônimos ou falsos. Esses ataques, muitas vezes de cunho pessoal, não se limitam ao conteúdo publicado, mas se estendem à identidade dos influenciadores.

Uma simples postagem, considerada polêmica por apresentar uma visão divergente da narrativa dominante, é capaz de mobilizar um número significativo de pessoas que passam a discutir e a expor seus pontos de vista, muitas vezes por meio de discursos carregados de ódio. Em geral, tais interações são feitas por indivíduos com perfis falsos (*fakes*), recurso utilizado como forma de proteção para que o sujeito se sinta livre para expressar-se, inclusive com ameaças e ataques. Como observam Amaral e Coimbra (2015, p. 225), trata-se de um sentimento de “proteção física”, que confere uma falsa sensação de impunidade ao agressor.

Durante os eventos em Sheikh Jarrah, por exemplo, influenciadores palestinos no Brasil passaram a receber uma série de mensagens de ódio em função de seus posicionamentos. Segundo Hyatt, em seu *story* do Instagram, do dia 10 de maio de 2021:

Quando comecei a postar sobre a causa palestina no Instagram, eu não pensava muito sobre como as pessoas, com uma visão diferente da minha, poderiam vir e comentar meus posts – o que é super tranquilo. Mas logo no início percebi que era muito mais difícil porque eram mais ataques pessoais do que necessariamente críticas ou um debate onde existe respeito...

A violência discursiva é amplamente disseminada nas redes sociais. Os *haters* são conhecidos por adotarem discursos ofensivos e pejorativos com o intuito de atrair a atenção de suas audiências, promovendo o ódio em troca de curtidas, comentários e visibilidade. Para Byung-Chul Han (2017), existe, nas redes, um “vírus digital da violência”, sustentado pela possibilidade de anonimato e pela propagação de mensagens negativas. Essa violência da negatividade constitui uma dualidade entre vítima e agressor, amigo e inimigo, e se desloca do plano físico para o psicológico, interiorizando-se nos sujeitos como conflito psíquico. Como relatou Hyatt em sua comunicação pessoal no *story* do Instagram de 10 de maio de 2021:

Era difícil e eu não sabia lidar. Ficava muito triste, chorava e tinha vontade de bloquear as contas ou deletar os comentários. Aí, minha irmã mais velha conversou muito comigo e falou que tenho que abrir espaço pra isso. Nunca vou ir em uma página pró-Israel para xingar a pessoa, falar que ela tá colocando fake news... cada um fala sua verdade. E quando as pessoas forem se educar, vão ver o que está acontecendo de verdade. Só que não é porque vemos as pessoas através de uma tela que elas não têm sentimentos.

Como se observa nesse relato, a violência perpetrada pelos *haters* deixa marcas profundas, afetando o bem-estar emocional dos alvos. Diante desse cenário, uma das estratégias utilizadas para mitigar os efeitos da violência digital é o uso do humor como forma de resistência. Ao transformar palavras hostis em piadas, os sujeitos não apenas desarmam a violência simbólica, mas também demonstram resiliência diante da adversidade.

Nesse contexto, os *memes* emergem como um recurso central de enfrentamento e resposta. O termo foi inicialmente cunhado pelo biólogo Richard Dawkins em *O gene egoísta* (1976), em que descreve o *meme* como uma unidade replicadora de informação cultural, que se alastra por imitação, mutação e adaptação. Para o autor, os *memes* possuem um potencial de resistência crítica, funcionando como “instrumentos de rebelião contra os replicadores egoístas” (Dawkins, 1979, pp. 215–218).

Nos anos 2000, com a ascensão das redes sociais, os *memes* adquiriram novos contornos, tornando-se peças centrais da comunicação digital contemporânea. Eles passaram a ocupar um espaço relevante não apenas no entretenimento, mas também no jornalismo, na publicidade e, sobretudo, na política. Como observam Beiguelman (2021) e Chagas (2016), os *memes* são, hoje, formas visuais de comunicação efêmera, criadas para serem compartilhadas. Expressam, com ironia e sarcasmo, temas da atualidade e são muitas vezes estruturados como *image-macro*: imagens com textos curtos em letras garrafais.

Jacques Rancière (2021, pp. 56-57) define esse fenômeno como “frase-imagem”, um formato em que texto e imagem não se complementam, mas se fundem para criar um novo sentido. Dessa forma, os *memes* funcionam como uma espécie de noticiário visual alternativo, que circula amplamente pelas redes e produz ressignificações por meio do humor. No caso brasileiro, o uso de *memes* atingiu um nível sofisticado, com produções que comentam desde banalidades cotidianas até os reveses políticos mais complexos.

No cenário dos influenciadores palestinos no Brasil, o uso de *memes* representa uma ferramenta de enfrentamento simbólico diante da violência dos *haters*. Por meio do humor, essas figuras públicas não apenas expõem e ironizam os discursos de ódio, mas também ampliam o alcance das discussões políticas sobre a Palestina. O humor, nesse sentido, torna-se um instrumento de visibilidade e resistência. A capacidade de responder aos ataques com criatividade e inteligência não só neutraliza a toxicidade dos discursos hostis, como também fortalece uma cultura digital voltada à solidariedade e à informação crítica.

Conclusão: a denúncia como arma contra o algoritmo e os haters

O primeiro ponto que nos chama a atenção entre os influenciadores palestinos no Brasil é a repressão de seus conteúdos por agentes não humanos – como algoritmos, arquiteturas de dados e softwares –, os quais são fundamentais para a análise desse fenômeno. Isso porque a lógica de influência que fundamenta a atual economia digital pressupõe, justamente, que os usuários individuais se sintam livres e soberanos. A censura aos conteúdos palestinos, mesmo quando não envolvem imagens explícitas de violência ou discursos de ódio, ocorre extensivamente no Instagram. Observa-se, no entanto, que essa censura não tem sido suficiente para impedir a expansão dos perfis de influenciadores palestinos no Brasil. Pelo contrário: a partir da denúncia das sanções impostas pela plataforma, é possível observar aumentos substanciais no número de seguidores desses perfis.

A denúncia da supressão arbitrária de conteúdos no Instagram e das mensagens de ódio direcionadas aos palestinos constitui elemento fundamental para a articulação desses influenciadores na plataforma, uma vez que funciona como evidência das violações de direitos a que estão submetidos – seja nas redes sociais, seja na Palestina.

Na denúncia pública dos silenciamentos impostos pela plataforma às suas postagens, observamos, no caso de Mariam, o uso de uma performance de protesto. Ao aparecer com o véu e a boca tapada, ela mobiliza também o imaginário – tanto pessoal quanto algorítmico – que associa mulheres muçulmanas à opressão e ao silenciamento. Em sua legenda, Mariam escreve: “Se eu, que sou brasileira, morando no Brasil, um país democrático, estou sendo censurada e tentam me calar, imaginem o que não estão fazendo com o povo palestino” (Chami, 2021).

Em sentido semelhante, Carima Orra, brasileira com ascendência palestina, também denunciou os silenciamentos arbitrários que vinha sofrendo por parte do Instagram. Em uma de suas postagens, escreveu:

Talvez o engajamento caia mesmo. Talvez perca alguns contratos de publicidade. Talvez algumas agências me tirem do *mailing*. Mas o que é perder isso quando outras pessoas perdem pais, filhos, casa, dignidade e direitos humanos. Se não eu, quem vai denunciar o genocídio que ocorre todos os dias na Palestina? Se não você, quem vai falar sobre as crianças órfãs sem direito ao mínimo estabelecido pelos direitos humanos?

FALEM SOBRE A PALESTINA

COMPARTILHEM POSTS

DENUNCIEM A INJUSTIÇA (Orra, 2022).

No caso dos acontecimentos em Sheikh Jarrah, a denúncia da remoção de inúmeros *stories* e postagens – sobretudo no Brasil e nos Estados Unidos – levou o Instagram a emitir uma nota afirmando desconhecer os motivos para o desaparecimento do conteúdo. No discurso da plataforma, todos os usuários são trata-

dos de maneira igualitária. E é aqui que entra uma dimensão fundamental da plataformização do trabalho (Grohmann, 2020): ainda que trabalhem na e para a plataforma, os influenciadores não têm acesso a garantias. Não há canais de negociação direta com a empresa, e a exclusão de postagens é tratada apenas como uma violação da liberdade de expressão, e não como uma questão trabalhista — ainda que a fonte de renda de boa parte desses influenciadores dependa diretamente da promoção de publicidades em seus perfis.

A censura exercida pelo Instagram, como vimos, não necessariamente proíbe diretamente. Ela define, algoritmicamente, o que se pode ver e de que maneira. De suas regras de operação emergem parâmetros de interdição que consolidam aquilo que Beiguelman (2021, p. 53) define como uma nova forma de colonialidade, incorporada aos *datasets* e manifestada no plano do imaginário. No caso da Palestina, a censura aos conteúdos relacionados ao país serve como exemplo de que o apagamento colonial sofrido no território pela ocupação israelense se reproduz tanto na realidade local quanto nas dinâmicas vividas nas plataformas digitais. Isso pode ser observado, por exemplo, na denúncia da queda de engajamento feita por Mahmud ao abordar o assassinato da jornalista Shireen Abu Akleh.

A análise de Karhawi e Sé (2021) aponta que, na nota oficial do Instagram sobre os silenciamentos e a remoção de postagens, destaca-se a aparente incompreensão da própria plataforma quanto ao papel do algoritmo e da automatização na tomada dessas decisões. Conforme analisado por Mohlmann e Zalmanson (2020), no contexto da uberização, há uma completa transferência do gerenciamento, da organização e da avaliação do trabalho para os algoritmos, sem que os parâmetros utilizados sejam transparentes aos usuários.

A vinculação a esses parâmetros nebulosos, que determinam a exclusão e o banimento de conteúdos e perfis, está fundamentada no princípio da suposta neutralidade da plataforma. Contudo, é amplamente reconhecido que a tecnologia não é intrinsecamente neutra, e que as redes sociais não escapam à influência de valores e preconceitos embutidos na arquitetura de seus algoritmos. Conforme destacado por Silveira, Machado e Santos (2018), isso cria um ambiente poderoso para a expressão de causas internacionais, mas também impõe complexidades à sua atuação.

A censura, a vigilância nas redes sociais e os discursos de ódio direcionados aos palestinos transformam o Instagram em um espaço subjuntivo, onde as experiências passadas de expulsão e expropriação se entrelaçam com o presente da diáspora, por meio de contornos algorítmicos. Da mesma forma que a resistência contra os movimentos coloniais se manifesta no cotidiano da Palestina, ela também se expressa nas redes sociais, por meio da denúncia das arbitrariedades da própria plataforma. Assim, da mesma forma que as pedras arremessadas contra o muro que separa o território ocupado por Israel se tornaram símbolo de resistência física durante a Primeira Intifada, no ambiente digital, a luta contra a censura e os impedimentos impostos pelo Instagram constitui uma forma de resistência possível para a diáspora frente à dominação israelense.

Maria Alice Tallemberg Soares é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal Fluminense e membro do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM/UFF).

REFERÊNCIAS

- Amaral, A., & Coimbra, M. (2015). Expressões de ódio nos sites de redes sociais: o universo dos haters no caso #eunãomereçoserestuprada. *Contemporânea*, 13(2), 294–310.
- Beiguelman, G. (2021). *A estética da informação: arte, tecnologia e política*. Ubu.
- Ruiz, C. (2021). Algoritmização da vida: a nova governamentalização das condutas. *Revista Brasileira de Filosofia*, 19(314), 167–189. ISSN 1679-0316 (impresso). ISSN 2448-0304 (online).
- Cesarino, L. (2022). *Sobre os poderes digitais: crítica à razão cibernética*. Ubu.
- Chagas, V. (2018). A febre dos memes de política. *Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia*, 25(1), 1-26.
- Chami, M. (@mariamchami_). 2021. *Se eu, que sou brasileira, morando no Brasil, um país democrático*. Instagram, 18 de maio de 2021. https://www.instagram.com/p/CO_bZpjHb_D/?igsh=OGNjd-3JtcTkcyjdz
- Davis, R. (2011). *Palestinian village histories: geographies of the displaced*. Stanford University Press.
- Dawkins, R. (1979). *O gene egoísta*. Trad. Geraldo H. M. Florsheim. Itatiaia/EDUSP.
- Grohmann, R. (2020). Plataformização do trabalho: entre a dataficação, a financeirização e a racionalidade neoliberal. *Informe*, 22(1), 106–122. <https://informe.ensp.fiocruz.br/assets/anexos/f7a-335720964ca1ef9ead6eb4e8dfaf8.PDF>
- Han, B.-C. (2017). *Topologia da violência*. Vozes.
- Instagram. (n.d.). *Termos de uso*. Meta Platforms, Inc. https://help.instagram.com/581066165581870/?locale=pt_BR
- Karhawi, I., & Sé, L. (2021). Censura ou problema técnico? A opacidade algorítmica do Instagram e o caso de Sheikh Jarrah. *Anais do Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 44. <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2021/resumos/dt5-cd/issaaf-karhawi.pdf>
- Mohlmann, M., & Zalmanson, L. (2018). Hands on the wheel: navigating algorithmic management and Uber drivers' autonomy. *ICIS 2017: Transforming Society with Digital Innovation*, 38. <https://cris.tau.ac.il/en/publications/hands-on-the-wheel-navigating-algorithmic-management-and-uber-dri-3>
- Morin, E. (1989). *O método – Volume 4: As ideias*. Sulina.
- Morozov, E. (2018). *Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. Ubu.

- Orra, C. [@carimaorra]. (2022). *Talvez o engajamento caia mesmo. Talvez perca alguns contratos de publicidade*. Instagram, 11 de maio de 2022. https://www.instagram.com/p/CdbBPltOQKI/?igsh=dTlINzVlbDAyaG5u&img_index=1
- Rancière, J. (2021). *Les mots et les torts: dialogue avec Javier Bassas*. La Fabrique éditions. ISBN 978-2-35872-208-7.
- Sibilia, P. (2008). *O espetáculo do eu: a criação da personalidade na era da mídia digital*. Contraponto.
- Silva, A., & Mendes-Filho, L. (2023). Credibilidade do *travel influencer* no Instagram afetando a intenção do viajante na escolha de destinos. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 17, e2669. <https://doi.org/10.7784/rbtur.v17.2669>
- Silveira, S. A., de Souza, J. A., Machado, D. F., & Santos, C. O. (2018). Análise das plataformas de compartilhamento online e de suas práticas colaborativas. *Revista Eletrônica Internacional de Economia Política da Informação, da Comunicação e da Cultura*, 20(2), 7–23. <https://ufs.emnuvens.com.br/eptic/article/view/9610>
- Sé, L. (2021, 1 de junho). *Criadoras de conteúdo em defesa da Palestina reclamam de censura do Instagram*. Le Monde Diplomatique Brasil. [https://diplomatie.org.br/criadoras-de-conteudo-em-defesa-da-palestina-reclamam-de-censura-do-instagram/Le Monde Diplomatique+1Le Monde Diplomatique+1](https://diplomatie.org.br/criadoras-de-conteudo-em-defesa-da-palestina-reclamam-de-censura-do-instagram/Le%20Monde%20Diplomatique+1Le%20Monde%20Diplomatique+1)
- Van Dijck, J. (2020). *Plataformas da comunicação: entre a corporação e o comum*. Editora Unisinos.
- Van Dijck, J. (2013). *The culture of connectivity: a critical history of social media*. Oxford University Press.
- Zuboff, S. (2019). *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um fronteiro humano na nova fronteira do poder*. Intrínseca.

OS DILEMAS DO ALGORITMO: SILENCIAMENTOS E RESTRIÇÕES IMPOSTOS AOS PALESTINOS PELO INSTAGRAM NO BRASIL

Resumo: Este artigo analisa as formas de silenciamento enfrentadas por influenciadores digitais palestinos no Brasil no contexto do Instagram, com ênfase nos mecanismos algorítmicos e na violência simbólica promovida por outros usuários da plataforma. A partir do estudo de caso de influenciadores como Mariam, Mahmud e Hyatt, a pesquisa investiga como práticas como o *shadowban*, a restrição por geolocalização e a censura automatizada de palavras-chave impactam negativamente a visibilidade de conteúdos relacionados à Palestina. Destaca-se que a simples localização dos usuários em território palestino já é suficiente para gerar queda no alcance de postagens, contrariando a lógica habitual de engajamento de viagens internacionais. Além disso, o artigo evidencia como o uso de determinados termos ou expressões políticas pode resultar em remoção de conteúdo ou suspensão de perfis, revelando contradições no discurso de neutralidade da plataforma. Frente a essas restrições, os influenciadores adotam estratégias de resistência como o uso de palavras codificadas, emojis, denúncias públicas e a criação de memes – estes últimos como formas de humor político que confrontam tanto os algoritmos quanto o discurso de ódio disseminado por *haters*. A análise conclui que, diante da violência algorítmica e simbólica, a denúncia e a criatividade digital se tornam armas centrais na luta por visibilidade, reconhecimento e justiça nas redes sociais.

Palavras-chave: Palestina; influenciadores digitais; Instagram; algoritmo; shadowban.

THE DILEMMAS OF THE ALGORITHM: SILENCING AND RESTRICTIONS IMPOSED ON PALESTINIANS BY INSTAGRAM IN BRAZIL

Abstract: This article analyzes the silencing strategies faced by Palestinian digital influencers in Brazil on Instagram, focusing on algorithmic mechanisms and symbolic violence enacted by other users. Based on the case studies of influencers such as Mariam, Mahmud, and Hyatt, the research investigates how practices like shadowbanning, geolocation-based restriction, and automated keyword censorship negatively impact the visibility of content related to Palestine. It highlights how merely being located in Palestinian territory is enough to trigger a decrease in post reach, defying the usual engagement logic linked to international travel. Furthermore, the article reveals how the use of certain terms or political expressions can lead to content removal or account suspension, exposing contradictions in the platform's narrative of algorithmic neutrality. In response to these restrictions, influencers adopt resistance strategies such as using coded language, emojis, public denunciations, and memes – these latter functioning as political humor tools that challenge both the algorithms and the hate speech propagated by haters. The analysis concludes that, in the face of algorithmic and symbolic violence, digital denunciation and creativity become key tools in the struggle for visibility, recognition, and justice on social media.

Keywords: Palestine. Digital influencers. Instagram. Algorithm.. Shadowban.

LOS DILEMAS DEL ALGORITMO: SILENCIAMIENTOS Y RESTRICCIONES IM- PUESTAS A LOS PALESTINOS POR INSTAGRAM EN BRASIL

Resumen: Este artículo analiza las formas de silenciamiento que enfrentan los influenciadores digitales palestinos en Brasil en el contexto de Instagram, con énfasis en los mecanismos algorítmicos y la violencia simbólica promovida por otros usuarios de la plataforma. A partir del estudio de caso de influenciadores como Mariam, Mahmud y Hyatt, la investigación explora cómo prácticas como el shadowban, la restricción por geolocalización y la censura automatizada de palabras clave afectan negativamente la visibilidad de contenidos relacionados con Palestina. Se destaca que la simple ubicación de los usuarios en territorio palestino ya es suficiente para generar una disminución en el alcance de las publicaciones, lo que contradice la lógica habitual de participación en viajes internacionales. Además, el artículo evidencia cómo el uso de ciertos términos o expresiones políticas puede resultar en la eliminación de contenido o la suspensión de perfiles, revelando contradicciones en el discurso de neutralidad de la plataforma. Frente a estas restricciones, los influenciadores adoptan estrategias de resistencia como el uso de palabras codificadas, emojis, denuncias públicas y la creación de memes, estos últimos como formas de humor político que confrontan tanto los algoritmos como el discurso de odio difundido por los haters. El análisis concluye que, frente a la violencia algorítmica y simbólica, la denuncia y la creatividad digital se convierten en armas clave en la lucha por visibilidad, reconocimiento y justicia en las redes sociales.

Palabras clave: Palestina; influenciadores digitales; Instagram; algoritmo; shadowban.

SUBMETIDO: 01/07/2024

APROVADO: 25/04/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



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

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

CAIO FÁBIO SAMPAIO PORTO

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

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De que importa a comida? sobre as “raízes”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A comida fala? Que assunto você tem com ela?

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

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

Conto essa anedota para ilustrar o princípio que orienta meu entendimento desta categoria: a comida não é uma “tábula rasa” na qual se inscreve um significado unidirecional²⁵. Trata-se de um acatante com o qual é possível interagir de diversas maneiras. Não basta que a comida seja feita para falar “de” alguma coisa: é preciso considerar que assunto as demais pessoas têm com a comida. Em eventos como esse, a comida árabe não existe como transmissora direta de uma mensagem sobre a causa palestina. Sua presença nesse cenário produz efeitos outros, múltiplos; ela pode remeter à hospitalidade, ao pertencimento, à memória, à política, ao companheirismo²⁶. É um elemento multifacetado, capaz de despertar memórias afetivas e promover a convivência entre públicos diversos, desde diplomatas e acadêmicos até estudantes, crianças e familiares dos presentes. Em tais contextos, a comida pode ser tanto um marcador cultural, evocando a identidade e as raízes palestinas, como uma forma de acolhimento, facilitando a aproximação e a troca de experiências. Assim, ocorre uma experiência coletiva que, ao mesmo tempo, posiciona politicamente a identidade dos promotores do evento e dialoga com a convivialidade amistosa, hospitaleira do ato de compartilhar uma refeição com o Outro.

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

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

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

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

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

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

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

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

Comida e identidades(s)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O “peso” do gênero

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

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

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

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

C: e quais são essas coisas que pesam mais?

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

C: Mas assim, que tipo de restrições?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O “peso” da religião

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Onde é “lá”?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ser palestino na diáspora brasileira: a que palestina retornar?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Considerações finais

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

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

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

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

FINANCIAMENTO

Bolsista PROEX/CAPES.

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

REFERÊNCIAS

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

- palestina e as suas transformações* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco]. ATTENA. Repositório Digital da UFPE. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/22381>
- Herzfeld, M. (2005). *Cultural Intimacy: Social Poetics and the Real Life of States, Societies, and Institutions*. Routledge. <https://www.routledge.com/Cultural-Intimacy-Social-Poetics-and-the-Real-Life-of-States-Societies/Herzfeld/p/book/9781138125759>
- Herzfeld, M. (2016). Culinary Stereotypes: The Gustatory Politics of Gastro-Essentialism. In J. A. Klein & J. L. Watson (Eds.), *The Handbook of Food and Anthropology* (pp. 31–48). Bloomsbury Academic. ISBN: 978-1-350-00113-8
- Husseini de Araújo, S. (2019). Assembling halal meat and poultry production in Brazil: Agents, practices, power and sites. *Geoforum*, 100, 220–228. <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0016718519300223>.
- Juventude Sanaúd [@juventude_sanaud]. (2023, maio 6). *Culinária israelense? Quem leva casa leva cozinha* [Postagem]. <https://www.instagram.com/p/Cr6jaljgZwd/?igshid=MzRlODBiNWFlZA==>
- Latour, B. (2005). *Reagregando o Social*. Editora UFBA.
- Meneley, A. (2011). Blood, sweat and tears in a bottle of palestinian extra-virgin olive oil. *Food, Culture and Society*, 14(2), 275–292. Scopus. <https://doi.org/10.2752/175174411X12893984828872>
- Montanari, M. (2008). *Comida como cultura*. Editora Senac São Paulo.
- Munem, B. M., & Hamid, S. C. (2020). Diasporic Palestinian Communities in Brazil and Hierarchies of Belonging. *Revista Territórios e Fronteiras*, 13(2), 192–213. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/1050>. DOI: 10.22228/rt-f.v13i2.1050
- Nasser, C. D. (2024a). Discussing Food and Foodways: No Better Time Than the Present. *Jerusalem Quarterly*, 98, 6–11. <https://www.palestine-studies.org/sites/default/files/jq-articles/Discussing%20Food%20and%20Foodways%20-%20No%20Better%20Time%20Than%20the%20Present.pdf>
- Nasser, C. D. (2024b). Food and the Transmission of Culture: Linking Past, Present, and Future. *Jerusalem Quarterly*, 99, 6–13. <https://www.palestine-studies.org/sites/default/files/jq-articles/Food%20and%20the%20Transmission%20of%20Culture%20-%20Linking%20Past%2C%20Present%2C%20and%20Future.pdf>
- Nasser, C. D. (2024c). Palestinian Food: Commensality and Cultural Resistance. In C. D. Nasser, *Routledge Handbook on Palestine* (pp. 507–522). Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003031994-34/palestinian-food-christiane-dabdoub-nasser>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SUBMETIDO: 30/06/2023

APROVADO: 25/04/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



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

ARTIGO

Migrações no feminino: religião, gênero e trabalho

JAIME SANTOS JÚNIOR

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Departamento de Sociologia, Curitiba – Paraná, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-7809-6976>
jaimesjr@ufpr.br

MARILDA APARECIDA DE MENEZES

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Campinas – São Paulo, Brasil e Universidade Federal do ABC, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais, Santo André – São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-5815-975X>
menezesmarilda@gmail.com

CAMILA FERNANDA VANETI

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Departamento de Sociologia, Curitiba – Paraná, Brasil
<https://orcid.org/0009-0006-5254-6533>
camilavantropologia@gmail.com

Sobre conjugar migrações no feminino

No âmbito de uma pesquisa feita em 2015 com mulheres evangélicas pertencentes à Igreja Avivamento Bíblico, localizada na Vila Arandu, que faz fronteira com os municípios de São Caetano do Sul e São Paulo, cujo foco eram os processos de reconversão religiosa, deparamo-nos com relatos de mulheres que haviam migrado sozinhas do Nordeste para a região do ABC Paulista (Thibes, Menezes & Santos Junior, 2018). Na mesma ocasião, estávamos igualmente com outro projeto em campo que colhia trajetórias de famílias que haviam migrando do Nordeste para a mesma região entre as décadas de 1960 a 1980, no

movimento histórico que alterou a composição demográfica do Brasil¹. Sucede que para esses casos, em sua maioria, as mulheres acompanhavam os maridos seja no momento mesmo do primeiro deslocamento, geralmente após o casamento, seja após a instalação do companheiro em São Paulo, quando as condições para a sua ida eram melhores. O que nos motivou a rever aquelas entrevistas, feitas com mulheres evangélicas, era justamente o fato de que haviam migrado sozinhas. Queríamos olhar mais de perto as suas trajetórias no afã de encontrar variações na *coorte* que estávamos trabalhando de “migrantes nordestinos”.

A bem da verdade, o adjetivo “sozinhas” não encampa adequadamente a acepção que possa designar as histórias de vida das mulheres aqui em foco. É seguro operar com o entendimento de que essas migrações o mais das vezes ocorreram em meio a processos sociais mais complexos, que mobilizam redes sociais de parentes e aparentados, amigos e conhecidos, onde o tom inicial impresso no relato como “aventura” vai ficando pálido à medida que compomos essa tessitura, a literatura catalogou esse processo (Sayad, 1998; Menezes, 2002; Garcia Jr., 1989; Comerford, 2003; Guedes, 2013). Este pequeno ajuste não é meramente conceitual, abstrato, feito *ex ante*, mas incide nos relatos que analisaremos. Portanto, quando pusemos luz nesse aspecto reivindicando uma análise própria, estamos operando no liame que divide a trajetória de mulheres nordestinas que migraram sozinhas para São Paulo, mas que não foram feitas à revelia das redes sociais que costumam dar amparo a essas situações.

Há ainda um outro argumento para lançar e que, a nosso juízo, queremos sopesar. O significante “sozinha” decanta em um contexto rural que imprime significados diversos quando comparamos, por exemplo, ao contexto urbano do mesmo período. Sim, porque estamos falando de um cenário ainda marcado pela dominação patriarcal, pouco permeável a valores individualistas que sustentam reivindicações de projetos de vida do “eu”. Vale dizer, sem querer homogeneizar a diversidade das situações empíricas, que a estrutura de oportunidades disponíveis no contexto rural das cidades de origem dessas mulheres constrangia as formas modernas de individualização de trajetórias, que reclamam a vida como projeto (Velho, 2003). Isso posto, somos levados a crer que os relatos que colhemos assumem tonalidades distintas em razão do lugar de enunciação das falas. Isso ficará evidente com os exemplos.

Dona Rute², Dona Maria, Esther e Sara são todas nordestinas migrantes que residem na região do ABC Paulista. Os relatos colhidos constituem um esforço narrativo em torno de suas trajetórias, são memórias da infância, dos vínculos afetivos, das tentativas de manutenção da vida por meio do trabalho, da religião, até o momento de coleta dessas histórias. Todos empenhados numa perspectiva cronológica dos acontecimentos, em parte pela estrutura da narrativa proposta pela entrevista, ainda que saibamos que o encontro entre fato e sentido possa derivar da leitura *a posteriori* – e não vemos demérito nisso uma vez que memória é igualmente uma imagem de si (Ricoeur, 2014) –, tanto quanto um efeito ilusório, como sugere Bourdieu (2006), de condicionantes que atuam para além do voluntarismo da ação narrativa. O que nos interessa é recuperar os sentidos da experiência impressa no conteúdo do vivido, ecoando a inspiração em Bertaux (2005) e Rosenthal (2014).

Pesquisas voltadas para a análise de trajetórias e histórias de vida de um pequeno grupo de pessoas, ou mesmo de caso único, queremos crer, não exprimem apenas as experiências individuais, mas falam da história mais ampla na qual elas estão inseridas (French, 2013; Dosse, 2015). Relatos como os

1 Trata-se do projeto “Trabalho e família: memórias dos migrantes no Sertão Paraibano e no ABC Paulista”. Com financiamento CNPQ.

2 Os nomes doravante citados são fictícios.

dessas quatro mulheres não se entrelaçam apenas uns com os outros, compondo uma mesma *coorte*, mas revelam também intersecções mais profundas entre gerações, gênero e diferentes domínios do social que as aproximam de histórias de outras mulheres, como nos relatos de violências que trataremos mais à frente. A memória, além de ser um componente de identidade social (Pollak, 1992), tem constantemente sua versão individual tensionada pelos constrangimentos da memória coletiva (Halbwachs, 1990). Isso faz com que os relatos aqui narrados também falem de histórias subterrâneas, de pessoas comuns, que viveram os dramas da vida cingidas pela posição que ocupavam na família, nos espaços públicos ou no trabalho, para citar alguns exemplos. Será o domínio da religião, com os seus rituais e liturgias, um lugar de escuta e acolhimento capaz de fornecer subsídios para modos de afirmação dessas mulheres? Ao fim, talvez seja essa a questão que nos intrigue. Antes, porém, vejamos alguns marcadores biográficos das nossas interlocutoras para, na sequência, apresentarmos os relatos.

No universo dos casos aqui analisados, temos mulheres com idades variadas, oriundas do Nordeste, que migraram em momentos distintos em seus ciclos de vida. D. Rute foi a primeira a migrar. Ela nasceu no ano de 1957 e migrou aos 18 anos, em 1975. D. Maria, a mais velha entre as quatro, nasceu em 1953 e migrou quando tinha 28 anos, no ano de 1982. Esther, a mais nova dentre elas, nasceu em 1982 e migrou com 18 anos, em 2001. Sara, por sua vez, nasceu em 1972 e migrou com 27 anos, no ano de 2002.

Quadro 1: disposição das entrevistadas por ordem de migração.

Nome	Nascimento	Estado civil	Filhos	Estado de origem	Ano de migração	Ano de conversão
Dona Rute	1957	Casada	Um filho e uma filha	Paraíba	1975 (com 18 anos)	2010 (com 52 anos)
Dona Maria	1953	Casada	Uma filha	Rio Grande do Norte	1982 (com 28 anos)	1990 (com 37 anos)
Esther	1982	Solteira	Não possui filhos	Rio Grande do Norte	2001 (com 18 anos)	2002 (com 20 anos)
Sara	1972	Casada	Dois filhos e duas filhas	Bahia	2002 (com 27 anos)	2009 (com 37 anos)

Fonte: Elaboração própria.

A partir da interpretação dos conteúdos dessas entrevistas, tomaremos como eixos de intersecção em suas trajetórias: i) o fato de terem migrado sozinhas do Nordeste para São Paulo; ii) as histórias de violência; e iii) a conversão religiosa. Nada impede que possamos estabelecer outras conexões para flagrar variações em torno da relação com a família, ou suas concepções de vida, que se fazem também perceptíveis mesmo considerando a diversidade entre elas. Nesse sentido, é válido destacar que as “densidades narrativas” (Barros,

1997), como a cronologia dos eventos e quais personagens possuem maior destaque em suas trajetórias, passam com maior notoriedade o ambiente privado, da casa, em oposição ao ambiente público.

Tal constatação não é inédita e está atrelada à influência de gênero na representação do que Piscitelli (1993) chamou de “memória sexuada”. Em nosso caso, havíamos nos deparado com o mesmo aspecto em um estudo com famílias de migrantes nordestinos na cidade de São Paulo (Thibes, Menezes & Santos Junior, 2018). As assimetrias narrativas oriundas das experiências da migração, através das memórias, mesmo que focadas no objetivo comum de manutenção da estrutura familiar, quando verbalizadas pelos homens diziam respeito ao espaço público de sua vida, como o trabalho, por exemplo, ao passo que quando narradas pelas mulheres versavam sobre o espaço privado, o cuidado com os familiares e com a casa.

Entretanto, há uma contrapartida, pois as mulheres dessa pesquisa, em sua maioria, não trabalhavam e exerciam o trabalho doméstico não remunerado, diferente das histórias agora trazidas à tona neste texto. Nelas, a despeito de prevalecer o destaque à vida privada, veremos como nos relatos de D. Rute, D. Maria, Esther e Sara é notável como o trabalho não é visto como um fim, mas como um meio para a manutenção da subsistência e realização de sonhos/desejos que se reverbera, inclusive, na vida “bem-sucedida” dos filhos, no caso daquelas que são mães. Ainda assim, o trabalho é visto como sinônimo de “liberdade” e “autonomia”, da possibilidade de independência com relação aos pais e maridos, ou familiares e amigos que, em algum momento de dificuldade, emergiram como rede de apoio, principalmente na ocasião de suas migrações.

Ainda sobre a Igreja Avivamento Bíblico, na ocasião da pesquisa, o contato com essas mulheres se deu por intermédio do pastor responsável pela igreja, também migrante nordestino, que motivou as pesquisadoras a participar do grupo de oração ali existente. A presença nos cultos, grupos de oração e conversas informais contribuiu para cultivar relações de confiança com as mulheres, possibilitando entrevistá-las. As entrevistas ocorreram tanto no espaço da igreja quanto nas residências. Mesmo sendo individuais, estavam presentes outras mulheres que queriam participar da pesquisa (Pinezi & Menezes, 2018). Vamos às histórias.

Dona Rute

Apesar de não ser a mais velha dentre as quatro, Dona Rute foi a primeira a migrar para São Paulo. A sequência estabelecida para a narração de suas histórias seguirá, portanto, a ordem cronológica de migração dessas mulheres.

Nascida no ano de 1957, Dona Rute, de todas as mulheres entrevistadas, é a única que possuía, em sua cidade natal, um emprego fora das dinâmicas rurais ou do cuidado doméstico e que a conferia considerável status social – elemento que lastima não ter alcançado em nenhum de seus trabalhos posteriores a sua migração. Ela era professora de alfabetização em uma escola rural.

Nossa! E ali eu era a pessoa, sabe? Eles tinham uma mania de fazer a gente de Deus, ali pra eles. Porque eles eram, naquele sítio, não tinham nada, no meio do nada ali, entendeu? E aí você chegava para, tipo, como uma luz pra eles. E muita gente aprendeu a escrever o nome ali comigo (Dona Rute, 57 anos).

A oportunidade da partida surgiu com o convite de uma amiga que estava indo para a cidade morar com sua mãe. Ela deixou a Paraíba no ano de 1975, à época com 18 anos, para morar na capital paulista. En-

tretanto, o processo de adaptação foi difícil e doloroso, o que fez com que ela imediatamente se arrependesse da mudança, um arrependimento que permaneceu até a realização da entrevista. Algo que manteve escondido, sem nunca revelar essa impressão aos familiares, pois havia partido da Paraíba contra a vontade do pai.

Eu nunca esqueci o que meu pai falou, assim: “Você vai, minha filha, contra a minha vontade, mas eu só quero te pedir uma coisa, se um dia você se arrepender nesse tal de São Paulo, não culpa o seu pai. Não culpa!” Falei: “Ta bom, pai. O senhor pode ter certeza que eu nunca vou culpar o senhor por isso. Porque eu estou indo de livre e espontânea vontade”. E aí vim com a cara e a coragem, sem conhecer nada e nem ninguém. Sem parente e sem aderente (Dona Rute, 57 anos).

Assim que se instala na cidade passa a trabalhar em uma fábrica, mas entra em desentendimento com a mãe de sua amiga e acaba se mudando para a casa de uma tia, trocando de emprego. Aí residindo, entra em conflito com o marido da tia e retorna ao primeiro emprego na fábrica, quando passa a morar com a amiga com quem migrou para São Paulo. Como ela nos conta: “Não faltava emprego pra mim. Não faltava. Graça a Deus! E louvo a Deus por isso, porque eu via tanta gente aqui com mais tempo e só vivia desempregado e eu não” (Dona Rute, 57 anos).

É por intermédio dessa mesma amiga que Dona Rute conhece o homem com quem viria a se casar. Alguém que, no seu relato, é apresentado como sendo uma pessoa violenta física e sexualmente, que não merece nem alcunha de “ex-marido”, ou “primeiro marido”, mas sim de “pai dos meus filhos”. Engravidou de seu filho mais velho a partir de uma violência sexual e acaba sendo pressionada por seu pai a se casar em virtude da gravidez. Poucos anos depois, engravidou da filha mais nova. Assim ela nos conta:

Do nada, assim, quando eu menos esperei, estava grávida da menina. Meu filho tinha três anos quando eu engravidei da menina. Nossa, vida! Aquilo foi pra mim, sabe? Porque eu não queria mais engravidar e eu engravidei, e aí fazer o que? Tive de suportar aquela gravidez e tem que criar, né? Quando eu tive a menina, dali um...[tempo], minha filha tinha dois anos, um ou dois anos, e separei, não aguentei (Dona Rute, 57 anos).

O término dessa relação só acontece após nove anos quando, numa madrugada, o pai de seus filhos tenta mais uma vez abusar sexualmente de Dona Rute, que resiste. No dia seguinte, foi a uma delegacia e o denunciou, processo que, por fim, obrigou-o judicialmente a sair de casa e a pagar pensão alimentícia para os seus dois filhos.

A pensão não dava nada, entendeu? Não dava para nada, mas como eu tinha o meu [trabalho], graças a Deus nunca faltou, nunca passei necessidade, nem eu nem os meus filhos. Nunca pedi nada pra ninguém. Nunca, nunca, nunca (Dona Rute, 57 anos).

Após alguns anos solteira conhece o atual marido, que à época da entrevista já estava com dez anos de casada, e que é por ela descrito inicialmente como uma “cruz” que precisa carregar em virtude de seu vício em jogos e bebidas. Essa situação familiar os levou à bancarrota financeira e coincide com o momento da sua conversão religiosa. Vejamos como elas nos conta:

E aí ele falou assim: “Vamos em um bingo?” e eu falei: “O que é isso, bingo?”. Nossa, aquilo eu gostei. Lugar muito bom, muito divertido. Nossa, perdemos dinheiro até umas horas, né? muito bom aquilo lá. Dali, minha filha, comecei a me enfiar no jogo mais ele ... Eu tava vendo a hora de perder tudo, tudo. Ele dava o dinheiro pra mim e ia trabalhar de dia e eu aí nessa época já não estava mais trabalhando não, estava só fazendo bico, trabalhando registrada mais não. Mas todo dinheiro era só para jogo, todo dinheiro era para jogo, tanto meu quanto dele (Dona Rute, 57 anos).

Assim sendo, Dona Rute é a primeira dentre as mulheres a migrar e a última a se converter ao protestantismo pentecostal, tendo se convertido aos 52 anos, em 2010. Nessa ocasião, outras dificuldades concorriam em sua vida além de seus vícios em parceria com o marido, sucede que seu filho era dependente químico e um irmão estava doente. É quando nos diz que: “Era um desespero, filha, um desespero tão grande que eu chorava dia e noite, eu via a hora de eu entrar em depressão profunda, entendeu? Mas quando Deus quer trabalhar na vida da gente, filha, é muito lindo” (Dona Rute, 57 anos).

Assim como nos outros casos, o processo de conversão à religião está conectado à Igreja Avivamento Bíblico, espaço de congregação de todas elas e local de encontro com as pesquisadoras³. Inicialmente, como nos conta, ela diz ter sido atraída para outra igreja, onde passou por um processo de “convencimento” e não de “conversão”, a denotar a atuação das redes na socialização necessária para a conversão e menos a autonomia vinculada a um processo reflexivo de decisão individual. É nessa igreja que recebe o que diz ser um “chamado de Deus” – mesmo tendo tido dificuldade em se estabelecer dentro dessa comunidade, principalmente por uma contrariedade com as mulheres da congregação.

Quando eu cheguei na igreja, nossa, o povo, nossa... Eu achava que o povo tava tudo me olhando. Mas eu vim decidida, entendeu? Agora nem tanto, né? Tô falando no comecinho que eu me converti, certo? Agora não, porque neguinho já sabe que eu sou de Deus. Que antigamente achava que não (Dona Rute, 57 anos).

A brecha anunciada com a última frase deixa entrever o caráter performático demandado pelo processo de conversão, que precisa demonstrar signos visíveis de elementos compartilhados, comportamentos esperados, cuja legitimação não está somente aos olhos de Deus, mas igualmente aos olhos dos “irmãos”. É uma dimensão que nos aproxima de achados tais como os de Almeida (2004) ao arguir sobre o trânsito religioso entre igrejas entendidas como “evangélicas”.

Os efeitos da conversão de Dona Rute não tardam a aparecer no relato ao embeber a vida com novos significados. Ela se considera uma mulher feliz por conhecer a Deus e poder louvá-lo, entretanto, suas maiores realizações aparecem quando nos conta sobre a vida dos filhos, já casados e detentores de casa própria; uma conquista que ela não alcançou, embora não surja na narrativa como lástima pela sobreposição com o que pôde proporcionar aos filhos.

Não nos apressemos para considerar como consequência direta da conversão essa atribuição de significado ao que poderíamos chamar genericamente de bens materiais. Algo que nos parece mais próximo ao imaginário social desse contexto e, portanto, ao modo como, nele, precificam-se coisas e pessoas. O trânsito entre quadros sociais com referenciais normativos distintos, sob o efeito da presen-

³ O tema da conversão religiosa dessas mulheres foi analisado em maiores detalhes em Pinezi e Menezes (2018).

ça da impessoalidade das leis que regulam o contrato de trabalho, da abstração dos valores monetários, de códigos de conduta distantes da pessoalidade conhecida, para citar os exemplos mais palpitantes, decantam lentamente na percepção dessas populações em deslocamento para o contexto urbano. Algo já documentado em outras pesquisas (Taussig, 1980; Durham, 1978). Quando entendidas à luz do contexto em que foram acionadas, tais categorias passam a expressar um modo particular de significar o que a abstração monetária não revela como sinal de sucesso e/ou autonomia. Vale dizer, são “coisas próprias” que justificam sacrifícios. Algo que certamente algumas religiões saberão manusear discursivamente melhor que outras (Mesquita, 2007).

Dona Maria

Dona Maria é a mais velha das quatro mulheres. Nascida no ano de 1953, passou a maior parte da sua infância e juventude no interior do Rio Grande do Norte. Foi nesse contexto rural que, em sua adolescência, teve o seu primeiro contato com religiões evangélicas. Como ela nos conta, ouvia as músicas “dos crentes” que vinham de uma casa próxima e confessa sempre ter gostado delas, mesmo que achasse engraçado o estilo de vida que eles levavam naquela época. Em 1982, aos 28 anos, migra para São Paulo em virtude da oportunidade de trabalhar em “casa de família”. A adaptação inicial foi para ela extremamente difícil, o que a fez – assim como Dona Rute – ter se arrependido profundamente da mudança para a cidade grande. Em suas palavras: “Aí depois me arrependi, mas voltar também eu não volto. [...] As coisas aqui eram difíceis, né? A gente acostumado de um jeito lá [...] Ah, foi difícil... Muita coisa que eu não gostei, que eu não gostava. Convivência das pessoas, né?” (Dona Maria, 62 anos).

Após dois anos de chegada na nova cidade conhece o atual marido. Dona Maria é a única, entre as três mulheres cujo estado civil é “casada”, que passou por uma cerimônia civil e religiosa que oficializasse o seu casamento antes de morar junto com seu companheiro. Após o casamento, seguiu trabalhando em “casa de família”, realidade que mudou pouco antes da realização da entrevista quando nos disse estar trabalhando em casa, como costureira.

É ela também a que mais acentua a sua história com a religião em seu relato, mesmo sendo a única que não considera integrar ativamente a igreja no que tange ao estilo de vida e de congregação. Questões tais como o casamento, a relação com a filha ou mesmo com o trabalho acabam sendo embebidas pela narrativa religiosa, por ela centralizada. O seu relato segue um fio condutor que se inicia com o envolvimento com religiões de matriz africana, espaço percebido por ela com sendo “centros espíritas”, na acepção nativa, até o encontro com Deus, o evangelho e a Igreja Avivamento Bíblico.

Mais detalhadamente, a trajetória religiosa se inicia após o casamento e para isso é decisiva a presença, em frente à sua antiga casa, de uma pessoa que fazia “trabalhos” característicos de religiões de matriz africana. Enquanto morava nessa casa, Dona Maria perdeu um filho no nono mês de gestação, episódio que a marcou profundamente e a fez frequentar terreiros de religiões de matriz africana. Alguns anos depois teve a sua única filha, que a acompanhava no que podemos considerar que sejam “giras⁴”, pela descrição que ela nos

⁴ Presente no Candomblé e na Umbanda, as “giras” designam manifestações ritualísticas de entidades nos terreiros, com danças em círculos.

apresenta desses eventos. Nessa época, a menina passou a dar muito trabalho, era muito “perturbada”, o que reflete na vida familiar e nos relatos; isso aparece como sendo “uma constante falta de paz”.

Eu colocava as balas pra São Damião, e ela mexia nas balas. Então quando eu vi, ela pegou as balas e jogou lá para baixo das camas. Eu estava lavando roupa. Ela chegou, assim: “Eu vou te morder, eu vou te morder”. E me mordeu nos braços. E eu não tinha força, acredita? [...] Foi triste. Só Deus sabe o que foi que eu passei. Só Jesus, né? Aí graças a Deus, Ele me deu a vitória (Dona Maria, 62 anos).

Ainda assim, Dona Maria insistiu em sua fé mesmo não obtendo nenhum sucesso por não se identificar o suficiente com a religião que frequentava, os tais “centros espíritas”, episódios que são narrados como efeito da “proteção divina” no discurso *a posteriori*. Em 1990, aos 37 anos, após essa desilusão religiosa, diz ter encontrado “Jesus” junto a seu marido, por intermédio de uma cunhada que frequentava a Igreja Avivamento Bíblico. Vejamos:

Aí minha cunhada disse: “vocês não vão mais na macumba, né? [...] Você não vai mais, venha fazer campanha na sexta-feira, na tarde da benção”. [...] Aí nós viemos, foi na sexta-feira, foi dia dois, quando foi no dia quatro, na sexta-feira, nós viemos e eu comecei a frequentar a tarde da benção. Aí firmei meu pé (Dona Maria, 62 anos).

Ser filha de Deus para Dona Maria representa, acima de tudo, paz. A convivência com o marido, que nunca foi conflituosa, melhorou, e ela nunca mais sentiu a inquietação que a sufocava no passado. Atualmente mora em casa própria, o que ela diz representar sua maior conquista. Entretanto, há ainda uma grande tristeza: a filha frequentou a igreja até os 14 anos quando decidiu sair da congregação.

Ela vinha quando ela era pequena. Se batizou. Quando foi na entrada dos quatorze anos ela começou a dar trabalho. Começou as companhias, né? Até os dezoito anos nas más companhias, nas amizades... (Dona Maria, 62 anos).

A ideia de uma religião de conversão⁵, que parece ser o caso analisado aqui, expõe os dispositivos associados a esse processo que incide oportunamente na fase em que, no ciclo de vida, abre-se para socializações outras além dos vínculos familiares mais próximos. Onde, na acepção nativa, a acusação da influência das “amizades”. Mas aqui, quando estamos supondo que incide distinta reflexividade frente aos pertencimentos religiosos, o laço anterior de vinculação religiosa se dissolve. Voltaremos a esse ponto na conclusão para arguir, tomando os casos das mães, em sentido contrário, sobre a possibilidade de interpretarmos esses aspectos como sendo resultado de um processo de conversão que se daria talvez mais como expressão de autonomia que individualização. Próximo ao que encontrou Garcia (2019) ao problematizar a noção de “liberdade” entre membros da Missão Eucarística Clamor dos Pobres, ligada à Igreja Católica. Uma fagulha disso transparece quando ela nos diz, em relação as expectativas sobre a vida das filhas e netas:

⁵ Religião de conversão, de caráter universal, designa a abertura para a conversão de todas as pessoas. Difere-se das que reclamam a preservação de patrimônio étnico-cultural (Cf. Pierucci, 2006).

O que a senhora espera de Deus?
Ah, tudo de bom, né?
O que é tudo de bom?
Saúde, a libertação da minha família, eu ver a minha filha na igreja, liberta totalmente, né? (Dona Maria, 62 anos).

Pedimos ao leitor que retenha o sintagma “libertação”. Voltaremos a ele na conclusão.

Esther

Esther é a mais nova do grupo de entrevistadas, tem 33 anos e é do Rio Grande do Norte. Das quatro mulheres, é a única que possui ensino superior completo, não é casada e não tem filhos, o que imprime ao relato um tom diferente dos outros, que altera a órbita das preocupações e destaques. Desde logo, o trabalho ocupa, na primeira parte da narrativa, um lugar central. Ela nos conta do desejo de trabalhar: “Eu sempre tive isso na minha mente, um dia que eu tiver oportunidade... Na minha infância, eu era doida para chegar aos meus quinze anos, porque eu via todo mundo trabalhando e eu sempre tive aquela vontade” (Esther, 33 anos).

Isso sugere o peso relativo dos estudos em um contexto em que a ordem dos constrangimentos pronuncia a urgência do trabalho como recurso para garantir a subsistência. Mas tal elemento é distribuído desigualmente em razão do gênero. Sim, porque nesse contexto compete aos filhos homens as atividades de trabalho, o mais das vezes no cuidado da roça, sendo este também um marcador etário, necessário para a passagem para a vida adulta, como mostram outros estudos já clássicos sobre o tema (Durham, 1978; Heredia, 1979). O elemento do “desejo”, como fonte de agência reivindicada pela interlocutora, encadeia outros acontecimentos, como a vontade de se mudar para uma cidade maior. Por essa razão, mudou-se para Natal na adolescência para trabalhar em “casa de família”. No período que morou na cidade é quando surge o convite de uma prima para se mudar para a capital paulista, uma proposta que contava com as passagens pagas. Contra a vontade da patroa, ela migra para São Paulo aos 18 anos, em 2001, logo após finalizar o segundo grau.

Ela foi pra lá e eu falei: “se você mandar o dinheiro pra passagem, eu vou [para São Paulo]”. Aí chegou o final do ano e eu falei para a mulher que ia embora e ela falava: “você não tem coragem.” E eu falava: “se ela mandar o dinheiro eu vou!” [...] Como eu não sabia, era inocente de muitas coisas, ela mandou o dinheiro, comprei passagem e vim”. (Esther, 33 anos).

Pouco depois de chegar na cidade, passa por algumas experiências de trabalho até que se estabelece em um emprego, permanecendo por anos. É o momento em que conhece a pessoa que viria a namorar e cuja família era evangélica, foi por meio deles que Esther passou a fazer parte da congregação. Veja como ela nos diz:

Eu conheci esse pessoal. Fui atrás de um rapaz que eu conheci que a família era evangélica, aí eu me converti. [...] Eles começaram a me levar para igreja, me convidava, eu mesmo em um relacionamento com ele que durou cinco anos. Aí eles foram me conhecendo e eles foram me levando (Esther, 33 anos).

O processo de aproximação com a referida igreja avança logo após a sua chegada, ainda em 2002, e trará consequências sobre o relacionamento com o namorado a ponto de ser arrolado como uma das causas do seu fim. O batismo ocorreu após o término da relação, em 2007, quando ela tinha 25 anos. Eis que emerge, na narrativa, o tema da sexualidade, que passa a ocupar lugar de relevo na interpretação das dinâmicas da vida. Ocorre que por manter uma vida sexual ativa com o então namorado, Esther diz sentir-se muito “culpada” não tendo coragem para fazer o batismo. Ela nos conta que sempre soube que era errado ter relações sexuais antes do casamento e teve mais certeza disso quando ingressou na igreja. Ela afirma que:

A partir daí, como eu não tinha o entendimento, que eu não estava de acordo com o que a igreja [dizia], eu acabei não me batizando. Porque eu vivia em pecado. Então eu não me batizei. Em pecado porque eu praticava aquilo que não estava de acordo com a bíblia. Então eu fui me convertendo. Eu tinha relações sexuais (Esther, 33 anos).

Mas atenção, não é que o tema não estivesse presente em outros momentos da sua vida. Visto em outra perspectiva, como categoria construída, o tema “sexo” funciona como uma sorte de ativo, que será mobilizado nesse contexto por homens e mulheres, claro, com os melindres associados ao seu emprego em determinadas situações. Como ela nos conta, “todo mundo falava sobre sexo, lá mesmo na minha infância eu queria saber, porque todo mundo fazia. Que diferença daria em nós seres humanos? Então eu fui pela curiosidade e é tanto que fiz” (Esther, 33 anos).

Mobilizado como “curiosidade”, que incita o desejo de conhecê-lo justificando a prática, como se alega, logo ganhará nova roupagem, agora como “vergonha”, para motivar o fim do relacionamento. Em ambos os casos, como sugere Fonseca (2000), sente-se o perigo da sua exposição pública, sobretudo por meio da fofoca, que legitima e deslegitima a depender da ocasião e de quem o mobiliza, se homem ou mulher. Tanto é que após descobrir a traição do namorado, com a exposição pública da fofoca, decide terminar o relacionamento, abandonar a vida “em pecado” e se converter em definitivo. Enquanto “curiosidade”, mostra o lado ativo da vontade, que não se resume a uma suposta sujeição à vontade do homem, como propõe Fonseca (1991).

A nova vida é imbuída de significados de melhoria da autoestima, expresso na vocação pelo cuidado com outras pessoas. No momento em que a entrevistamos ela trabalhava em um *call center* para, segundo nos conta, “ter mais tempo disponível” e dedicar-se ao cuidado de uma prima que teve um Acidente Vascular Cerebral (AVC). Parece-nos seguro afirmar que a religião, enquanto uma nova comunidade de integração, reorienta práticas e expectativas em, como ela nos diz, nova “base”. Onde o sonho em formar uma família fora da “inocência” daqueles que não conhecem a “palavra de Deus”. Quando nos diz que,

Hoje eu almejo um futuro de conquistas, uma base, uma estrutura para formar uma família, uma família cristã. [...] Porque esse é o meu desejo. Pretendo ter uma família sim, mas hoje eu não quero pra mim, tendo o conhecimento que eu tenho da palavra, não quero ter uma base do que eu tive. Eu não quero. Eu quero uma base cristã (Esther, 33 anos).

Por fim, vejamos o nosso último caso.

Sara

Sara é a última a migrar para São Paulo. Nascida na Bahia em 1972, ela nos conta que viveu um relacionamento abusivo que começou quando ainda era adolescente, aos 14 anos, e migrou para São Paulo para fugir do ex-marido que não aceitava o fim do relacionamento. Ela nos diz que teve o primeiro filho quando tinha 17 anos, e os outros dois foram também fruto desse relacionamento abusivo, ainda antes dos 21 anos. Na entrevista ela nos conta que o primeiro marido era dependente químico, traficante de drogas e que por isso a agredia fisicamente, além de não a deixar estudar ou trabalhar em virtude de ciúme possessivo.

Então, eu me casei muito nova, eu comecei a namorar com meu primeiro marido com quatorze anos, casei aos dezesseis, tive meu primeiro filho com dezessete anos. [...] Com vinte anos já tinha meus três filhos. O melhor do casamento foi os meus três filhos, que é tudo pra mim. O meu primeiro casamento foi muito perturbado, muito (Sara, 43 anos).

É com o fim desse relacionamento, que durou 12 anos, que Sara irá migrar por temor e os filhos passaram a morar com a sua mãe. Aos 27 anos, em 2002, Sara parte para São Paulo e é acolhida, em virtude do drama vivido com o ex-marido, na casa da mãe de uma amiga que morava na cidade.

Mas a vida na nova residência durou pouco, segundo ela, por conta de problemas relacionados ao fato de morar “de favor”, a propósito, esse aspecto foi recorrente nos demais relatos impondo todo tipo de conflitos e constrangimento para as trajetórias das mulheres aqui em tela. Certamente que a narrativa não recompõe o drama vivido, deixando escapar as agruras do que não se transmuta em palavras facilmente, mas que fora sentido por ela. Por exemplo, quando nos conta que dormiu três dias na rodoviária até ser acolhida pela ex-amante do pai.

Eu entrei que nem a cara eu levantava, nem meu rosto eu levantava, não conseguia olhar na cara dela, eu ficava assim o tempo todo, não conseguia encarar ela, porque ela tava me acolhendo quando eu estava precisando, mas minha mãe estava doente por causa dela, todo sofrimento (Sara, 43 anos).

Nessa nova condição, Sara começou a trabalhar em “casa de família” alegando que teria a possibilidade de dormir em seu trabalho e, portanto, não incomodaria mais ninguém. O trabalho, entretanto, consumia todo o seu tempo, pois só tinha uma folga a cada 15 dias. Nessa condição, ela resolve sair do trabalho e passa a morar com uma amiga solteira que, não tarda, logo se casa. Mais uma vez urge a necessidade de arranjar as condições para prover a própria vida sem precisar incomodar as pessoas próximas. Nessa época, para conciliar trabalho e moradia, Sara resolve dormir, em dias alternados, na casa de uma pessoa conhecida, geralmente amigos dispostos a ceder um espaço para que ela tomasse banho e pernoitasse.

Como você mora com um casal e dois cômodos, recém-casados? Eu falei: “Meu deus!” [...] Eu vivia com a bolsa, toalha, sabonete, pasta, aí todo mundo que conhecia, tipo, eu conhecia você e falava: “você deixa tomar banho na sua casa? Só banho, não quero comida, não quero nada, só

quero tomar um banho”. Eu nem dormia, aí as vezes a pessoa de tanto insistir me deixava dormir, só que assim, dormir no lugar que tem, não tem muito que escolher não (Sara, 43 anos).

É nesse período que, por intermédio de uma amiga com quem havia morado, conhece Fernando, seu atual marido, com quem passa a dividir um teto ainda no esforço para angariar fundos e tentar trazer os filhos para a cidade. O novo companheiro insistia para que ela trouxesse ao menos a filha mais nova, mas Sara relata que não tinha certeza se ele era uma pessoa em quem poderia confiar. Inquieto, ele decide ir à Bahia e faz uma visita à família de Sara para conhecê-los e promete trazer a filha mais nova dela, o que de fato ocorre, e a filha então se muda para a capital paulista. Sara então engravida de sua filha, a única que tem com o Fernando.

No relato, a ampliação da família, a precariedade das condições de vida e a dependência do companheiro pesam em sua trajetória, e ela alega ter passado por esse período muito deprimida, também pelo medo de ser novamente abandonada. Mas o marido lhe dá suporte e com isso ganha a confiança de Sara, que se convence em trazer os demais filhos da Bahia.

Eu engravidei da Camile, entrei em depressão com medo do Fernando me deixar com mais um filho. Isso, botei isso na minha cabeça e não teve quem tirasse. [...] Enfim, só que nesse período o Fernando me mostrou que era um homem de responsabilidade porque ele me suportou por cinco meses com depressão, qualquer outro desistiria (Sara, 43 anos).

É só no fim do relato, marcado como se vê por uma trajetória de dificuldades e temores, que a religião emerge. A aproximação ocorre por intermédio do marido e do seu desejo de frequentar uma igreja e seguir uma religião. Mas o trânsito envolveu o contato com várias igrejas antes de se decidir pela Igreja Avivamento.

Ele começou a ir pra igreja, só que ele ia em todas as igrejas, de diferentes religiões, e sempre me levava, me arrastava e eu dizia: “meu deus! Eu não aguento mais isso. Ele não sabe o que quer”. Aí eu falei pra ele: “você vai lá, decide o Deus que você quer seguir e depois me avisa porque eu não vou ficar indo de igreja em igreja não” (Sara, 43 anos).

Essa circulação entre igrejas já fora documentada em outras pesquisas (Rivera, 2010; Almeida, 2004), notadamente entre “evangélicos”. Mas gostaríamos de ressaltar aqui o modo como a igreja significou, para Sara, um tipo de pertencimento a uma comunidade; mesmo resistente no início, foi lá que diz ter encontrado algo próximo a uma família.

Com essas notas biográficas, resumindo aspectos que consideramos relevantes para a compreensão do leitor e que serão decisivos em nossa argumentação, voltamos agora o nosso olhar para o modo como essas trajetórias dialogam com as narrativas de migração já comumente tratadas em outros estudos e como elas nos permitem encontrar variações que aclaram a posição das mulheres nesses percursos, bem como as estratégias acionadas para a superação de constrangimentos particulares por elas vividos, cujo tom ficaria ofuscado quando os vemos pela narrativa dos homens.

Atando alguns pontos

Com exceção de Sara, que migrou em virtude das ameaças e violência de seu ex-parceiro, todas decidiram mudar pelo desejo de melhoria das condições de vida e pela possibilidade de trabalho. Mas a expectativa não anula as ambiguidades do novo contexto que recoloca dramas anteriormente vividos, daí o relato de “arrependimento” manifesto por elas, deixando claro que não pensam em voltar para o “Norte”. Mas o saudosismo é um aspecto já catalogado em estudos migratórios que igualmente encontram essa espécie de desejo perene de “retorno”, uma vez que há os que ficaram e, portanto, vínculos afetivos e identitários com a comunidade de origem (Fontes, 2008). Entretanto, no que tange ao que estamos chamando aqui de migração solitária, nem todas vieram sozinhas para a cidade. Apenas Sara migrou dessa forma, as outras vieram acompanhadas ou ao encontro de primas e amigas. Além disso, nenhuma delas chegou em São Paulo sem alguma referência de rede de ajuda por meio de parentes, aparentados e amigos. O adjetivo “sozinha”, dessa forma, diz respeito à vinda sem cônjuge, pais, irmãos, filhos ou qualquer outro familiar que representava, até a migração, o núcleo familiar de que eram mais próximas.

Essa rede, apesar de ter importância como segurança e perspectiva, é também o cerne de muitos momentos de dificuldade em suas histórias. Os atritos gerados por razão da moradia, em muitas ocasiões “de favor”, conflitos familiares e situações em que já não se é possível abrigar uma outra pessoa em casa são frequentes em todos os relatos.

Dessa forma, entendemos que apesar da necessidade dessa rede de apoio e contato em um primeiro momento, que pode perdurar por meses ou até anos, a busca por independência com relação à moradia assume lugar de importância nas decisões cotidianas com impactos na trajetória das mulheres com quem conversamos. O matrimônio, por sua vez, é mobilizado ativamente como recurso para conquistar um espaço próprio para viver. Esther, a única solteira entre as quatro, é também a única que ainda reside com a prima que a convidou para a cidade. Como já dissemos, a “casa” traduz signo de conquista, de reconhecimento da trajetória, ao imprimir o resultado visível, para si e para os outros, da “melhoria de vida”, do “ir para a frente”, da autonomia, corroborando o que também encontrou Guedes (2013) em outro contexto. Ainda que o sonhado se realize nos filhos,

Se Deus me dissesse: “hoje é o seu último dia”. Eu morro feliz, porque tudo que eu pedi para o meu Deus foi para que Ele me dá força, saúde, coragem pra mim trabalhar e criar meus filhos, pra eles terem as casas deles, para eles terem o lugar deles, pra mim morrer em paz. Moro de aluguel, mas meus filhos têm. Cada um tem o seu apartamento, cada um tem o seu carro, cada um tem a sua esposa e seu esposo. Estão na casa deles, os dois” (Dona Rute, 57 anos).

Como o foco das entrevistas, quando feitas, voltava-se mais propriamente para o tema da conversão religiosa, foi na igreja que encontramos o grupo de mulheres cujas trajetórias analisamos aqui. A isso atamos o fato de terem migrado sozinhas e o modo como as trajetórias de migração declinavam no feminino, o que joga luz sobre aspectos usualmente silentes no tema das migrações. Vale dizer que, embora a atuação das mulheres seja reconhecida como importante nas migrações internas e internacionais, persiste certa invisibilidade quando o assunto se volta para a sua própria experiência enquanto migrantes (Assis

& Kosminsky, 2007). Não raro figuram como coadjuvantes da migração dos homens. Em pesquisa sobre migração nordestina na região metropolitana de São Paulo, Silva (2008) também constata que:

As mulheres migrantes raramente eram objeto de reflexão nos estudos acerca do padrão de adaptação dos migrantes rurais e nordestinos nos grandes centros urbanos; nas vezes que apareciam eram identificadas como força de trabalho secundária (Silva, 2008, p. 160).

Isto posto, tínhamos bons motivos para crer que os processos de conversão religiosa imprimiram profundas ressignificações em suas trajetórias, estabelecendo novos parâmetros para justificar o modo como essas memórias eram ativadas em situação de entrevista. Não à toa todas declaram haver melhora de vida, perspectivas de futuro e convívio com a família após a conversão. O que não implica dizer que o novo lugar seja pálido em conflitos. Ao contrário, o pertencimento em nova comunidade requer negociar os signos ali valorados e incorporar representações que sejam vistas como legítimas pelos pares. Tema que por si só suscita tratamento além dos limites que nos impomos nesse texto⁶.

De qualquer modo, ao ressignificar aspectos recordados em suas trajetórias, a conversão importa pelo que nos é contado e o que nos é omitido. O filtro não fez meramente obnubilar as violências, os dramas vividos na relação com os pais, ou os desafios enfrentados nos deslocamentos, ao invés, e com isso retornamos a uma pergunta que lançamos no início desse texto: será o domínio da religião, com os seus rituais e liturgias, um lugar de escuta e acolhimento capaz de fornecer subsídios para modos de afirmação dessas mulheres? Se não propriamente a religião, o vínculo criado com a comunidade oportuniza esse lugar de escuta. Vimos como nos relatos arrolam-se provas e elementos ao sabor dos quais se erige a nova vida considerada “digna”. É possível arguir que a necessidade de apresentar narrativas que se opõem, ou que são distintas, em termos de sexualidade, família, percepção dos sofrimentos vividos, para citar os casos mais recorrentes nos relatos que colhemos, deixa entrever os elos que unem vida e religião.

Vamos além, ousamos dizer que esse modo de *reflexividade*, quando elas pensam sobre os sentidos da vida e orientam cursos de ação (Bertaux, 2005), cria o efeito de contraste que nos permite ver/compreender o processo de reinvenção intermitente da sua trajetória biográfica, como advoga Ricoeur (2014). Mas essa perspectiva de destaque aos problemas íntimos, associados ao modo como expressam memórias, permite-nos trilhar outra vereda para armar questões em torno do que Archer (2003) chama de “conversação interior”. Trocado em miúdos, significa explorar o modo como a ação reflexiva deixa entrever, a um só tempo, a equação entre projetos individuais e estruturas de constrangimentos. Estas últimas estavam presentes nos constrangimentos impostos pela família em seus locais de origem, em clivagens associadas a condição de gênero, em moralidades presumidas como atribuições e em violências (simbólicas e físicas), para ilustrar com o que mais esteve presentes nos relatos colhidos. Em nossos casos, como a experiência/ subjetividade dessas mulheres descortinam respostas às mesmas circunstâncias objetivas. Como fizemos em outro investimento (Thibes; Menezes & Júnior, 2018), eis a carta que temos na manga.

Se é verdade que o espaço da igreja oportunizou um lugar de acolhimento para os depoimentos dessas mulheres, em um exercício reflexivo por meio das memórias, não se quer com isso dizer que as manifestações de agência estavam restritas a esse momento. Ao invés, colocamos em realce o ímpeto de

sair de casa quando as opressões vividas se tornaram insuportáveis, a rede de relações construídas para maximizar as chances de sucesso na busca por emprego ou lugar de moradia, os enfrentamentos contra o mandonismo dos maridos, aspectos estes que, na dimensão do vivido, revelam o esforço criativo no enfrentamento do que era percebido como desafio/constrangimento em suas vidas, ou mesmo para tornar possível o que se lhes apresentava no âmbito do onírico, como o desejo de morar em São Paulo. Certamente isso assumirá outra entonação, podemos dizer mais pronunciada, quando, no ato narrativo, descortina-se outro momento para refazer, reconstruir, ressignificar as suas identidades, como argumentam Ricoeur (2014) e Rosenthal (2014).

Ainda nesse quesito, não resistimos de início a uma hipótese aventada por Pierucci (2006) ao arguir sobre a atuação do que ele chama de “religião universal de salvação individual”, domínio das que, como no caso que citamos, estão no guarda-chuva das “evangélicas”. O suposto é o de que, nos processos de conversão, ao mudar de religião, notadamente as de vínculo por herança, a pessoa se individualiza (Pierucci, 2006). No sentido de que nesse percurso torna-se um

[...] ser humano abstraído de vínculos herdados, desincompatibilizado de um passado que, vai ver, já não era lá essas coisas, e assim se desloca, feito indivíduo, num campo religioso que se faz — *et pour cause* — mais plural e, além disso, tendencialmente pluralista, bombardeado que está por escolhas religiosas individuais irregulares e desreguladas (Pierucci, 2006, p. 115).

Ora, a inscrição das vidas dessas mulheres repaginada pelo pertencimento em nova religião – na ausência de melhor expressão – as habilita a também tensionar/romper vínculos anteriores que, como vimos, pesam em suas narrativas de vida. Atua como uma sorte de nova ordem moral, ressignificando experiências anteriores, agora em outro registro.

No entanto, a tentação inicial à hipótese aventada por Pierucci cedeu lugar em face de outra questão. O que parece surgir como pretensão de “autonomia” dessas mulheres, no sentido de ter maior controle sobre suas vidas, não tem como corolário, ao menos nos casos analisados, o que Pierucci (2006) leu como individualização, no sentido que a acepção moderna empresta ao termo, ou seja, como emancipação. Para isso, somos tributários da atenta observação crítica a este artigo que nos incitou a esmiuçar um pouco mais os significados da conversão nos casos analisados. Melhor, se a periculosidade em mexer com uma nova categoria de análise, a religião, nos fez melindrar o argumento, encontramos pistas em outros estudos que nos auxiliam a problematizar as ambiguidades possíveis entre autonomia e individualização.

Desse modo, ao estudar grupos católicos, Garcia (2019, 2021) estabelece uma distinção entre “libertação/liberdade” e “individualismo/individualização”, esta no sentido de agência humana moderna. Nos casos por ele estudado, “libertar” é igualmente vincular-se a Deus. A nosso juízo, isso nos permite reconhecer a experiência nativa de pretensões de autonomia dessas mulheres, que desejam o que se traduz como “uma vida melhor”, para dizer, escapar do mandonismo dos pais/marido por meio do trabalho e do acesso a renda, sem com isso assumir *parti pris* como derivado de um processo de individualização oriundo da conversão a religião pentecostal. Dito de outro modo, se é possível afirmar que tais religiões seriam capazes de afrouxar os laços que prendiam essas mulheres às suas religiões de origem, ou ao quadro social mais amplo a que pertenciam, disso não resulta um processo de “individualização” no sentido que parece imprimir o argumento de

⁶ O leitor poderá encontrar suporte em Prandi (2008) e Almeida (2017).

Pierucci citado anteriormente. O que temos como prova serve mais para mostrar como essas mulheres, por meio dos significados atribuídos à conversão religiosa, são capazes de reivindicar uma nova experiência de vida que empreste sentido aos sofrimentos vividos no passado, bem como os encaminhamentos para a vida que se tem pela frente. Vimos como a comunidade da igreja oportunizou a construção dessa nova imagem de si que se deseja ter e serviu como lugar de escuta, do restabelecimento de novos vínculos.

Este último aspecto é também próximo do que encontra Mariz (1994) ao analisar os efeitos da conversão religiosa ao pentecostalismo no enfrentamento aos problemas do alcoolismo. As demandas do novo vínculo tais como as exigências da boa imagem no vestir-se, o poder da cura, a vinculação da vida à vontade divina, como plano de Deus, é mobilizado pelas igrejas evangélicas e fornecem elementos que integram os regimes discursivos dos relatos que colhemos. A religião pentecostal, em populações com privações materiais nas condições de existência, oferece remédios capazes de ressignificar a pobreza, o alcoolismo, mais de perto e à luz dos nossos casos, as violências sofridas pelas mulheres.

Na análise, gastamos um pouco mais de tinta sobre o modo como operam os julgamentos morais em torno do corpo e das práticas sexuais. Não foi por acaso. Eles nos permitem ver as medidas de avaliação das pessoas no que tange às expectativas de comportamento esperado/tolerado. Isso nos fez retirar a poeira de um texto já um tanto esquecido de Duarte (1987) para restaurar um argumento ali presente, quando ele se debruçou sobre a questão da moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas. Sucede que nos relatos que colhemos, na relação com os maridos, o resistir, o ceder e o satisfazer, expõe estratégias de escolha, agenciamentos, sempre tensos, claro, pela ameaça de violência. Isto inclui, no caso dos homens, o “ter outras mulheres”, perseguindo o fio do argumento do autor. Como sugere Duarte (1987), nessa “dança conjugal” podemos incluir também o tema da “mulher que atrai” e que opera premida pelo medo da fofoca para não ultrapassar o limite da vergonha. O julgo da vergonha, como vimos em um dos casos, é mobilizado como arma para, invertendo os sinais, valer-se da autoridade do pai para obrigar o companheiro a casar-se, ou quando a traição do marido se torna pública e, portanto, intolerável.

Vimos como na relação com os pais, na imagem de si que se quer como “boa esposa”, para citar alguns exemplos, é o liame fino da “pouca vergonha, muita vergonha” (Duarte, 1987) – da moralidade – que expõe a tessitura de uma representação de si embebida por regras de reciprocidade social, lá onde elas se mostram decisivas como estruturantes dessa cultura.

Na redefinição dos papéis de gênero associados à conversão ao pentecostalismo, seria temeroso acusar apressadamente o signo da opressão feminina, ao que se apresenta como ideal de submissão da mulher nas relações conjugais. Sobre o tema, como bem observou Machado (1996), pode haver vantagens para as mulheres no enfrentamento a cultura patriarcal, se não no campo dos direitos mais amplos e públicos, ao menos no reconhecimento e dignidade nos conflitos internos à casa, com os maridos, opondo resistência às violências e, não raro, reclamando a participação das mulheres no mundo dos negócios ou na gestão das finanças, o que Teixeira (2021) chamou de “razão pedagógica”, que vincula a disciplina dos corpos a um ideal de prosperidade, em seu estudo com membros da Igreja Universal do Reino de Deus.

De fio a pavio, avançar na compreensão das migrações quando vistas pelo prisma das mulheres não é inculposamente reivindicar um lugar analítico à parte. Inspirados que somos pelo que propõe Kergoat (2010) com o conceito de *consustancialidade*, interessa-nos, pois, inscrever gênero, raça (as-

pecto não tratado aqui) e classe, em, como diz ela, “um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais, mas apenas na perspectiva da análise sociológica (Kergoat, 2010, p. 94). O que ganha ainda mais força ao lembrarmos que a mercantilização do trabalho, no Brasil, na segunda metade do século XX, como dizem Guimarães, Brito e Barone (2016), “declinou-se no feminino”, ou seja, são as mulheres que nesse período vão se colocar no mercado de trabalho para disputar a sua sobrevivência. Ressalte-se ainda que a aproximação entre os temas das migrações e da religião encontram eco também em estudos sobre as migrações internacionais, dão prova disso estudos tais como os de Butikofer e Capuano de Oliveira (2024) e Coutinho e Sanchez (2021).

O tempero novo que acrescentamos nesse texto foi a religião, notadamente as religiões evangélicas, cuja presença nas regiões periféricas da grande São Paulo não deixou de ser notada em outros estudos (Almeida, 2004; Rivera, 2010; Silva, 2017). Nos relatos que ouvimos, e para reter o que disse Dona Maria, “sempre a pessoa tem que ter uma luta pra poder ter Jesus, né?”.

Jaime Santos Júnior é Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e Professor Adjunto da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Marilda Aparecida de Menezes é Phd pela University of Manchester e Professora da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, e da Universidade Federal do ABC, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais.

Camila Fernanda Vaneti é graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Foi bolsista de Iniciação Científica, com bolsa CNPq, durante o projeto.

FINANCIAMENTO

Bolsa de Produtividade em Pesquisa CNPq

Bolsa de Iniciação Científica CNPq

AGRADECIMENTOS

Registramos a nossa gratidão aos pareceristas pelas críticas e sugestões recebidas que foram, em sua maioria, incorporadas ao texto, e aos membros do Laboratório de Estudos Biográficos, Etnografias do Trabalho e Trajetórias Sociais (LABET), da UFPR, pela animada discussão de uma versão preliminar deste trabalho.

REFERÊNCIAS

- Almeida, R. de. (2004). Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, 19(56), 15–27. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092004000300002>
- Almeida, R. de. (2017). A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, (50), e175001. <https://doi.org/10.1590/18094449201700500001>
- Archer, M. (2003). *Structure, agency and the internal conversations*. Cambridge University Press.
- Assis, G. de O., & Kosminsky, E. V. (2007). Gênero e migrações contemporâneas. *Revista Estudos Feministas*, 15(3), 695–697. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300012>
- Barros, M. M. L. de. (1997). Densidade da memória, trajetória e projeto de vida. *Revista Estudos Feministas*, 5(1), 140–147. http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X1997000100010&lng=pt&nrm=iso
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. Bellaterra.
- Bourdieu, P. (2006). A ilusão biográfica. In J. Amado, & M. Ferreira (Orgs.), *Usos e abusos da história oral* (pp. 183–191). FGV.
- Butikofer, E., & Capuano de Oliveira, A. (2024). O protagonismo das igrejas evangélicas nas migrações: explorando pertencimentos e alteridades no Brasil e nos Estados Unidos. *PLURA*, 15(1), 220–244. 10.29327/256659.15.1-6
- Comerford, J. C. (2003). *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.
- Coutinho, S. R. & Sanchez, W. L. (Orgs.). (2021). *Diferentes e iguais: religiões e dinâmicas migratórias na cidade de São Paulo*. EDUC.
- Dosse, F. (2015). *O desafio biográfico: escrever uma vida*. Edusp.
- Duarte, L. F. D. (1987). Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas. In J. S. Leite Lopes (Org.), *Cultura e identidade operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora* (pp. 203–226). Marco Zero; Editora da UFRJ.
- Durham, E. (1978). *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. Ática.
- Fonseca, C. L. (2000). *Família, fofoca e honra: a etnografia de violência e relações de gênero em grupos populares*. Editora da UFRGS.
- Fonseca, C. (1991). Cavalo amarrado também pasta: honra e humor em um grupo popular brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 75(6), 27–39. <https://anpocs.org.br/1991/02/07/vol-6-no-15-sao-paulo-1991/>
- Fontes, P. (2008). *Um Nordeste em São Paulo: trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-66)*. Ed. FGV.
- French, J. D. (2013). Social History and the Study of “Great Men”? The Hispanic American Historical Review, William Spence Robertson (1872-1956), and the Disciplinary Debate about Biography. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 40(1), 99–138. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/46972>
- Garcia Jr., A. R. (1989). *O sul: caminho do roçado - estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. Marco Zero/Universidade de Brasília/CNPq.
- Garcia, Y. (2019). “Libertação”, “caridade” e o regime da troca com Deus. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 34(101), e3410113. <https://doi.org/10.1590/3410113/2019>
- Garcia, Y. (2021). A “libertação” entre cristãos e o conceito antropológico de ritual. *Revista de Antropologia*, 64(1), e182376. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.182376>
- Guedes, A. D. (2013). *O trecho, as mães e os papéis: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás*. Garamond.
- Guimarães, N. A., Brito, M. M. A. de., & Barone, L. S. (2016). Mercantilização no feminino: a visibilidade do trabalho das mulheres no Brasil. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, 31(90), 17–38. <https://doi.org/10.17666/319017-38/2016>
- Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. Centauro.
- Heredia, B. M. A. de. (1979). *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do nordeste do Brasil*. Paz e Terra.
- Kergoat, D. (2010). Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. *Novos Estudos CE-BRAP*, (86), 93–103. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002010000100005>
- Machado, M. das D. C. (1996). *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Ed. Autores Associados/ANPOCS.
- Mariz, C. L. (1994). Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. *Religião & Sociedade*, 16(3), 80–93. <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-16-no-03>
- Menezes, M. A. (2002). *Redes e enredos nas trilhas dos migrantes. Um estudo de famílias de camponeses – migrantes*. Relume Dumará/JP/UFPB.

Mesquita, W. A. B. (2007). Um pé no reino e outro no mundo: consumo e lazer entre pentecostais. *Horizontes Antropológicos*, 13(28), 117–144. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832007000200006>

Pierucci, A. F. (2006). Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*, (75), 111–127. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002006000200008>

Pinezi, A. K. M. & Menezes, M. A. (2018). Gênero, migração e pentecostalismo: um estudo sobre mulheres migrantes pentecostais na capital paulista. In A. K. M. Pinezi & C. De Franco (Orgs.), *Olhares socioantropológicos e multiculturais sobre o fenômeno religioso* (pp. 223–254). Paco.

Piscitelli, A. (1993). Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico. *Cadernos Pagu*, (1), 150–200. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1683/1666>

Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200–212. <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941/1080>

Prandi, R. (2008). Converter indivíduos, mudar culturas. *Tempo Social*, 20(2), 155–172. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200008>

Ricoeur, P. (2014). *O si-mesmo como outro*. WMF Martins Fontes.

Rivera, P. B. (2010). Pluralismo Religioso e Secularização: Pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, (1), 50–76. https://www4.pucsp.br/rever/rv1_2010/t_rivera.pdf

Rosenthal, G. (2014). História de vida vivenciada e história de vida narrada: A interrelação entre experiência, recordar e narrar. *Civitas*, 14(2), 227–249. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.2.17116>

Sayad, A. (1998). *A imigração ou os paradoxos da identidade*. Edusp.

Silva, M. G. V. (2017). *Ferrazópolis: um bairro duas gerações e a política* (Tese de Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.48.2018.tde-15022018-122600>

Silva, U. V. da. (2008). *Velhos caminhos, novos destinos: Migrante Nordestino na região metropolitana de São Paulo* [Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital USP. <https://doi.org/10.11606/D.8.2009.tde-27082009-162742>

Taussig, M. T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. The University of North Carolina Press.

Teixeira, J. M. (2021). *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. FEUSP.

Thibes, M. Z., Menezes, M. A., & Santos Júnior, J. (2018). Narrativas Assimétricas: gênero, família e trabalho no ABC Paulista. *Sociologia & Antropologia*, 8(2), 519–541. <https://doi.org/10.1590/2238-38752017v827>

Velho, G. (2003). *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Jorge Zahar Ed.

MIGRAÇÕES NO FEMININO: RELIGIÃO, GÊNERO E TRABALHO.

Resumo: Por meio de entrevistas realizadas em uma pesquisa sobre conversão religiosa, encontramos relatos de mulheres nordestinas, de áreas rurais, que migraram “sozinhas” para a região do ABC Paulista entre as décadas de 1980 e 1990. Separamos esses casos para analisar as trajetórias de migração e trabalho com a perspectiva de gênero, algo ainda escasso na literatura que se dedica ao tema. Os resultados parciais sugerem que conjugar as dinâmicas vividas no espaço privado e no espaço público expõe os agenciamentos feitos por elas para enfrentar os constrangimentos que as desfavorecem no processo de mercantilização do trabalho, restituindo a dimensão substantiva da participação das mulheres na inversão demográfica vivida pelo Brasil na segunda metade do século XX.

Palavras-chave: Gênero; Trabalho; Migrações; ABC Paulista; Pentecostalismo.

WOMEN’S MIGRATION: RELIGION, GENDER, AND WORK.

Abstract: Through interviews conducted in a study on religious conversion, we found some cases that tells us about migration trajectories of women from the northeast of Brazil, from rural areas, who traveled “alone” to the ABC Paulista region between the 1980s and 1990s. We put aside these cases to analyze their migration and work trajectories from a gender perspective, something that is still scarce on that subject’s literature. The results suggest that combining the dynamics experienced in private and public spaces exposes the efforts made by women to confront constraints and disadvantage that they face in the process of work commodification. Doing that is other way of restoring the substantive dimension of women’s participation in the demographic inversion experienced by Brazil in the second half of the 20th century.

Keywords: Gender; Work; Migration; ABC Paulista; Pentecostalism.

MIGRACIÓN FEMENINA: RELIGIÓN, GÉNERO Y TRABAJO.

Resumen: A partir de entrevistas realizadas en el marco de una investigación sobre la conversión religiosa, encontramos relatos de mujeres del nordeste de Brasil, procedentes de zonas rurales, que emigraron “solas” a la región del ABC Paulista entre los años ochenta y noventa. Seleccionamos sus casos para analizar las trayectorias migratorias y laborales desde una perspectiva de género, algo que aún no ha sido abordado en profundidad escasea en la literatura sobre el tema. Los resultados parciales sugieren que la combinación de las dinámicas experimentadas en las esferas privada y pública expone los esfuerzos realizados por las mujeres para enfrentar las limitaciones que las desfavorecen en el proceso de mercantilización del trabajo, restableciendo la dimensión sustantiva de la participación femenina en la inversión demográfica experimentada por Brasil en la segunda mitad del siglo XX.

Palabras clave: Género; Trabajo; Migración; ABC Paulista; Pentecostalismo.

SUBMETIDO: 15/11/2023

APROVADO: 03/12/2024

PUBLICADO: 31/07/2025



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

Por que os colonos tomam café solúvel? Hipóteses sobre mudança e permanência do trabalho camponês

YVES MARCEL SERAPHIM

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre - Rio Grande do Sul, Brasil
https://orcid.org/0000-0002-2984-0498
yves.seraphim@gmail.com

É difícil, quase impensável, que o trabalho de campo com grupos camponeses seja feito sem uma ou mais xícaras de café, cortesia dos interlocutores que recebem os pesquisadores em seus lares. No Brasil esse gesto de oferta certamente extrapola a parcela rural da população. O café, afinal, é um fio condutor para uma interação amistosa, sobretudo quando pretensamente produtiva, caso de entrevistas, questionários, rodas de conversa e outras atividades compartilhadas entre os cientistas sociais e os sujeitos com quem trabalham.

No entanto, afora menções ligeiras em pesquisas voltadas à antropologia da alimentação (Menasche, 2007; Wedig, 2009; E. Woortmann & Cavignac, 2016)¹, é intrigante notar o quão despercebida é a presença do café na rotina de campo – e não só de escrita – das Ciências Sociais. Este texto espera contribuir para a desnaturalização do consumo desse item onipresente, frequentemente relegado à condição de objeto cenográfico das descrições etnográficas. Para tanto, precisamos detalhar de que consumo de café estamos falando quando partimos das experiências no campesinato colono no Sul do Brasil.

A bem dizer, é da particularidade do café que nasceu o problema de pesquisa aqui elaborado. Por que os camponeses em questão bebem café solúvel? Ora, a pergunta por si só parece trivial ou mesmo despropositada. Mas é preciso que o leitor imagine uma mesa de café (a refeição, não a bebida). Geleias preparadas com as frutas dos pomares ao redor da casa; ovos fritos no mesmo dia em que foram recolhidos do galinheiro; salames e linguiças feitas dos porcos criados no chiqueiro; leite ordenhado da vaca no estábulo; pães sovados e assados naquela mesma cozinha – lugar do preparo e da refeição. Embora a mesa seja composta

¹ Uma exceção às abordagens contingentes é o trabalho de Ana Carneiro (2015), que, entre outras conversas em torno da cozinha, dedica considerável atenção à socialidade em torno do preparo e do consumo do café no norte mineiro.

também por produtos comprados, é constante a presença de algum alimento cuja elaboração passou pela terra e pelas mãos da própria família camponesa. São alimentos que exigem trabalho, ou seja, tempo e habilidade despendidos. Em contrapartida, o café servido é precisamente aquele classificado como instantâneo.

Como entender o convívio entre o consumo de produtos de extensa elaboração local e o consumo de um café cuja particularidade é a rápida elaboração? A pergunta pode ser levada adiante. Como qualificar a relação entre autossuficiência – característica ideal do pequeno campesinato – e o consumo de bens adquiridos? A proliferação de perguntas diretamente formuladas não é ocasional. Em termos de redação científica, este texto pretende deixar às claras a construção e o teste de diferentes hipóteses para a análise. Aquela que melhor permitir manusear os contextos empíricos será expandida para outras escalas da realidade social camponesa, a fim de se experimentar sua extensão explicativa.

O café solúvel, um desenvolvimento industrial do século XX de um ingrediente muito mais antigo, facilmente atua como ícone da modernidade. No Rio Grande do Sul, uma das principais figuras do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), Paixão Côrtes, enredou-se em polêmica quando, nos anos setenta, foi garoto-propaganda de uma marca de café solúvel. “Chega de café de chaleira”, dizia o anúncio. Seus companheiros tradicionalistas reprovaram. A oposição entre café solúvel e café em pó (classificado como “de chaleira”) deu corpo à disputa entre a modernização e o tradicionalismo, conflito travado também à mesa. No entanto, vale antecipar que este artigo, sem desconsiderar essa dimensão das formas locais de valorização de itens de consumo global e supostamente moderno (Miller, 1998), privilegia uma abordagem simbólica dos processos do trabalho camponês (Brandão, 1995; E. Woortmann & K. Woortmann, 1997), neles incluindo o preparo alimentício. Essa inclusão é necessária para evitar que as atividades desempenhadas pelas mulheres camponesas, entre elas aquelas da cozinha, deixem de ser observadas como trabalho (Paulilo, 1987).

Antes de darmos sequência ao problema de pesquisa, seguem algumas palavras que contextualizam a empiria aqui trabalhada. As cenas vivenciadas e que inspiram este artigo decorrem de momentos de trabalho de campo ou experiências menos estruturadas de visita, sem intenções de pesquisa, a movimentos sociais. O principal trabalho de campo foi conduzido com camponeses fumicultores na região do Alto Vale do Itajaí, Santa Catarina. Por sua vez, a visita ocorreu em um assentamento do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) no município de Canguçu, no sul do Rio Grande do Sul². Ambos os grupos sociais se identificam como *colonos*, isto é, camponeses de historicidade ligada a alguma nacionalidade presente nas migrações europeias ao Brasil entre a metade do século XIX e início do XX.

Os colonos fumicultores do Alto Vale do Itajaí são de ascendência alemã (teuto-brasileiros, portanto), ao passo que os colonos assentados de Canguçu são de ascendência italiana (italo-brasileiros) e viviam, à época da origem do MST em municípios do Norte do Rio Grande do Sul – região de colonização italiana –, de onde saíram para a instalação do assentamento ao sul do estado. Além da empiria de primeira mão, há de se recorrer a exemplos presentes na bibliografia sobre grupos camponeses no Brasil. Tais referências abrem caminho a comparações e contrastes importantes para a argumentação.

² O assentamento em questão foi palco de pesquisas de Larissa Mattos da Fonseca a propósito das interações técnicas de mulheres e vegetais ao longo de matos e hortas (Fonseca, 2019).

Na primeira seção, a propósito da substituição de outras formas de café, experimentaremos três hipóteses explicativas: 1) a facilidade técnica, 2) o prestígio do uso não mediado do leite (como líquido para dissolver o café solúvel), 3) a permeabilidade seletiva dos processos camponeses de trabalho. Convém adiantar que é a terceira hipótese a mais rentável analiticamente. Para testá-la, duas comparações são mobilizadas.

A primeira se dá em escala diacrônica, mas nos limites dos grupos sociais colonos estudados mediante a descrição do antigo uso de outros vegetais que, torrados e pilados, complementavam o café em pó comprado. A segunda comparação inverte o procedimento. Dos colonos, vamos para exemplos etnográficos de outros grupos camponeses que cultivam seu próprio café até hoje – ou até o tempo da redação etnográfica. Dessa maneira, a interpretação dos dados indica que a implementação do café solúvel ocorreu em uma seara produtiva pouco extensa para os parâmetros do trabalho camponês, em que certos insumos são cultivados, processados e consumidos no interior do mesmo sítio. A hipótese é que essa pequena extensão do encadeamento produção-consumo, interno ao sítio, facilita a transformação, vide o baixo investimento técnico e simbólico sobre os insumos pouco trabalhados.

Após uma seção dedicada à questão do consumo do café solúvel, o artigo desdobra, em nova seção, um dos argumentos desenvolvidos: a caracterização do campesinato contemporâneo pelo tenso convívio entre o ideal da autossuficiência e necessidade crescente de incorporações advindas de fora do sítio. Veremos como a alimentação é apenas um entre vários códigos da vida social em que os camponeses se encontram dentro de um difícil equilíbrio para organizar os insumos de seu trabalho.

Mudanças nas edificações do sítio, o fim do mutirão agrícola, a implementação dos agrotóxicos e as estratégias face à proletarização de parte dos camponeses são tematizados e comparados para observar uma estratégia simbólica que emerge em resposta. Trata-se do alargamento do escopo dentro do qual os colonos se identificam com outros atores sociais, incluindo, há algum tempo, trabalhadores distantes do serviço agrícola em si, mas participantes de um mesmo fundo técnico e econômico, o assim chamado Agro.

Por que os colonos tomam café solúvel?

Era o dia de minha primeira visita a uma determinada família de fumicultores no Alto Vale do Itajaí. Reunimo-nos no galpão, onde o fumo colhido é secado em uma estufa movida à lenha e, em seguida, acondicionado para o dia em que será fretado a uma empresa fumageira, local de sua venda. Em meio à conversa sobre a produção, a fumicultora chega com uma térmica e algumas xícaras. Apontando para a térmica, avisa: “já está temperado!”. Confesso não ter entendido o significado. Servi uma xícara. No primeiro gole assimilei o comentário: o café da térmica estava misturado com leite e adoçado. No mais, o sabor – e a memória de outras visitas – não deixava dúvidas de que era café solúvel.

Dias antes, eu estive com outras duas famílias para apresentar a ideia da pesquisa e ter conversas preliminares. Fui recebido em mesas fartas. Jazia ali também uma chaleira fumegante, fonte da água quente com que se misturaria, diretamente nas xícaras dispostas, o café solúvel ao gosto de cada um, mais ou menos concentrado. Também no primeiro contato de campo com outros dois fumicultores, pai e filho, tomamos um segundo café no chão à beira da lavoura. Acompanhando-nos estavam a água quente na térmica e o pacote plástico de café solúvel.

No ano seguinte, em um assentamento do MST em Canguçu, foi que a persistência do café solúvel me apareceu de forma mais nítida. Em um dos tantos cafés da tarde, um agricultor insistiu comigo: “pode misturar o café direito no leite!”. Eu respondi preferir dissolver na água quente, mas ele fez questão que eu utilizasse o leite, tirado da vaca naquele mesmo dia. Assenti.

Após dias em que o único café que eu consumia era solúvel, uma das agricultoras assentadas, que naquela manhã também havia servido café solúvel, chamou à cozinha após o almoço. “Querem um cafezinho passado?”. Disse que costumava fazer para ela mesma apenas, já que os demais da casa preferiam o café solúvel. Admiti preferir café passado e aproveitei a oferta. Aliás, é evidente que a problemática em torno do tipo de café surge de um estranhamento corporal nos momentos de trabalho de campo, a saber, minha relativa falta de hábito com o café solúvel.

Cenas como as descritas acima foram corriqueiras ao longo do trabalho de campo. Não há muito mais o que narrar, especialmente porque, ao contrário de pesquisadores dedicados ao estudo da alimentação, meus momentos em campo não se concentravam em observações detalhadas das refeições, tampouco contaram com entrevistas sobre o tema. Saibamos, portanto, que o consumo do café solúvel ocorre e que ele, como parte da alimentação, não está desconectado dos demais componentes das refeições em que se faz presente. A partir daí voltamos à pergunta básica: por que os colonos tomam café solúvel? Priorizaremos o caráter produtivo da ação de consumo (Marx, 2017). Portanto, talvez fosse melhor alterar o fraseamento: por que os colonos preparam café solúvel?

Começa aqui uma série de três hipóteses

1) Facilidade técnica

Desde as primeiras vezes em que conversei com outras pessoas, inclusive com acadêmicos, sobre o problema de pesquisa aqui abordado, muitos me ofereciam uma resposta rápida: os colonos preparam café solúvel porque é mais fácil. Sintetizando, a hipótese da facilidade se baseia na observação de que o café solúvel dispensa alguns objetos (filtro e suporte) e atividades (coar e depois limpar os utensílios da coação) mediadoras ou envolvidas no preparo. Basta esquentar a água, colocar a quantidade de café solúvel no recipiente desejado – muitas vezes direto na xícara – e misturar.

O leitor atento a como o problema de pesquisa foi levantado no início do texto pode ter percebido que a contradição que apela à investigação se dá justamente no contraste entre uma mesa com alimentos extensamente preparados e um café de curta preparação. A suposta facilidade não aparece quando o assunto é geleia ou pão, que em vez de serem comprados são produzidos no local, a partir de ingredientes que incluem produtos animais e vegetais produzidos também no sítio.

A hipótese da facilidade nasce da pressuposição de que uma atividade técnica – coisa que o simples preparo de café não deixa de ser – é, em si, mais fácil ou difícil do que outra. Curiosamente, não foi isso que uma pesquisa de publicidade percebeu entre consumidores urbanos de café. No ano de 2006, em busca de expandir o número de consumidores, a marca Nescafé encomendou uma pesquisa de mercado que constatou que a principal barreira que afastava consumidores em potencial do café solúvel era o preparo do produto (Nascimento, 2009).

Em resumo, esta primeira hipótese, presente no senso comum sobre o uso do café solúvel, é infundada por duas razões. Em primeiro lugar, a culinária camponesa inclui processos longos e habilidosos de produção de alimentos cotidianos que participam da produção de um corpo camponês apto ao trabalho agrícola (Wedig & Menasche, 2008; E. Woortmann & K. Woortmann, 1997). Logo, rapidez ou facilidade não são critérios imperiosos ou únicos na decisão dos preparos culinários. A segunda razão ficou nítida pela referência ao exemplo publicitário: não se pode presumir facilidade ou atribuí-la imediatamente a um determinado preparo a despeito de outro. A tradição da antropologia da técnica é consensual em apontar a irreducibilidade da habilidade técnica, o que significa que toda forma de atividade exige aprendizagem, tempo e esforço (Sigaut, 1994). Aceitar a facilidade como princípio explicativo seria incorporar a intenção publicitária de vender um produto como inerentemente simples ou prático e, como tal, melhor.

2) O prestígio do leite

A crítica a uma noção simplista da incorporação tecnológica do café não deve afastar a análise de outras considerações técnicas a respeito do preparo do café solúvel. Falas como “pode misturar o café direito no leite!” suscitam essa característica técnica do café solúvel, a saber, a possibilidade de dispensar a água quente como meio de solução do café (que só então seria misturado com o leite), em prol da solução direta no leite quente. Em tom genérico essas afirmações são pouco significativas, mas isso muda quando retornamos a realidades camponesas em que o leite é produzido e consumido localmente.

Em um dos tantos cafés da tarde que passei junto aos colonos do Alto Vale do Itajaí, uma fumicultora se desculpou pela ausência de leite à mesa. Explicou que desde a morte da última vaca, há cerca de um ano, a família não havia repostado o animal e vivia sem o consumo diário do leite. A falta do leite denotava a falta da vaca e essa dupla ausência era sinal de insuficiência dentro dos parâmetros camponeses. Em compensação, o encorajamento com que um agricultor assentado sugeria o consumo do café solúvel diretamente no leite indicava a abundância do produto. Era, afinal, uma família cuja principal produção era leiteira.

Ellen Woortmann (2013, p. 15) apresenta uma distinção social entre a preparação de *Käschmier* (um creme de queijo similar à ricota) com base em nata e creme de leite – método dos colonos mais abastados – e a preparação com base apenas no leite – opção dos colonos ditos “fracos”. Os colonos “fortes”, por disporem de mais vacas e, por conseguinte, de mais leite, podem arcar com a redução culinária acarretada pela transformação do leite em outros subprodutos. De forma semelhante, enxergamos aqui um escopo mais amplo e uma distinção ainda mais marcada: abundância de leite/escassez de leite.

Ainda que a ausência de leite não implique a ausência de café solúvel, é notável como, graças às características técnicas de sua solução, é o café solúvel, e não outras formas de café, que melhor permite o uso suntuoso do leite. Sabemos, desde Bataille (2014), em sua leitura de *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss (2005), que o dispêndio é uma fonte de prestígio. Logo, por viabilizar tecnicamente um intenso uso de leite, o café solúvel pode significar, para os colonos com meios suficientes, um meio culinário que acomoda a já existente valorização social do consumo do leite produzido pela própria família. No

entanto, essa hipótese tem capacidade explicativa restrita aos colonos classificados como “fortes”, e o que vimos nos percursos pelo interior foi um consumo generalizado, incluindo colonos pobres, do café solúvel. Convém desenvolver ainda uma hipótese de explicação mais extensiva.

3) A permeabilidade do encadeamento dos supostos da produção

Convido o leitor para um breve exercício comparativo no tempo e no espaço. Entre os colonos, o café solúvel é um item comprado nas vendas e mercados. Como pude conferir em perguntas mais recentes em minhas últimas estadas no interior, antes da difusão do café solúvel na região, algo entre os anos 70 e 90, o café em pó era o produto utilizado. Era adquirido, como sal, tecidos e outros produtos não produzidos pelos agricultores. Como estratégia para “fazer render” o café comprado, era comum que outros alimentos, estes produzidos localmente, fossem torrados, pilados e adicionados ao café em pó para o preparo da coação. Nas famílias mais pobres, os produtos torrados não apenas complementavam o café, mas o substituíam por completo.

Somando as conversas com colonos e a literatura temática, encontramos menções à torra do fubá (milho), da batata doce, do amendoim, do inhame e da soja (Oliveira, 2009, p. 99)³. De todo modo, a comparação revela que, décadas atrás, a compra do café em pó não excluía a inclusão de alimentos produzidos e beneficiados localmente no próprio preparo da bebida.

Agora uma comparação com outros grupos sociais. A bibliografia sobre camponeses de outras regiões, sobretudo do Nordeste, do Sudeste e do Centro-Oeste, ocasionalmente referencia um fato contrastante em relação aos colonos sulinos. Esses outros camponeses consomem o café que eles mesmos plantam e beneficiam. Bom, após a constatação de que os colonos convertiam outras plantas em “café”, o contraste aparenta ser menor, mas não desaparece.

Entre sitiantes sergipanos nos anos 80, Ellen e Klaas Woortmann (1997, p. 83) identificam pés de café ao redor das casas. O café é plantado pelos homens e beneficiados pelas mulheres, sem que tais processos entrem na esfera simbólica do “trabalho”, reservado ao labor masculino no espaço do roçado. Ainda assim, como o leite entre os colonos, a autossuficiência do café denota o êxito na reprodução camponesa local.

Outras etnografias, como a de Carlos Rodrigues Brandão e José Ramalho (1986, p. 31) sobre o campesinato goiano e a de Ana Carneiro (2010) no norte mineiro indicam somente a moagem do café, da qual parece seguro – embora não completamente certo – deduzir a produção local do vegetal. Por sua vez, o dossiê de patrimonialização do Sistema Agrícola Tradicional nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, no estado de São Paulo, demonstra algo similar aos relatos dos colonos sulinos. Além do próprio café cultivado localmente, a produção de arroz (Instituto Socioambiental, 2017, p. 62) e da cana-de-açúcar (Instituto Socioambiental, 2017, p. 60) era convertida em substâncias torradas a partir da qual se preparava o café-líquido.

De volta ao fio argumentativo, o que há de comum entre os contextos de produção-consumo descritos nesta subseção? Todos apresentam um parâmetro clássico para a definição dos grupos sociais

3 Aliás, vale apontar que o açúcar, um dos possíveis itens torrados, mesmo que fosse comprado, normalmente era adquirido de algum vizinho que possuísse engenho.

camponeses, a autossuficiência por meio do consumo de insumos (alimentos e outras matérias ou objetos) produzidos pelos próprios camponeses. O café consumido, mesmo quando inclui uma parcela de café em pó propriamente dito, é complementado ou, em outros casos, totalmente produzido com vegetais que não são do gênero biológico *Coffea* L. A bem dizer, nos casos em que há cultivo local de café, não se viu menção ao conjugamento com outros ingredientes – algo que, mesmo assim, não se exclui das possibilidades econômicas disponíveis aos camponeses.

No restante dos exemplos citados, ora o café é complementado, ora é substituído por outros ingredientes. É intrigante que a própria noção de “café” se torne menos substantiva, afinal, vê-se que a classificação cafeeira se mantém para todo um espectro de outros vegetais, contanto que torrados, moídos e preparados na forma de uma bebida quente consumida para a formação cotidiana de um corpo forte e apto ao trabalho. Tanto melhor se tal ingrediente puder ser produzido ali mesmo onde será consumido.

Sem dúvidas, trata-se de uma estratégia econômica, o que não a desvincula de outros aspectos sociais. A partir de uma abordagem simbólica das diferenças espaciais internas aos sítios camponeses, Ellen Woortmann chama de “internalização dos supostos da produção” (E. Woortmann, 2009, p. 120) a tendência de aproveitamento dos insumos produzidos em um determinado espaço do sítio nos processos produtivos de outros espaços. Com outras palavras, Klaas Woortmann qualifica essa espécie de circuito como uma “lógica camponesa de manter internos à unidade produtiva os supostos da produção-reprodução” (K. Woortmann, 1982, p. 215).

Os vários vegetais que faziam a vez do café eram cultivados com outros propósitos, sobretudo para o consumo na forma de ingredientes para comidas, e não apenas para bebidas. Entretanto, pouco vale discernir se havia um fim particular ou mais destacado para determinados insumos alimentares. Fato é que os colonos transformaram algo que enchia um prato em algo que enchia uma xícara, sem entrar em outras distribuições, como as batatas-doce, que são misturadas com inhames em grandes tachos cozinhados pelos homens longe da cozinha para alimentar os porcos. Porcos, aliás, que expressam bem o aproveitamento interno dos insumos do processo produção-consumo, uma vez que eram alimentados também com a lavagem, isto é, a mistura de restos de alimentos da família camponesa, somada ainda de subprodutos descartados ao longo do preparo culinário.

Outro bom exemplo é a galinha caipira, cuja diferenciação com as demais galinhas decorre de uma dieta baseada apenas nos insumos “naturais” (minhocas, insetos etc.) e cultivados localmente (como milho e certas folhas), o que exclui, portanto, o uso de rações animais. A galinha caipira é aquela criada necessariamente dentro da internalização dos supostos da produção. Já a galinha hoje denominada “comum” depende da incorporação comercial de um produto industrial, a ração. Ambos os tipos eventualmente convivem como diferentes métodos de criação animal dentro de um mesmo sítio. Para ocasiões especiais e pratos específicos é a galinha caipira que brilha aos olhos.

De um jeito ou de outro, percebe-se que os colonos já não são (se é que algum dia foram) totalmente autossuficientes, mas que tampouco deixaram de lado a pretensão de, ao menos para alguns aspectos da sua vida, poderem manter o controle dos insumos produtivos no interior do seu sítio.

Mas o que dizer sobre o consumo do café solúvel? Ao que parece, sua implementação efetiva entre os colonos sulinos se deu entre os anos 70 e 90, à medida que o café em pó deixava de dividir espaço no coador

com os “cafés caseiros” feitos localmente com outros vegetais. Ainda com a versão em pó, o consumo do café deixava de ser algo que misturava produtos internos e externos ao sítio, tornando-se efetivamente algo dependente da aquisição comercial nos mercados e vendas locais.

Recapitulando: 1) as atividades de consumo são atividades de trabalho tanto quanto as de produção; 2) as atividades de consumo são parte de um encadeamento com as atividades produtivas dentro de um conjunto espacial (i.e. o sítio) e social (i. e. a família camponesa) de trabalho; 3) por conta desse caráter encadeado, mudanças nas atividades de consumo repercutem nas atividades de produção e vice-versa; 4) há uma variação na extensão ou densidade dos encadeamentos de produção-consumo, uma vez que varia o número de atividades ao longo da transformação da matéria trabalhada ao longo da cadeia.

Das premissas construídas até aqui, a hipótese aqui aventada é que as sequências de produção-consumo são mais permeáveis à mudança em encadeamentos pouco densos, isto é, em que o trabalho dispendido com os elementos apresente poucas etapas internas ao sítio. Há uma relação de proporcionalidade inversa. Quanto mais um elemento é trabalhado (desde o cultivo, passando pelo beneficiamento e chegando ao consumo) no interior do sítio, menos permeável seu encadeamento produtivo é a mudanças externas. Naturalmente, o contrário também se aplica.

Até onde sabemos, entre os colonos do Sul, o café não foi um item cultivado. Mesmo quando complementado com os “cafés caseiros”, ainda envolvia a aquisição do café em pó. Logo, a carga e a variedade de trabalho em torno do café era particularmente baixa, o que, de acordo com a hipótese em tela, significa uma alta permeabilidade de seus processos a incorporações externas. É por isso que, em contraste com outros alimentos servidos à mesa colona, compostos por ao menos um ou outro ingrediente ou processo local de trabalho, o preparo do café se presta facilmente a novidades e mudanças, caso do café solúvel.

Em síntese, a densidade maior ou menor dos processos de trabalho considerados autônomos – porque são realizados pela família camponesa no interior do sítio – é correspondida por uma densidade maior ou menor na organização simbólica dessas atividades. Por isso o consumo de ovo, produzido a partir da criação de aves no interior do sítio para a alimentação da família, era referenciado pelos colonos que criticavam o modo de vida de alguns fumicultores, que, segundo eles, passavam a comprar ovos no mercado – escândalo colono. Simultaneamente, nunca ouvi queixa a respeito da aquisição de café solúvel, afinal o café já não era, desde sua versão em pó, um item produzido no sítio. Menos que a preocupação com a entrada de vetores de uma suposta modernização, o que baliza as expectativas dos colonos é a preservação de um encadeamento material em que ao menos alguns elementos passem da produção ao consumo no interior do sítio e quase exclusivamente mediante o trabalho das mãos camponesas.

É importante que notemos uma consequência analítica dessa hipótese. Afirmar que algumas sequências produção-consumo são mais ou menos permeáveis do que outras implica considerar que as transformações técnicas, econômicas e simbólicas envolvidas no trabalho não são indiferentes às matérias com as quais elas se engajam. A mudança no trabalho com o café – lembrando que próprio o ato de preparo do café é trabalho – não foi ou será igual às mudanças com outras matérias. Assim, apontar a difusão do café solúvel, tendo em vista uma história particular de produção e consumo entre os colonos, não servirá de emblema imediato para outras mudanças. Seria necessário estudar, caso a caso, as sequências laborais, como brevemente mencionadas para o caso da criação de galinhas e porcos.

Se as mudanças estão intimamente vinculadas às matérias sobre as quais incidem, o que significa que nem toda mudança no trabalho com uma matéria acarreta uma mudança geral em outros elementos, então há um convívio entre sequências de produção-consumo com diferentes níveis de autossuficiência e incorporação. Aí está um substrato generalizável da hipótese desenvolvida, a observação de que o sistema de trabalho camponês existe mediante um equilíbrio complexo entre os gradientes de autossuficiência e dependência externa. É essa ideia que exploraremos na próxima seção deste artigo. Isso permitirá, ademais, observar se as hipóteses geradas para um caso produtivo-culinário permanecem coerentes para outros códigos da vida dos colonos.

O “agro” e a redefinição dos limites do campesinato colono

Para estar diante de uma mesa posta para o café da manhã ou da tarde, o observador precisa, por óbvio, adentrar uma casa. Ali ele conseguirá enxergar a convivência entre produtos industriais de rápido preparo e produtos caseiros. Mas e fora do âmbito doméstico, o que se vê? No Alto Vale do Itajaí, como em outras regiões rurais do Sul do Brasil, quem passa pelas estradas rurais verá casas, galpões, roças, mangueiras para animais e pessoas transitando entre esses espaços. Com frequência, veem-se colonos carregando pulverizadores costais, com os quais espalham agrotóxicos sobre o solo ou sobre as plantas cultivadas.

Os colonos me diziam que o agrotóxico, ou simplesmente o “veneno” – como chamam corriqueiramente – permitia que serviços como a carpina com a enxada fossem menos dispendiosos. As falas se resumiam a uma máxima: “O veneno faz o serviço por mim”. Foi Renata Menasche (2004) quem notou, a respeito da adesão aos agrotóxicos, uma estranha inversão na moral camponesa consensualmente identificada na literatura até então: a ética do trabalho. De fato, trabalhar, ou melhor, trabalhar pesado servia de diacrítico em relação aos trabalhadores não camponeses ou, dentro da diversidade camponesa, de um ideal racializante que coloca descendentes de imigrantes europeus no alto da escala laboral (caprichosos, esforçados) e grupos “brasileiros” (o que inclui negros e outros indivíduos possivelmente brancos, mas sem distinção nítida de origem europeia) (Seyferth, 1982).

Contudo, a incorporação dos agrotóxicos envolveu novas elaborações sobre o valor do trabalho. Tal novidade pode ser caracterizada como o deslocamento de ideias em torno da contratação de serviço (como a mão-de-obra paga pelos colonos em determinados momentos produtivos, como a colheita) para o campo da utilização do agrotóxico. De toda forma, o que parece certo sobre a conceituação nativa sobre uso dos agrotóxicos é a referência a algo externo ao próprio camponês, ou seja, uma objetivação do instrumento independente do trabalhador que o opera, algo distinto da formulação da enxada como extensão do braço do trabalhador.

De volta ao panorama do sítio camponês, sugiro que nos detenhamos nos galpões. Espaços de armazenamento de produtos e instrumentos, de garagem para carros ou máquinas agrícolas, de manutenção de freezers extras onde as carnes localmente produzidas e cortadas são congeladas, entre outros tantos usos, os galpões permanecem, ainda hoje, como uma das principais expressões arquitetônicas dos colonos. Enquanto muitas casas de madeira deram lugar a casas de alvenaria (ambas construídas pelas mãos dos próprios colonos), os galpões, aparentemente dispensados da tendência modernizante,

conservam estruturas de madeira, sobretudo da época em que as madeiras das matas nativas ainda eram largamente utilizadas. A bem dizer, historicamente, a construção de edificações compostas somente de madeira representa um estágio posterior às primeiras construções fixas dos imigrantes iniciais, baseadas em técnicas como o enxaimel, em que boa parte da estrutura é obtida por outras formas de preenchimento das paredes, a exemplo de barro ou tijolos (Weimer, 2005).

Nos últimos anos, porém, essa realidade vem mudando à medida que se difunde a adoção de galpões pré-fabricados, que os colonos adquirem de empresas especializadas que fornecem projeto, insumos (madeira de reflorestamento e outros) e o serviço de instalação do galpão. De tão valorizados, os galpões pré-fabricados entraram na dinâmica de rifas das festas de levantamento de fundos para as igrejas, junto de gado, eletrodomésticos e outros prêmios.

É certo que a instalação terceirizada de galpões não exclui adaptações posteriores por parte dos colonos, que não abandonam o ímpeto de serem eles mesmos os executores de diferentes ofícios, entre eles a construção. No Alto Vale do Itajaí, isso se verifica também nos sítios em que residências de habitação popular são obtidas por meio de programas públicos para a moradia de novos casais. À medida que seus recursos econômicos se consolidam, o casal levanta anexos à casa-padrão e desenvolve outras adaptações arquitetônicas. Novamente, a entrada de serviços e materiais externos convive com a internalização do trabalho no sítio.

Recuando um pouco mais no tempo, também a história dos mutirões agrícolas testemunha algo semelhante. Com base em uma interpretação tecnológica do mutirão, pude perceber, em meio a entrevistas com colonos idosos do Alto Vale do Itajaí, que sua principal razão de ser estava na capacidade de realizar um serviço de roçagem (no sentido de abertura e limpeza superficial de um espaço) de forma simultânea, de modo que toda a vegetação do espaço da roça secasse em um andamento compartilhado, condição para a queima eficaz meses depois (Seraphim, 2021b). Somente muitas pessoas roçando ao mesmo tempo conseguiam produzir tal efeito. Assim, a entrada do trator e de grandes equipamentos de roçagem a ele acopláveis possibilitou uma roçagem rápida sem a necessidade do mutirão, que desde então, caiu em desuso para as atividades da roça.

No entanto, até hoje diferentes tipos de mutirão ocorrem. Os processos de carnear boi ou porco, por exemplo, ensejam ocasiões festivas em que familiares são convidados e a carne, ainda fresca, tem parte consumida coletivamente no mesmo dia e outra parte dividida entre os presentes. Por sua vez, mutirões na roça ainda se fazem presentes em casos excepcionais, mas não menos estruturados socialmente, de cooperação para suprir alguma ausência ou superar alguma crise na família produtora. São os casos de vizinhos e familiares que se juntam para substituir indivíduos doentes ou sem condição de trabalho ou para agir rapidamente na colheita de lavouras atingidas por fenômenos como chuvas de granizo. Em síntese, embora tenha mudado sensivelmente, o mutirão não deixou de ser praticado por completo e integra uma gama de opções técnicas, econômicas e morais que incluem elementos advindos de fora das terras camponesas, como os tratores.

Na verdade, pareceria exagero classificar algo tão íntimo aos colonos quanto o trator como algo externo. Além de agricultores e construtores, os colonos são bastante familiarizados com os serviços de mecânica. Se a internalização dos supostos da produção é uma base simbólica e uma estratégia econômica que caracteriza a condição colona, há outra característica central à sua reprodução: a unigenitura

da sucessão de terra. Tendo em vista que as terras dos colonos são pequenas, sua fragmentação conforme o número de filhos acarretaria em terras ainda menores, abaixo do limiar básico para a produção. Por isso, é costume manter a terra indivisa, o que significa que apenas um dos filhos sucederá os pais como produtor daquele espaço. Aos demais, restam outras opções, como a aquisição de outras terras, a permanência na terra dos pais/irmão em condição subordinada ou a proletarização.

Para o caso da proletarização, não é surpresa que muitos irmãos não sucessores se interessem por atividades técnicas já desenvolvidas no interior do sítio, a exemplo da mecânica. Outro destino profissional comum nas biografias do campesinato sulino é o de motorista de caminhão (Bloemer, 2000), algo que no interior costuma significar o transporte de escoamento de produtos agrícolas. Reconheço que o debate sobre a proletarização do campo foi reformulado nas últimas décadas (Wanderley, 2009), mas não deixo de prestar atenção às formas de trabalho agrícola desacompanhadas de uma posse agrária, a saber, toda uma sorte de tarefas executadas pelos colonos mais pobres, cuja reprodução social não permite uma sucessão na própria terra de trabalho dos pais, tampouco a aquisição de novas terras (Seraphim, 2024). Ainda assim, esses sujeitos não deixam de aspirar a uma identificação em comum com os colonos proprietários. Sem terra para trabalharem, fazem do próprio trabalho agrícola, por menos especializado que possa ser, um meio de não serem expulsos do universo camponês.

Mas o que essas considerações sobre a implementação de agrotóxicos, a construção de galpões, a redução dos mutirões e alternativas proletárias ao campesinato têm em comum? E ainda, como elas se relacionam com a primeira seção deste artigo, dedicada a mudanças no café? Uma só resposta contempla ambas as perguntas. Todas as situações dizem respeito a como a condição colona contemporânea se organiza a partir de um convívio tenso entre a tendência ideal à autossuficiência e a dependência crescente de recursos, insumos e serviços externos ao sítio e sua vizinhança.

A questão não é inédita. Pelo menos desde os anos 70, os estudos sociológicos a propósito dos colonos (proprietários das terras onde vivem e trabalham) dedicam-se a investigar a verdadeira extensão da autonomia sobre o destino da propriedade (Liedke, 1977; Tavares dos Santos, 1978). Na época, analisava-se o descompasso entre uma ideologia da autossuficiência, expressa em um discurso de trabalho livre, e os constrangimentos econômicos aos quais os colonos se submetiam para garantir sua reprodução social na qualidade de colonos. Acredito que essa contradição central permaneça operante, com a ressalva de que houve mudanças significativas no plano das elaborações mentais a respeito de sua relação com o mundo externo ao sítio e ao campo.

Quando essas pesquisas foram desenvolvidas, o uso de agrotóxico ainda não havia se firmado tanto quanto hoje, tampouco os mutirões haviam saído de cena ou os galpões eram contratados, em vez de construídos localmente. As transformações que então se iniciavam hoje estão bastante estabilizadas. Com elas, novos sujeitos e objetos compuseram e compõem o cotidiano camponês. São técnicos agrícolas, analistas de crédito, extensionistas rurais, comerciantes de agropecuárias, vendedores e mecânicos de máquinas agrícolas, empresas de estruturas pré-fabricadas etc.

À medida que os colonos se habituaram com outras formas de economia e tecnologia no interior dos seus sítios, depararam-se com um dilema: se, por um lado, o colono é caracterizado pela autossuficiência, o que, por sua vez significa a capacidade de vida dentro de um campo delimitado, e, por outro, a vida rural se

apresenta cada vez mais externa ao sítio e seus insumos, ainda se é colono quando o interior de tal campo delimitado já não supre o básico para reprodução social? Meu argumento é que os colonos conciliaram essa contradição por meio da expansão dos limites responsáveis por delimitar o “interior” da vida camponesa.

O sítio não é mais a medida do mundo ou um microcosmo dentro do qual a maior parte dos insumos da cadeia produção-consumo se encontra e a partir do qual o universo externo é lido e interpretado projetivamente. Isso não significa, entretanto, que os camponeses tenham abandonado a identificação com uma noção de universo próprio, distinto daquele dos grandes centros urbanos, por exemplo. Tampouco a redefinição de limites simbólicos depreciou o valor conferido à autossuficiência – o que houve foi a expansão do campo semântico do prefixo “auto”. Hoje, esse campo semântico se vincula a um termo amplamente difundido na mídia e, concordemos ou não, na boca dos colonos: “Agro”. Não parece ser fortuito o fato de que, com “Agro”, termos para referentes minimamente distintos, como “agricultura”, “agroindústria” e “agronegócio” são eficazmente permutados por um só vocábulo generalista. “Agro” engloba desde o serviço manual do camponês às transações internacionais de insumos agrícolas.

A discussão requer uma nota para diferenciar a particularidade deste trabalho. Quando discute os contrastes entre a agricultura do que chama camponeses e empreendedores (rurais) em Parma, Itália, Jan Van der Ploeg caracteriza os segundos por meio de um alto volume de “externalização”, ou seja, de transferência de atividades e insumos para fora do sítio. A externalização gera relações de dependência entre os produtores e outros setores do mercado agrícola (Van der Ploeg, 2008). É difícil recusar por completo as qualificações de Van der Ploeg. Mas o motivo de as comentar é ajustar nossa perspectiva em relação à realidade dos colonos, que não aceitariam facilmente a divisão entre campesinato e empreendedorismo rural. Dirijo-me, afinal, a uma espécie de meio-termo, a saber, como opera a externalização dentro do modelo camponês. Ou melhor, já que não restituo aqui os processos históricos na origem dessa externalização (cf. Seyferth, 1974), o que observo é, mais precisamente, a resposta ou a reorganização social e simbólica dos colonos diante de uma externalização cada vez mais consolidada.

Voltemos, porém, às cidades pequenas, onde muitos dos sujeitos vinculados ao “Agro”, mas não agricultores (lojistas de agropecuária, técnicos agrícolas, atendentes de instituições de crédito rural, funcionários públicos de órgãos municipais de agricultura etc.) estão socialmente ligados aos colonos. São parentes, vizinhos, parentes de vizinhos, vizinhos de parentes, congregantes de uma mesma igreja, correligionários partidários, frequentadores dos mesmos mercados e botecos, participantes das mesmas feiras agrícolas etc. Aliás, a construção e o reconhecimento locais do termo “agricultor” são recentes (Belem, 2019) e foram capazes de encobrir uma variedade classista e étnico-racial de categorias camponesas, a exemplo de “sitiente”, “colono”, “caipira”, “arrendeiro”, “meeiro”, entre outros⁴.

Em continuidade a uma homogeneização das desigualdades camponesas sob a égide da categoria “agricultura” ou “agricultura familiar”, o reconhecimento da amplitude da noção de “Agro” permite agrupar esses outros sujeitos mencionados junto aos ditos “agricultores” propriamente ditos. “Agro” é a elaboração verbal e ideológica de uma realidade subjacente dentro da qual os colonos se veem próximos,

⁴ Vale indicar que não presenciei nenhuma discussão sobre a ideia de “Agro” na breve experiência no assentamento do MST. Tais considerações se limitam, portanto, ao campo no Alto Vale do Itajaí, SC.

ou no mínimo, integrados a sujeitos antes classificados como externos ao universo da produção agrícola. A expectativa é reduzir o acirramento das tensões entre as classes produtivas da economia rural.

A bem dizer, o que a propaganda projeta é uma inversão de figura e fundo. A produção agropecuária deixa de figurar como um setor específico dentro de uma economia mais vasta e se torna, metonimicamente, o fundo econômico por excelência, ele mesmo composto por diferentes setores que incluem desde o serviço braçal na lavoura aos cálculos da logística exportadora. O slogan midiático arremata – e os colonos parecem concordar –: “Agro é tudo”. Em direção semelhante, Caio Pompeia denuncia a estratégia dessa sinédoque manipuladora que permite aos setores do agronegócio englobarem dentro de si a agricultura familiar e os indicadores dela provenientes (Pompeia, 2010). O que observo é que no caso dos colonos são os próprios sujeitos da agricultura familiar que replicam essa lógica de inclusão no agronegócio.

Cabe aqui retomar a particularidade do campesinato dos colonos no Sul ou de origem sulina, a partir do qual produzimos estas reflexões. Trata-se de um setor camponês cuja subordinação produtiva está vinculada não à falta de recursos ou ao distanciamento de inovações técnicas, mas justamente à presença desses fatores historicamente promovidos por agências exógenas. Tais incorporações técnicas são os vetores por meio dos quais as relações sociais envolvidas na produção são disputadas e geridas em ambas as pontas da cadeia de suprimento: camponeses e fornecedores.

A própria colonização se constituiu pelo fornecimento, mediante dívida, de insumos, ferramentas e terras que adquiriam do Estado ou das companhias colonizadoras, a depender da época e do local. Posteriormente, ainda no começo do século XX, foram os colonos que serviram de mão de obra para a instalação dos Sistemas Integrados na agricultura nacional, por meio dos quais empresas internacionais vendiam aos colonos pacotes tecnológicos de produção, sobretudo de tabaco, mas depois também de criação avícola e suína, para uma futura compra por parte da mesma empresa. A estruturação do crédito rural e a categorização da “agricultura familiar” enquanto objeto e medida das políticas públicas também estiveram ligadas aos colonos. Entre os colonos (no Sul ou em suas migrações posteriores para outras regiões), a mecanização do campo deixou de ser exclusividade do latifúndio e encontrou espaço na produção em pequenas propriedades.

Nos sucessivos esforços de modernização do campo brasileiro, os colonos foram apresentados como protagonistas supostamente autônomos, pelo fato de comporem a linha de frente de implementações tecnológicas (Seraphim, 2021a). Acredito ter, ao menos, reaberto caminhos para questionar se a incorporação técnica é necessariamente sinônimo de autonomia – problema comum aos estudos de adoção tecnológica (Akrich, 2014; Cesarino, 2017). Além disso, pudemos observar que a expansão das frentes de implementos técnicos precisou ser simbolicamente respondida por um reenquadramento do que é o universo interior do trabalho camponês.

Chame ou não a identificação colona com o “Agro” de ideologia, fato é que existe um encadeamento material que vincula, por meio de mediadores familiares, o trabalho no sítio a sistemas técnicos e econômicos cujo controle lhes escapa em larga medida. A publicidade midiática que veicula imagens de um setor rural integrado não mente, mas omite o caráter exploratório dessa integração. Por sua vez, ao colono, dependente de insumos exógenos e munido de uma moralização da autossuficiência, restam duas alternativas. Ou renuncia à identificação como proprietário de meios de produção, aproximando-se das formas locais de proletarianização rural (Seraphim, 2024); ou recalibra sua visão a ponto de

enxergar um lugar para si dentro de um campo social maior, expressado com uma gramática semelhante à sua (trabalho, terra, propriedade, família etc.).

Considerações finais

Certo dia presenciei uma conversa entre meu avô e outro colono idoso, seu amigo de longa data. Discutiam, a sério, cenários de ficção científica camponesa: e se, por qualquer motivo, acabasse a energia elétrica no mundo, os colonos sobreviveriam? Favorável à persistência dos colonos estava meu avô. Dizia que cultivavam o alimento para o próprio consumo e que, para produzir energia mecânica, restaurariam os moinhos d’água, antes comuns na região. Menos entusiasta, seu amigo retrucava que talvez os colonos de antigamente fossem capazes desses feitos, mas não os de hoje, habituados a implementos técnicos instalados e mantidos com o auxílio de outros profissionais. Nessa disputa, dois colonos traduziam o dilema da condição camponesa em termos especulativos e, no fundo, perguntavam-se: ainda somos autossuficientes?

Do nosso lado, não queremos parecer arautos de mais uma morte do campesinato, tampouco de seu reavivamento (Almeida, 2007). O esforço deste texto consiste antes em uma requalificação da categoria, não tanto a partir da verificação de uma realidade de substituições irrefreáveis nos processos de produção-consumo, senão da observação do tênue convívio entre a internalização dos supostos da produção e a incorporação de insumos externos. À guisa de fechar as duas pontas que compõem este texto, vale ressaltar que tal equilíbrio instável se fez perceber primeiramente pelo estudo dos hábitos de consumo do café solúvel, idealizado como sua forma moderna, efetivamente industrializada, em meio a mesas tão cheias de produtos valorizados precisamente pelo seu caráter de elaboração artesanal.

O camponês colono já não se vê “camponeizado” (Bourdieu, 2006), pela oposição irremediável com a vida na cidade e a proletarianização, tampouco por um corpo que consome aquilo que produz. Agora reconhece-se como camponês, ou como colono ao menos, à medida que se experiencia o dilema da autossuficiência e as reações por ele suscitadas. A cena do café à mesa, ao início do texto, apresenta uma instância singela, pouco dramática, mas bastante didática, dessa convivência interna à cadeia produção-consumo, em que ingredientes extensamente elaborados dentro do sítio dividem espaço com bens adquiridos, como o café solúvel.

Por certo, estas considerações pretendem dar conta de um campesinato particular, o de colonos sulinos. Herdeiros de um histórico de distribuição fundiária (ainda que mediante endividamento) nos séculos XIX e começo do XX, partícipes das iniciativas de integração econômica junto aos mercados locais e regionais e sujeitos de uma racialização aceita e incorporada a um ideal branco de Brasil, os colonos estão longe de serem representativos de toda uma classe camponesa nacional. O limite em termos de grupo social encontra ainda um limite em termos do pensamento social elaborado.

Se ative-me à discussão de um campo simbólico e moral da vida camponesa, expressa aqui menos por disputas fundiárias do que por uma renovada “gramática” rural, em parte é porque a emancipação almejada pelos colonos não deixa de ser “conservadora”, contente com reconhecimento moral e de mercado. Ou assim o é enquanto não houver pressão fundiária, mão de obra excedente e problemas de sucessão, circunstâncias que levaram os colonos do Norte do Rio Grande do Sul a formarem as primeiras

experiências do MST nos anos 80. De toda forma, a inserção colona num ideal que gravita em torno da noção de “Agro” dá continuidade aos processos de distinção diante de outros sujeitos camponeses, estes à margem racial, fundiária e produtiva. De toda forma, reconheço as restrições de uma posição semântica voltada ao um processo social vivenciado também em capacidades técnicas e em relações de poder.

Em que pese esse exercício etnográfico a respeito de variados trabalhos desempenhados pelos colonos referencie o rótulo “Agro”, devo reforçar que a referência não se justifica diretamente por conta dos usos ecléticos, incorporações ou externalizações das atividades do sítio no camponês. Essa complexa relação dentro/fora do sítio já existia com contornos de exploração da produção camponesa e aparece, ainda que diferentemente, em toda forma de campesinato. O ponto agora é que os colonos encontraram – e positivaram – um termo guarda-chuva para essa relação interior/exterior, ao passo que antes os elementos categorizados de forma similar não os abrangiam exatamente. Um bom exemplo no Alto Vale do Itajaí são as empresas fumageiras (em sua maioria internacionais), apelidadas de “firmas”. Embora vendessem suas lavouras de fumo para elas e mantivessem interações contratuais ano após ano, os colonos dificilmente se considerariam parte das firmas. Ao que parece, é esse sentimento de participação que o aparato do “Agro” oferece.

Aliás, não suponho ter realizado uma antropologia do agronegócio (Heredia, Palmeira, Leite, 2010), mas sim uma contribuição à antropologia – ou mesmo à etnologia – dos colonos sulinos, abrangendo um vínculo possível entre seu sistema culinário e expressões ideológicas em torno de um novo vocabulário ruralista. Para tanto, o artigo desenvolveu uma experimentação da abordagem simbólica do trabalho camponês que inclui dados etnográficos e questões analíticas para além daquelas originadas no campo dos ditos conhecimentos tradicionais. Eis uma das contribuições pretendidas com este trabalho. Cabe à discussão vindoura apreciar as vantagens ou desvantagens desse movimento teórico-metodológico.

Com base na história do consumo de café entre os colonos, em que vegetais substitutos eram tostados, pilados e acrescidos ao café em pó, favorecemos a hipótese de que o café solúvel figura como um ponto industrializado em uma mesa artesanal justamente porque, no Sul, o café não constituiu um elemento amplamente trabalhado desde etapas de cultivo. Em outras palavras, os alimentos com artesanato persistente no trabalho de consumo são aqueles que se sabe elaborar e aproveitar amplamente desde a etapa de produção. O corolário deste primeiro argumento está na constatação de que as transformações no consumo não ignoram o material transformado, de modo que uma mudança de hábito não necessariamente é sinal de mudanças generalizadas dentro de um mesmo código da vida social, a exemplo da alimentação, em que receitas consideradas tradicionais continuam presentes.

Outras mudanças em diferentes dimensões da vida camponesa foram avaliadas sob essa mesma luz e ali pudemos verificar a constância da tensão entre autossuficiência e incorporação de técnicas e objetos externos, a princípio. No entanto, os colonos parecem elaborar um ampliamiento dos limites dentro dos quais as atividades são consideradas “internas”. Atualmente, a abertura de enquadre encontra respaldo na noção de Agro, por meio da qual uma série de atividades econômicas, antes estranhas ao mundo do sítio, participam agora de um mesmo campo semântico e tecnológico de reconhecimento.

Um operador de crédito rural certamente não é um colono em sentido estrito, mas é cada vez mais plausível que possam se encarar mutuamente como integrantes de uma mesma dimensão produtiva. Dessa maneira, o fato de o colono não reter a mesma internalização dos supostos da produção

não descaracteriza sua condição de colono. Ele é colono porque transita entre, por um lado, uma alta capacidade de elaboração local dos insumos com que vive e, por outro, a aquisição de insumos de um campo industrial que compõem um fundo econômico comum, hoje chamado de Agro.

Concluo apontando que a propaganda midiática em torno do “Agro” não simplesmente empurrou ideias para dentro da cabeça dos colonos. Apenas lhes ofereceu – o que é igualmente eficaz – uma expressão por meio da qual eles podem veicular a estratégia simbólica que hoje elaboram diante dos dilemas vivenciados entre a expectativa de autossuficiência e a tendência à incorporação. O que é certo é a necessidade de responder à instabilidade da convivência entre o artesanal e maquinico, o antigo e o novo, o interno e o externo sem abrir mão de uma identidade social distinta, a de colono.

Yves Marcel Seraphim é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e trabalha como antropólogo no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado (Iphae), divisão da Secretaria de Estado da Cultura (Sedac), RS.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Ruben Oliven por oportunizar a redação preliminar deste artigo em um ambiente de troca intelectual junto aos colegas de doutorado na UFRGS. O professor e os colegas contribuíram com perguntas, críticas e sugestões valiosas; aos pareceristas anônimos que ofereceram contrapontos necessários que permitiram um melhor ajuste ao escopo dos argumentos do artigo. Em memória de Afonso Weiduschat, meu avô e pensador colono dos hábitos produtivos e alimentares.

REFERÊNCIAS

- Akrich, M. (2014). Como descrever os objetos técnicos? *Boletim Campineiro de Geografia*, 4(1), 161–182. <https://doi.org/10.54446/bcg.v4i1.147>.
- Almeida, M. (2007). Narrativas agrárias e a morte do campesinato. *Ruris*, 1(2), 157–186. <https://doi.org/10.53000/rr.v1i2.656>.
- Bataille, G. (2014). A noção de dispêndio. In *A parte maldita* (pp. 19–33). Autêntica.
- Belem, R. (2019). *A construção da categoria agricultura familiar no Mercosul: um estudo a partir dos casos do Brasil e da Argentina* [Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. Repositório Digital da UFRGS. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/193337>
- Bloemer, N. (2000). *Brava gente brasileira: migrantes italianos e caboclos nos campos de Lages*. Florianópolis: Cidade Futura.
- Bourdieu, P. (2006). O camponês e seu corpo. *Revista de Sociologia e Política*, 26, 83–92. <https://doi.org/10.1590/S0104-44782006000100007>.
- Brandão, C. R., & Ramalho, J. (1986). *Campesinato goiano*. UFG.
- Brandão, C. R. (1995). *A partilha da vida*. Geic/Cabral Ed.
- Carneiro, A. (2015). *O povo parente dos buracos*. E-Papers.
- Cesarino, L. (2017). O “camponês” enquanto contexto: transferência de tecnologia em um projeto de cooperação sul-sul. In C. Sautchuk (Org.), *Técnica e transformação: perspectivas antropológicas* (pp. 69–94). ABA Publicações.
- Fonseca, L. M. da. (2019). *Assentar gente e semente: circuitos domesticadores entre agricultoras e plantas no assentamento de reforma agrária 12 de julho – RS* [Trabalho de Conclusão de Curso Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional da UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/246092?show=full>
- Heredia, B., Palmeira, M., Leite, S. P. (2010). Sociedade e economia do “agronegócio” no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(74), 159-176. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000300010>.
- Instituto Socioambiental (ISA). (2017). *Dossiê: Sistema agrícola tradicional quilombola do Vale do Ribeira - SP (Vol. I)*.
- Liedke, É. (1977). *Capitalismo e camponeses: relações entre indústria e agricultura na produção de fumo no Rio Grande do Sul* [Dissertação de Mestrado Universidade de Brasília]. Repositório Digital da

UFRGS. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/196184>

Marx, K. (2017). *O capital – Livro I: O processo de produção do capital*. Boitempo.

Mauss, M. (2005). Ensaio sobre a dádiva. In M. Mauss, *Sociologia e antropologia* (pp. 149–176). Cosac Naify.

Menasche, R. (2004). Capinar: Verbo conjugado no feminino? Notas de pesquisa sobre gênero e percepções de risco na agricultura familiar. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 53, 25–36. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1258>.

Menasche, R. (Org.). (2007). *A agricultura familiar à mesa: saberes e práticas da alimentação no Vale do Taquari*. Editora da UFRGS.

Miller, D. (1997). Coca-cola: A black sweet drink from Trinidad. In D. Miller (Ed.), *Material cultures* (pp. 169–187). UCL Press/University of Chicago Press.

Nascimento, R. (2009). Elementos do comportamento do consumo através da comunicação da marca. *Communicare*, 9(1), 137–147. <https://static.casperlibero.edu.br/uploads/2014/07/Communicare-vol.-9.1.pdf>.

Oliveira, N. R. (2009). *Sabores na história: um estudo a partir dos saberes e fazeres alimentares de agricultores familiares de Jaboticaba, RS* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Maria]. Repositório Digital da UFSM. <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/8839>

Paulilo, M. I. (1987). O peso do trabalho leve. *Ciência Hoje*, 5(28), 64–70. <https://nafa.paginas.ufsc.br/files/2010/09/OPesodoTrabalhoLeve.pdf>.

Pompeia, C. (2020). “Agro é tudo”: simulações no aparato de legitimação do agronegócio. *Horizontes antropológicos*, 56, 195–224. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832020000100009>.

Seraphim, Y. M. (2021a). Venenosos abraços: o disciplinamento fumo-fumicultor no Alto Vale do Itajaí (SC). *R@U*, 13, 173–192. <https://doi.org/10.52426/rau.v13i1.370>.

Seraphim, Y. M. (2021b). Transformações técnicas na roça do Alto Vale do Itajaí (SC): hipóteses a propósito do declínio do mutirão agrícola. In VIII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia, 2021, São Carlos (online). *Anais da VIII Reunião da Antropologia da Ciência e da Tecnologia*. v. 1, 2521–2534. <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/3846>.

Seraphim, Y. M. (2024). De volta ao proletariado rural: revisão da categoria e o caso da fumicultura. In J. O. B. Marin. (Org.), *Agricultores familiares em contexto de controle global do cultivo de tabaco: a experiência brasileira* (pp. 211-233). CLACSO.

Seyferth, G. (1974). *A imigração alemã no Vale do Itajaí-Mirim*. Movimento.

Seyferth, G. (1982). A representação do trabalho alemão na ideologia étnica teuto-brasileira. *Boletim do Museu Nacional*, 37, 1–33.

Sigaut, F. (1994). Technology. In T. Ingold (Ed.), *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life* (pp. 420–459). Routledge.

Tavares dos Santos, J. V. (1978). *Os colonos do vinho: estudo sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital*. Hucitec.

Van der Ploeg, J. D. (2008). *The new peasantries: struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*. Earthscan.

Wanderley, M. N. B. (2009). A modernização sob o comando da terra: os impasses da agricultura moderna no Brasil. In Wanderley, M.N.B. *O mundo rural como um espaço de vida: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade* (pp. 45-67). Editora da UFRGS.

Wedig, J., Menasche, R. (2008). Comida e classificações: homens e mulheres em famílias camponesas. *Caderno Espaço Feminino*, 20(2), 57–74. <https://seer.ufu.br/index.php/nequem/article/view/2136>.

Wedig, J. (2009). *Agricultores e agricultoras à mesa: um estudo sobre campesinato e gênero a partir da antropologia da alimentação* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. Repositório Digital da UFRGS. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/22660>

Weimer, G. (2005). *Arquitetura popular da imigração alemã*. Editora da UFRGS.

Woortmann, E. (2009). O saber camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovações. In E. P. Godoi et al. (Org.), *Diversidade do campesinato: expressões e categorias* (Vol. 2, pp. 245–266). Editora Unesp.

Woortmann, E. (2013). A comida como linguagem. *Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, 11(1), 5–17. <https://doi.org/10.18224/hab.v11.1.2013.5-17>.

Woortmann, E., Woortmann, K. (1997). *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Editora Universidade de Brasília.

Woortmann, E., Cavignac, J. (2016). *Ensaio sobre a antropologia da alimentação: saberes, dinâmicas e patrimônios*. EDUFRRN.

Woortmann, K. (1982). A transformação da subordinação. *Anuário Antropológico*, 6(1), 204–229. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6195/7796>.

POR QUE OS COLONOS TOMAM CAFÉ SOLÚVEL? HIPÓTESES SOBRE MUDANÇA E PERMANÊNCIA DO TRABALHO CAMPONÊS

Resumo: Embora a culinária camponesa seja frequentemente caracterizada pela qualidade artesanal do preparo dos seus alimentos, entre os colonos do Sul do Brasil é comum consumir um tipo de café moderno: o café solúvel. Comparando o trabalho de campo com os colonos e exemplos da literatura etnográfica de outros grupos camponeses, este artigo explora hipóteses que expliquem essa aparente contradição alimentar. A tese mais coerente é aquela que postula uma permeabilidade seletiva dos processos de trabalho no interior do sítio camponês. O fato de o café não ser produzido localmente pelos colonos facilita a mudança em sua forma de consumo. O artigo leva adiante o problema da autossuficiência camponesa para outros aspectos da vida social (arquitetura, mutirões, maquinário agrícola) a fim de observar a resposta às mudanças: a redefinição de limites sociais do que é ser camponês, e mais particularmente, do que é ser colono, gerando a base necessária à emergência da categoria “Agro” como englobante da vida rural.

Palavras-chave: Antropologia Rural; Antropologia da Alimentação; Colonos; Trabalho; Agro.

WHY DO *COLONOS* DRINK INSTANT COFFEE? HYPOTHESES ON CHANGE AND PERMANENCE OF PEASANT LABOR

Abstract: Although peasant cooking is often characterized by artisanal preparation of food, among *colonos* in the South of Brazil, it is common to consume a modern kind of coffee: instant coffee. Comparing fieldwork among *colonos* and examples from ethnographic literature on other peasant groups, this article explores some hypotheses which explain this apparent cooking contradiction. The most coherent thesis is the one which postulates a selective permeability of labor processes within the peasant farm. The fact that coffee is not produced locally by the *colonos* facilitates change in its mode of consumption. The article takes the problem of peasant self-sufficiency forward to other aspects of social life (architecture, mutual aid, agricultural machinery) in order to observe the response to changes: the redefinition of social boundaries of what it a peasant is, generating the necessary base for the rise of the “Agro” category as encompassing of rural life.

Keywords: Rural Anthropology; Anthropology of Food and Eating; Colonos; Labor; Agro.

¿POR QUÉ LOS COLONOS BEBEN CAFÉ INSTANTÁNEO? HIPÓTESIS SOBRE EL CAMBIO Y LA PERMANENCIA DEL TRABAJO CAMPESINO

Resumen: Aunque la cocina campesina suele caracterizarse por la calidad artesanal de la preparación de los alimentos, entre los colonos del sur de Brasil es común consumir un tipo de café moderno: el café instantáneo. Comparando el trabajo de campo con los colonos y ejemplos de la literatura etnográfica de otros grupos campesinos, este artículo explora hipótesis que explican esta aparente contradicción dietética. La tesis más coherente es la que postula una permeabilidad selectiva de los procesos de traba-

jo dentro de la finca campesina. El hecho de que los colonos no produzcan café localmente facilita cambiar la forma en que se consume. El artículo lleva adelante el problema de la autosuficiencia campesina a otros aspectos de la vida social (arquitectura, trabajo colectivo, maquinaria agrícola) para observar la respuesta a los cambios: la redefinición de los límites sociales de lo que significa ser campesino, generando la base necesaria para el surgimiento de la categoría “Agro” que abarca la vida rural.

Palabras clave: Antropología Rural; Antropología de la Alimentación; Colonos; Trabajo; Agro.

SUBMETIDO: 11/11/2024

APROVADO: 03/02/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



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

Manifestos contra-criativos: etnografia de territórios e classes criativas em contradição

JOSÉ LUÍS ABALOS JÚNIOR

Universidade Federal do Rio Grande (ICHI/FURG), Rio Grande- Rio Grande do Sul, Brasil.
<https://orcid.org/0000-0003-2821-0969>
abalosjunior@gmail.com

Em maio de 2021, consegui alugar uma sala em um importante espaço onde ocorriam manifestações culturais e inovadoras. Em um poste em frente a esse local havia um curioso aviso: “seja criativo, ou morra”. Essa anedota foi dita por Richard Florida, em 2005, logo após o lançamento de *The Rise of the Creative Class*, que já estava a caminho de se tornar um best-seller internacional e um fenômeno de influência para o planejamento urbano. Nesse espaço havia flores, mesas de trabalhos coletivas, sofás aconchegantes, boa internet e uma máquina de café com leite vegano. Havia também um fluxo de pessoas que entravam e saíam, na sua maioria brancas com formação vinculadas à área das artes e da comunicação. Jones era uma delas. Esse jovem estudante de design vinha trabalhar todos os dias de bicicleta e me falou sobre sua experiência em empreendedorismo social. Todos esses são indícios de que Jones era criativo e estava longe de morrer, seguindo o script do inusitado aviso do poste. Mas também apontam para a ideia de como a noção de criatividade vem sendo apropriada por uma diversidade de agentes e instituições que planejam o que chamamos de “distritos criativos”.

Neste artigo, procuro demonstrar como as ideias de Classe Criativa, de Richard Florida (2005, 2014), e Cidade Criativa, de Charles Landry (1995, 2013) se disseminaram nos planejamentos urbanos de muitas capitais globais e são um espaço para possíveis descrições etnográficas. Dada a popularidade da ideia Cidades Criativas, há uma grande possibilidade de você, que está lendo este texto, tenha vivido ou passado por lugares que nos quais há um desenvolvimento de políticas urbanas destinadas a incentivar principalmente o crescimento econômico, mas também a coesão social e participação cultural através da premissa da “criatividade”. Como disse Malanga (2004, p. 36) a ideia de criatividade

vem “varrendo a américa urbana”, mas o pressuposto deste artigo é que não há nada ontologicamente criativo em termos geográficos: uma Cidade Criativa refere-se à construção social de uma ideia de criatividade, implicando processos de (auto)reconhecimento.

No que se refere a questões metodológicas, eu me utilizo de uma análise sistemática de literatura e etnografia. No primeiro caso, foco nos conceitos de Cidades e Classes Criativas, assim como em suas críticas. Encaro essa ferramenta de pesquisa como uma análise textual discursiva, que, segundo Moraes e Galiazzi (2007), é um processo auto-organizado de produção de novas compreensões em relação aos fenômenos que examina, no caso as teorias de Charles Landry e Richard Florida. Já no que se refere a etnografia, podemos dizer que a “interação é condição de pesquisa” (Eckert & Rocha, 2008) e que, aplicado ao universo de análise aqui indicado, se trata de um acompanhamento de cerca de um ano que tive em um território da cidade de Porto Alegre denominado Quarto Distrito e mais especialmente na Associação Cultural Vila Flores.

Início este texto apresentando as ideais de Cidade Criativa e de Classe Criativa, buscando localizá-las dentro de uma produção que visa relacionar economia criativa e planejamento urbano. É desta fusão conceitual que partimos para pensar o que são os “Distrito Criativos”, seus projetos e contradições. Logo depois, apresento uma experiência empírica de coleta de dados e análise baseada no método etnográfico. Por fim, busco relacionar algumas críticas aos conceitos de Cidade e Classe Criativa, associando-as com reflexões baseadas em observação direta e em entrevista que obtive no trabalho de campo.

Cidades e classes criativas: genealogia de dois conceitos nada particulares

Desde que o termo “Cidade Criativa” foi articulado pela primeira vez nas esferas políticas por Charles Landry no final da década de 1990, ele tem sido usado como veículo para o tipo de (re)desenvolvimento urbano testemunhado em inúmeros outros bairros e cidades em todo o mundo. Se atualmente podemos articular o adjetivo “criativo” relacionando-o com a ideia de cidade, no final de década de 80, os termos-chave discutidos foram cultura, artes, planejamento cultural, recursos culturais e indústrias culturais (Mould, 2018; Vanolo, 2013). Landry e Bianchini escreveram o que denominaram de “manifesto da Cidade Criativa”, em 1995, no qual sugerem que “a criatividade pode ser mobilizada para ajudar a resolver os inúmeros problemas da cidade” (Bianchini & Landry, 1995). A ideia de Cidade Criativa está relacionada aos processos de desindustrialização e desinvestimentos em determinadas áreas urbanas marcadas por um histórico industrial. Segundo Landry:

Em sua formulação original, a noção de ‘Cidade Criativa’ concentrava-se fortemente no potencial das indústrias culturais, pois parecia que as cidades precisavam se concentrar no que as tornava únicas e especiais. Neste contexto, os projetos artísticos e a reutilização de edifícios antigos foram especialmente significativos. (Landry, 2013, p. 2).

Este melhor aproveitamento dos ativos urbanos e a busca por uma autenticidade territorial se apresenta como um manual, ou um “kit de ferramentas” (Landry, 1995), para o pensamento de um planejamento urbano contemporâneo preocupado com o destino mais criativo das cidades. Tendo como um público-alvo gestores urbanos, o livro *The Creative City* teve seu primeiro lançamento no ano de 1995 e defende sobretudo que as mudanças de mentalidade podem gerar vontade, empenho e energia que nos permitem olhar de novo as possibilidades urbanas. São descritas várias abordagens e métodos para “pensar criativamente”, “planejar criativamente” e “agir criativamente”. Em sua totalidade, eles fornecem uma nova maneira de abordar o planejamento urbano.

Desta forma, o conceito de Cidade Criativa parte de uma suposição de que qualquer pessoa pode imaginar cidades melhores, e cabe aos planejadores usarem essas ideias e aplicá-las no meio urbano. Não são apenas os artistas e os envolvidos na economia criativa que são criativos, embora desempenhem um papel importante. A criatividade pode vir de qualquer fonte, incluindo qualquer pessoa que aborde questões de forma inventiva – seja um empresário, um assistente social, um cientista, um engenheiro ou um administrador público. No entanto, a criatividade é legitimada nas artes, e a criatividade artística tem qualidades especiais que combinam bem com as necessidades da economia do conhecimento orientada por ideias como:

A ideia da Cidade Criativa defende a necessidade de uma cultura de criatividade ser incorporada na forma como os atores urbanos operar. Implica reavaliar o regime de regulamentação e incentivos e avançar para uma ‘burocracia mais criativa’. A boa governação é em si um ativo que pode gerar potencial e riqueza. Ao estimular a criatividade e legitimar o uso da imaginação nas esferas pública, privada e comunitária, o banco de ideias de possibilidades e soluções potenciais para qualquer problema ou oportunidade urbana será ampliado. (Landy, 2013, p. 5).

Nesse sentido, é interessante pensarmos como a ideia de criatividade foi, gradativamente, sendo incorporada aos discursos de gestores urbanos e marcou seu espaço da linguagem das agendas das políticas urbanas. Contudo, não foi só o livro de Landry que contribui neste percurso apropriação gramatical da criatividade no meio urbano. Como já citado, quase uma década depois Richard Florida (2004) cunhou o termo “Classes Criativas” e foi descrito como “o livro mais popular sobre economias regionais na última década” por Glaeser (2004, p. 1). O que é distintivo na tese de Florida, é a afirmação mais específica de que lugares boêmios funcionam como “ímãs de talentos” e que as novas agendas urbanas deveriam não só prestigiar estes territórios, mas, principalmente, fomentá-los. Bairros de baixa renda ou distritos em declínio, como áreas de armazéns abandonadas onde emerge uma cultura “boêmia”, que pode incluir artistas e artesãos de vanguarda que compartilham um *ethos antiestablishment*, são vistos aqui como uma força motriz para o desenvolvimento criativo das cidades.

A Classe Criativa é definida de maneira abrangente por Florida: são advogados, professores, artistas e cientistas, e o que une esses grupos heterogêneos provindos de diversos núcleos de sociabilidade seria um “capital intangível” que lhes dotaria de certos talentos relacionados à criatividade. Para além da definição em termos de competências adquiridas, a Classe Criativa também se distinguiria pela posse de um “capital simbólico” (Bourdieu, 1976) que se manifesta em hábitos, rotinas, sensibilidades culturais e estilos de vida que prezam pela diversidade e cosmopolitismo. Dessa forma, um dos objetivos de um planejamento ur-

bano estratégico seria atrair os membros da Classe Criativa e usufruir do suposto crescimento econômico advindo da sua presença em determinados territórios da cidade. A função das gestões municipais seria oferecer um ambiente acolhedor e culturalmente vibrante para os criativos, investindo nas amenidades e equipamentos que esses segmentos sociais identificam como prazerosas em seus gostos e estilos de vida.

Como Florida explicou à revista Money, é preciso pensar “o que torna um lugar quente” ressaltando a necessidade de esforços corporativos e governamentais para o fomento de uma economia de cultural que revitalize as cidades. Dessa forma, um ambiente atraente para os jovens deve fazer “parte do mix” das cidades contemporâneas. Esse ambiente mais vibrante de troca de conhecimentos, proporcionado sobretudo pelas cidades maiores, foi denominado de “burburinho” (Storper & Venables, 2004), “bom clima de negócios” (Logan & Molotch, 1987) e “bom clima de pessoas”, pelo próprio Richard Florida (2004). O argumento de Florida enfatiza que a prosperidade econômica regional hoje depende, acima de tudo, da combinação de “tecnologia, talento e tolerância”. Esses chamados “três T’s” tornaram-se uma abreviação atraente usada frequentemente por membros da classe política para justificar e divulgar projetos de desenvolvimento urbano voltados para tornar uma cidade um ímã para tipos criativos. Segundo Stefan Kratke:

A teoria da Classe Criativa de Florida caracteriza-se por uma simplicidade aparentemente convincente: elenca os fatores de sucesso do desenvolvimento econômico regional na era da competição internacional e é bastante pragmática na medida em que apresenta orientação e plano de ação para a decisão política para planejadores urbanos (Krätke, 2010, p. 2).

As teorias da Cidade Criativa e da Classe Criativa se conectam e se distanciam em alguns pontos. A disseminação dessas versões de criatividade urbano-econômica foi turbinada pela infusão de ideologias neoliberais, relacionando-se ao que Harvey (1989) entendeu como empreendedorismo urbano. Chamando atenção para o surgimento de estratégias urbanas “empreendedoras”, Harvey denunciou a “corporatização” das cidades, assim como Arantes, Vainer e Maricato em *A cidade do pensamento único* (2002) refletiram como as cidades passaram a ser vistas como “máquinas de produzir riquezas”. Nesse sentido, a criatividade associada ao meio urbano, nas duas obras, de Landry e de Florida, só (re)existem associadas a uma agenda urbana neoliberalizada que cria espaços possíveis para florescimento de uma Classe Criativa liberal. Relacionando seu trabalho com o de Florida, Landry nos diz que

A noção de “Classe Criativa” de Richard Florida se conecta à ideia da Cidade Criativa e é um aspecto importante dela. Esses são os agrupamentos de pessoas – designers, cientistas, artistas e trabalhadores – que precisam de criatividade para realizar seus trabalhos. Sua preocupação central é com a ‘qualidade do lugar’. (Landry, 2013, p. 17).

Porém, enquanto Landry ocupa a maior parte do seu livro escrevendo seu manual de como tornar as cidades mais criativas e inovadoras, Florida se ocupa da definição do que é uma Classe Criativa e de como a criação de um ambiente para acolhê-la pode mudar os rumos urbanos. Outra diferença importante é que *The City Crativity*, de Landry, foi um primeiro passo para outros livros na área, que também tiveram seu reconhecimento, como *The art of city making* (2012), *The intercultural city: planning for diversity advantage*, com Phil Wood (2008) e uma atualização de seu primeiro livro chamado *Origens e futuros da*

Cidade Criativa, publicada em 2013 pela editora SESI-SP. Já Richard Florida publicou *The great reset: How new ways of living and working drive post-crash prosperity* em 2010 e *The new urban crisis: Gentrification, housing bubbles, growing inequality, and what we can do about it* em 2017, buscando atualizar a teoria da Classe Criativa e pensando seus possíveis impactos em comunidades vulneráveis, como a gentrificação.

Adentrando a cidade criativa

Após esta imersão teórica, a experiência que apresento aqui é a do 4º Distrito de Porto Alegre, no Sul do Brasil, que há cerca de dez anos recebe investimentos públicos e privados para sua “reabilitação” enquanto um espaço importante econômica e culturalmente na cidade. Esse território tem cerca de 600 hectares e é composto por vários bairros que apresentam experiências heterogêneas de desenvolvimento urbano que tornam difícil sua caracterização enquanto espaço único. Portanto, quando me refiro ao 4º Distrito, estou me direcionando aos bairros Floresta e São Geraldo, dois de seus bairros nos quais pude vivenciar uma experiência etnográfica, assim como regiões importantes nas propostas de intervenções urbanas da última década.

A observação se baseou em um processo de convivência em meio a uma instituição cultural e de empreendedorismo social específica que fica no bairro Floresta, mas não só. Também foram realizadas caminhadas sistemáticas pela região, embasadas no que Rocha e Eckert denominaram “Etnografia de Rua” (2003). Outras observações importantes foram realizadas em regiões que estão sendo projetadas para o lazer noturno, como o bairro São Geraldo, que abriga um circuito cervejeiro. Da mesma forma, participei de reuniões de coletivos de moradores que se organizavam para barrar os impactos do lazer noturno perto de suas residências, como barulho, ruas urinadas e elementos que causavam discordâncias entre empreendedores e moradores locais. De todo um conjunto de materiais de observação de campo, seleciono para este texto o que é mais relacionado à instituição cultural referida. No que se refere às entrevistas, busquei conversar com agentes do estado, empreendedores locais e moradores da região. Também produzi imagens de circuitos de caminhadas sistemáticas pelos bairros do 4º Distrito, e essas imagens atestam um cenário paisagístico que está em constante transformação na última década.

O 4º Distrito (4D), que se situa na zona norte da cidade e caracteriza-se por ter abrigado o antigo distrito industrial da cidade. Esse fato conformou uma região industrial-operária que até os anos de 1960 representava o principal polo econômico local. Esse histórico do 4D se faz ainda presente na arquitetura dos antigos galpões de fábricas e das casas operárias em fita. “O processo de suburbanização e metropolização das atividades industriais” (Silva, 2019, p.55), iniciado nos anos de 1980, gerou a desindustrialização da área e o 4D passou a ser significado como um território “em abandono” até a primeira década do século XXI e, posteriormente, a ser lócus de diferentes projetos e iniciativas que visam sua revitalização. Na contemporaneidade, dentro da “reconversão econômica” proposta e articulada por agentes públicos e entidades, o 4D figura na agenda pública local como área central para o desenvolvimento urbano e econômico da cidade de Porto Alegre. Os projetos de “requalificação urbana privadas, agências internacionais e organizações da sociedade civil, se inserem, dessa forma, em um contexto de competitividade global e internacionalização da cidade” (Marx, Scapini, Araujo; 2022, Pag. 2).

A delimitação atual do 4D se estende das proximidades da Estação Rodoviária (no Centro Histórico) até o Aeroporto Internacional Salgado Filho (extremo norte), um amplo trecho que abrange extensas avenidas que conectam Porto Alegre à sua região metropolitana. Essa delimitação entre as duas principais ligações – aérea e terrestre, além de ter uma linha ferroviária que passa pela região, também banhada pelo Lago Guaíba – não é mero acaso: trata-se de uma posição estratégica para facilitar o escoamento produtivo das antigas indústrias e que, atualmente, fomenta a atração de possíveis investimentos. Cinco bairros estão inseridos no perímetro que compõe o 4D, são eles: Floresta, São Geraldo, Navegantes, Farrapos e Humaitá, os quais apresentam características demográficas, sociais e econômicas muito diversas.



As imagens 1 e 2 demonstram a o território do Quarto Distrito em localização e tamanho com a cidade de Porto Alegre/RS. Fonte: <http://zh.clicrbs.com.br/rs/porto-alegre/noticia/2017/02/prefeitura-de-porto-alegre-quer-usarrevitalizacao-do-4-distrito-como-mo-delo-para-outros-bairros-9718604.html> (acesso em 10/06/2024)

Não me ateno à história desse território que tem uma tradição operária e foi um grande centro econômico da capital do Rio Grande do Sul e formava o que o historiador Alexandre Fortes chamou de “uma outra cidade” (2004). Mas indico que, assim como a maioria dos bairros industriais que passaram por um processo de desinvestimento, a desindustrialização do 4º Distrito está atrelada a uma carga moral de um imaginário urbano de “região perigosa”¹, repleta de prostituição e assaltantes. Localizado na entrada da cidade, próximo ao aeroporto e à rodoviária, esse local “proibido” para uma parcela da população da cidade é repleto de reminiscências arquitetônicas advindas dos tempos áureos da indústria, hoje em estado de ruínas. Cabe dizer que essa região é uma das menos densas habitacionalmente de Porto Alegre, com uma disponibilização de serviços típicos dessa zona comercial, como borracharias e autopeças que, por vezes, ocuparam os grandes espaços das antigas fábricas.

1 Inevitável relação do Quarto Distrito de Porto Alegre com o conceito de “Região Moral” cunhado por Park (1976). Para o autor, as regiões morais são necessárias em função das restrições que a vida urbana impõe, relativas à moralidade, à legalidade, mas também à segurança, tais como as zonas boêmias, áreas franqueadas às práticas de jogos de azar, ao consumo de bebidas e à prostituição, quando elas não são totalmente proibidas.

É nesse contexto que os conceitos de Florida e Landry se tornaram uma “mensagem de esperança” (Kratke, 2010) para guiar localidades pobres e em declínio para um caminho futuro de desenvolvimento urbano bem-sucedido. No que se refere ao 4º Distrito, desde meados de 2012 são aglomeradas novas atividades que levam à visibilidade de eventos culturais e de inovação, bem como à atração de investimentos da economia criativa. Inicialmente com feiras e pequenos comércios locais, alguns espaços começaram a abrir, aproveitando-se do local somente com reformas do antigo bairro operário do Floresta para posteriormente ser ampliado geograficamente para as outras regiões. Articulações dos pequenos produtores e agentes culturais criaram uma rede chamada Distrito Criativo (Distrito C), e a partir dela foi se atribuindo uma nova marca de valor ao 4º Distrito (Silva, 2019). Portanto, o Distrito C nasce no 4D através de iniciativas de empreendedores criativos e inovadores que, aquém de uma intervenção da governança urbana municipal, constroem circuitos de artes na região. Segundo seu site, a idealização do Distrito C.

É um projeto colaborativo desenvolvido por UrbsNova Porto Alegre – Barcelona, uma agência de design social e inovação, que tem um método bottom up, isto é, que parte da própria realidade social existente, sem propor grandes mudanças físicas, mas que dá privilégio à construção coletiva. (Site do Distrito Criativo de Porto Alegre²)

Se o cosmopolitismo está na base do Distrito C, não é qualquer referência internacional a ser incorporada. A experiência de Barcelona parece ser um “carro-chefe” de inspirações de transformações urbanas vinculadas à ideia de criatividade e inovação. Muitos trabalhos já abordaram o processo de revitalização de áreas populares dessa cidade, principalmente no que se refere ao projeto 22@, cujo objetivo se concentrou na renovação do distrito de Poblenou (Charnock *et al.*, 2021; Zarlenga & Marcús, 2014). Segundo tais autores, Barcelona se tornou um caso emblemático, visto a parceria entre empreendedores, administração pública e mercado imobiliário.

Um dos empreendimentos que faz parte do Distrito Criativo é o Vila Flores, uma antiga moradia de operários das antigas fábricas da região, hoje revitalizada. Sendo um dos locais de maior atração de profissionais e empreendedores do território, a “Associação Cultural Vila Flores” é um dos marcos mais importantes de restauração histórica, atração de eventos culturais, criação de um local de cooperação entre novos profissionais que buscam um espaço solidário, criativo e inovador para elaborar seus negócios, segundo seu site³.

A primeira vez que cheguei ao Vila Flores, não pude deixar de perceber o cenário urbano nada agradável em seu entorno. Fui acompanhado durante algumas quadras por um catador de materiais recicláveis que disse morar na comunidade Santa Terezinha, mais reconhecida pejorativamente como Vila dos Papeleiros, que fica nas adjacências do bairro Floresta. Esse trabalhador urbano me pediu algumas moedas para seu almoço e depois vi ele outras vezes, sempre que passava a pé pela região. O Vila Flores é um prédio histórico que se destaca dentro do seu contexto arquitetônico, provocando qualquer caminhante a conhecê-lo por dentro. Atualmente na entrada há uma floricultura e uma cafeteria que fazem o abre-alas de um espaço marcado por sua beleza patrimonial, assim como pelo público

2 Fonte: <https://distritocriativo.wordpress.com/> Acessado em Maio de 2025

3 Site do Vila Flores <https://vilaflores.org/> Acessado em Junho de 2024.

potencialmente criativo que ali trabalha ou visita. Nesse sentido, a sensação de insegurança presente no seu exterior é transmutada para um sentimento de partilha e pertencimento presente no seu interior.

Aluguei um pequeno espaço de trabalho em uma sala que ficava no último andar do Vila Flores. Eu tinha uma vista privilegiada para acompanhamento interno das dinâmicas dentro do prédio, assim como era possível perceber situações presente no ambiente externo através das janelas que davam para lateral. Durante os oito meses que trabalhei nesse território procurei acompanhar a rotina dos trabalhos criativos assentados em um cenário urbano curioso por suas peculiaridades de abandono e projeções. Um dos meus objetivos ali era entender como se dava a relação destes empreendedores criativos com o contexto social do território do 4D, e foi com essa motivação que conheci o Felipe, proprietário do café do Vila Flores que, diferente dos outros trabalhadores, morava no próprio prédio, em uma das habitações reservadas para serem apartamentos.

Felipe tem cerca de 28 anos e iniciou seu empreendimento em meio à pandemia de Covid-19 com a esperança de ter sucesso quando a reabertura e fim do distanciamento social fossem concretizados. Mesmo não trabalhando em algo vinculado a sua trajetória educacional o empreendedor disse não compactuar com o rótulo do “empreendedorismo”, portanto se considerava alguém que fazia empreendimentos mais “socialmente conscientes”. Outra narrativa nesse sentido é a de Janaina, uma das pessoas que faz parte da gestão do Vila Flores. Através de suas colocações percebemos o quanto a ideia desse lugar se desvincula das noções e Classe Criativa propostas por Florida, indo em direção a uma crítica que David Harvey (1985) faz ao empreendedorismo urbano, na qual o empreendedor faz parte de um sistema capitalista que molda o espaço urbano.

Esse termo teve muitas distorções que eu não gosto. Mas tem aspectos dessa palavra que são importantes, como ser uma atividade econômica que pode trazer benefícios não só para um empreendedor, mas para toda uma comunidade. Então, tem muitas formas de se fazer empreendedorismo. Tudo que a gente empreende, é uma enorme responsabilidade, para nós e para os outros. Tem muitos fatores a serem analisados. E por levar em conta toda essa complexidade que todo empreendimento agrupa, eu acho que o que fizemos no Vila Flores é um empreendedorismo social⁴. (Entrevista com Felipe)

Uma outra perspectiva dos modelos de empreendedorismo ali realizados surgiu das próprias pessoas que fazer parte da gestão do espaço. Um dos projetos apresentados se chama “De Vila a Vila” e busca estabelecer um contato entre o Vila Flores e o Loteamento Santa Teresinha, que fica cerca de cinco quadras, atravessando a Avenida Farrapos e Voluntários da Pátria, duas grandes divisoras do 4D. O projeto propõe uma “integração cultural” entre os moradores do loteamento e as atividades existentes no Vila Flores. Teve início em 2016, com o contato da associação com as atividades já existentes na comunidade e, desde então, são desenvolvidas “ações coletivas buscando criar oportunidades que valorizem o indivíduo, incentivando o talento, a valorização da cultura e criatividade de cada um e facilitando a criação de atividades de integração social, formação e geração de renda”⁵. Segundo uma das organizadoras do projeto:

4 Mais sobre empreendedorismo social em Beverly Schwartz “Rippling: How social entrepreneurs spread innovation throughout the world” (2012).

5 Para saber mais do projeto “De Vila a Vila” acessar <https://vilaflores.org/projetos/de-vila-a-vila/>

Se trata de um “empreendedorismo social” que não busca levar cultura e educação para a comunidade, mas também apreender com as pessoas que vivem lá, abrindo as portas do Vila Flores para que possam, da melhor forma possível, se sentirem em casa aqui também (Entrevista com interlocutor do projeto)

Em minha presença nesse espaço pude observar como a comunidade local se relacionava cotidianamente com o Vila Flores. Após anoitecer, a rua São Carlos, em frente ao prédio, é conhecida como um espaço de lazer sexual. Algumas travestis mantêm um contato durante o dia com o espaço, mas à noite, por uma questão de segurança, o espaço é fechado, com exceção de quando ocorre algum evento noturno. Essa relação está materializada principalmente na relação do Vila Flores com o projeto “Igualdade RS - Associação de Travestis e Transexuais do Rio Grande do Sul”, que nas quartas-feiras realização o evento “Solidariedade em Ação”, que inclui a doação de cestas básicas, itens de higiene, proteção e limpeza ou valores em dinheiro. Nas vezes em que pude estar presente, percebi uma grande fila nas imediações e a presença de autoridades públicas como da Comissão Especial de Diversidade Sexual e Gênero OAB RS, Centros da Juventude (PODs) e Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos do Rio Grande do Sul.

O contato com esses eventos parece demonstrar que as ações produzidas pelo Vila Flores não vão em relação diretamente à ideia de Cidades e Classes criativas como propostas por Landry e Florida. Por mais que o perfil de público que atue neste espaço tenha um perfil “gentrifer”⁶ (Spain, 1993), é possível questionar se esses empreendimentos contribuem diretamente para gentrificação. Essa foi uma questão que em muitos momentos perguntei as pessoas com os quais convive no Vila Flores: até que ponto as atividades criativas e empreendedoras proporcionadas presença de microempresas, startups etc. dialogariam com a comunidade tradicionalmente estabelecida da região. Nesse sentido, Janaina disserta:

Acho que a diversidade é um grande desafio. Sabemos que um espaço cultural que tem relação com as artes e com a academia também pode ser muito elitista. Então é um desafio desconstruir esses espaços dentro dessa relação elitizada. É desafiador trazer um espaço de arte e cultura para uma região que não tem acesso a isso. A gente sabe que a academia e a cultura são feitas de gente branca e classe média. Não queremos só uma relação de venda e compra de produtos, queremos uma relação de contato profundo com a comunidade. A gente não vai embora amanhã, por isso podemos estreitar esses laços. (Entrevista com Janaina)

Distritos criativos e as mazelas de criatividade: a teoria e a empiria

A estratégia para remarcar cidades, ou partes delas, como centros criativos tem sido amplamente debatida (Mould, 2018; Douglass, 2006; Grodach *et al.* 2017) a ponto de noticiarem histórias curiosas como a do prefeito de Denver, Estados Unidos, que comprou vários exemplares do livro de Florida e os distribuiu como “leitura na hora de dormir” para sua equipe de gestão (Shea, 2004) e como a governadora de Michigan que lançou o programa “Coll Cities” em todo o estado afim de atrair “pioneiros

6 Segundo Daphne Spain (1993) os gentrificadores seriam aqueles que carregam consigo uma “ideologia da salvação” vinculada a territórios perdidos na cidade.

urbanos e jovens trabalhadores do conhecimento que são uma força motriz para desenvolvimento econômico e crescimento” (Peck, 2005, p. 742). Contudo, tais experiências não se restringem aos Estados Unidos, berço da produção de Landry e Florida, e vão em direção a países como o Brasil (Alcantara, 2019; Proença Leite, 2010), Austrália (Mould, 2015), Coreia do Sul (Douglass, 2006), Argentina (Fabaron, 2019; Socoloff, 2017) etc.

Muitos autores destacam como uma “agenda da criatividade” adaptada para o urbanismo foi implementada em uma “velocidade alarmante”, pois preencheu um vácuo da estratégia empresarial urbana: pensar soluções para territórios abandonados (Peck, 2005; Malanga, 2004; Ley, 2010; Zukin, 1989). Se a criatividade é certamente uma palavra-chave popular hoje em áreas nas quais se formam planejadores urbanos, isso se deve aos impactos que os livros de Landry e Florida tiveram em gestões municipais que buscavam alternativas econômicas e urbanísticas para determinadas áreas de suas cidades. O advento das indústrias culturais e da economia criativa contribuíram para uma “virada cultural” das práticas de planejamento urbano, nas quais as estratégias urbanas têm usado a cultura como ferramenta competitiva (Amin & Thrift, 2002).

Podemos dizer que, inspirados pela realização do trabalho etnográfico, tal agenda da criatividade é absorvida de modos variados. No que se refere ao Distrito Criativo de Porto Alegre é perceptível a busca por uma Classe Criativa em diversas áreas como lazer e gastronomia. O que é curioso é a territorialidade na qual essa busca ocorre: o quarto distrito. Uma região que desde e o gradativo processo de desindustrialização⁷ é vista como “abandonada” pela administração municipal e como “perigosa” no imaginário urbano da cidade. Nesse sentido, a fala de Felipe, um dos jovens empreendedores que trabalha no Vila Flores, é elucidativa:

A primeira vez que vim aqui fiquei com medo. Já haviam me dito para me cuidar na região. Tu vê catadores, prostituição, e começa a se perguntar se realmente é um lugar legal para começar um investimento. Depois que conheci melhor o ambiente vi que era tranquilo, que poderia andar a pé e até vir morar no bairro. (Entrevista com Felipe)

Outra problemática apontada por muitos autores é a afirmação mais específica de que lugares boêmios funcionam como “ímãs de talentos”, e as prescrições da política urbana que são derivados desta afirmação. A teoria da Classe Criativa parte de uma confiança de existem “poucos lugares sem esperança” (Florida, 2004), visto a aceitabilidade da ideia que é preciso revitalizar áreas degradadas⁸. Desta forma o paradigma da criatividade pode ser aplicado a praticamente qualquer projeto de infraestrutura, programa educacional, evento, estratégia de embelezamento local ou política de incentivo aos negócios. (Mould, 2018). Essa revitalização passa por coalizações políticas⁹ entre gestões municipais

⁷ Esse trabalho dialoga em grande parte com a pesquisa feita por Roberta Guimarães intitulada “A utopia da Pequena África: projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca” (2014). A pesquisa trabalhou com conceitos de memória, identidade e espaço urbano na região conhecida como “Pequena África”, no Rio de Janeiro.

⁸ Florida afirma com confiança que qualquer grande cidade, com a vontade política certa, ‘pode virar o jogo’, e a maioria dos outros centros urbanos pode pelo menos ter uma chance, se possuir o essencial - como uma boa universidade, alguns bairros ‘autênticos’, um punhado de empregadores de alta tecnologia.

⁹ Por coalizações políticas entendo o processo de entendimento e distribuição de poder nas agendas urbanas. De Oliveira França (2019) aborda que se trata menos de poder e mais de “poder para...”, menos de mecanismos de exploração,

e o empresariado urbano e se manifesta através de produção de leis e planos de intervenção urbana. Assim, Peck (2005) argumenta que toda a ideologia da Cidade Criativa decorre da necessidade de uma política alternativa de “correção” ao desinvestimento histórico em determinados territórios, e só uma parceria entre a Classe Criativa, portadora de capital social e econômico, e gestões municipais poderia tornar factível tal produção de “zonas criativas”.

É nesse sentido que a administração municipal de Porto Alegre lançou vários programas de desenvolvimento do Quarto Distrito associando-o com a economia criativa e a ideia de inovação urbana, como o Plano de Economia Criativa da Cidade de Porto Alegre (2014), PLCE 022/2015, o Masterplan (2016), os projetos do Pacto Alegre (2018) e, atualmente, o Programa +4D¹⁰ (Winckler & Abalos Junior, 2022). A relação entre (micro)empreendedores e esses projetos varia conforme a experiência individual destes agentes e o acesso dos mesmos as redes de gestão urbana da cidade. Neste sentido, uma fala que vai no sentido de parceria é a de Wagner, empreendedor urbano da área do lazer noturno participante do circuito cervejeiro da cidade:

Quando chegamos aqui haviam muitas destas fábricas abandonadas que poderiam ser muito propícias para instalação da nossa cervejaria. Ai a gente falou com o Gabinete de Inovação da prefeitura e fomos muito bem acolhidos. Nos disseram que tinham planos para região e isso incluiria. Desde então a gente vem estabelecendo uma relação crítica, mas também de parceria para resolver os problemas urbanos do Quarto Distrito, como assaltos, iluminação e enchentes. (Entrevista com Wagner)

Já a narrativa de outra agente do Vila Flores traz uma crítica maior as questões do planejamento urbano para a região:

A gente não entende esses projetos. É sempre tudo muito confuso. Quem faz uma avaliação do Quarto Distrito são profissionais contratados pela prefeitura e depois nos é apresentado para nós algo grandioso que a gente não teve a possibilidade de contribuir com nossas pautas mais sociais. Por exemplo, o foco do projeto 4D+ é densificação urbana, planos de trazer mais pessoas para morar na região. Isso envolve a iniciativa imobiliária, a construção de grandes prédios. Não estamos totalmente de acordo com isso, se causar a uma expulsão da comunidade local. (Entrevista com interlocutora do Vila Flores)

Outro questionamento possível à perspectiva das cidades criativas é o de que ela se baseia precariamente em uma série de bens intangíveis, como excitação, atitude, mente aberta e tolerância (Gertner, 2004), no entanto, o que significa ser criativo? Como definimos criatividade neste contexto de produção de políticas urbanas? Old Mould em “Against Creativity” (2018) reflete sobre como a ideia de criatividade se sendo apropriada pelo discurso de urbanistas, abordando que

mais de capacidade alcançar objetivos. A autora coloca que as ações de regimes urbanos requerem a capacidade de articulação políticas entre uma diversidade de agentes e estruturas.

¹⁰ Em verdade, desde a década de 80, Porto Alegre vem experimentando alguns projetos que visam transformar a cidade em um ecossistema de inovação importante para o mundo. Os casos do Programa Porto Alegre Tecnópole (PAT) e do Comunidade, Inovação, Tecnologia e Empreendedorismo (CITE) são exemplos de uma história política dos projetos de inovação neste território.

Grande parte da defesa da ‘Cidade Criativa’ foi formulada em noções bastante vagas e nebulosas de ‘incentivar a criatividade’. Tornar o espaço urbano acessível para artistas, incentivar a participação em eventos culturais, celebrar o multiculturalismo e as culturas locais: muitas das “recomendações” do projeto de Cidade Criativa eram pouco mais do que acenos para as mudanças estruturais mais amplas em direção ao eu empreendedor, autonomia e privatização do espaço (Mould, 2018, p. 107)

Para esse autor, a ideia de Classe Criativa está realmente tendo um efeito deletério sobre a criatividade urbana em vez de estimulá-la. Uma verdadeira criatividade urbana - com “C” maiúsculo – seria aquela que põe em xeque um modelo de criatividade hegemônico e que se manifesta quando somos radicalmente criativos para questionar a “privatização da criatividade” (Mould, 2018). Quando a criatividade se tornou uma moeda de troca para o crescimento urbano e econômico, ela se monopolizou na ideia de Classe Criativa representada majoritariamente por homens brancos, de classe média, heterossexuais e plenamente capacitados que são criativos e inovadores, e todas as outras formas de identidade minoritária são ainda mais marginalizadas. Ainda, segundo Mould

Há políticas de identidade particulares em jogo que, na maioria das vezes, privilegiam ocidentais brancos, homens, de classe média e fisicamente aptos. Eles são capazes de ser criativos porque não estão usando sua criatividade simplesmente para combater as injustiças cotidianas. Há uma rede social em torno deles para alimentá-los, vesti-los e entretê-los; eles não tiveram que usar cada grama de suas energias criativas para lutar contra o sexismo, o racismo e o capacitismo institucionalizados e cotidianos. (Mould, 2018, p. 132)

Conclusões

Iniciei este trabalho refletindo sobre as obras *The Creative City* de Charles Landry (1995, 2013) e *Creative Class* de Richard Florida (2004, 2017). Minha proposta foi analisá-las com a luz de uma experiência etnográfica em uma determinada região da cidade de Porto Alegre, no Sul do Brasil. Trazendo o histórico de industrialização/desindustrialização do Quarto Distrito, abordei como essa se tornou uma região-chave para se pensar um novo tipo de desenvolvimento baseado nas ideias de economia, cidade e classes criativas. Dessa forma, imergi em um trabalho de observação em uma associação cultural denominada Vila Flores, que fica no coração da região. Associei essa vivência etnográfica às teorias referidas, buscando demonstrar como elas se mostraram aplicáveis por um lado, e distantes por outro.

Posteriormente, reconheci, dentro da experiência de atuação do Vila Flores e, em consequência, do Distrito Criativo, elementos de ações que buscam um vínculo mais profundo com a comunidade do entorno, muito diferente de que outras experiências globais de startups de inovação poderiam demonstrar. O desafio de se empreender em um território marcado pelo abandono do poder público é articulado aqui como uma espécie de reconquista do lugar e diz respeito ao que Sharon Zukin (2000) refletiu como “ilhas de renovação em mares de decadência”. Ou seja, por mais que os empreendimentos criativos tenham uma ideia mais humanizada de contato com a população local, de não serem “discos voadores” na região, há uma percepção de que algum grau de diferenciação no território irá ocorrer.

Essa diferenciação diz respeito aos novos agentes que aí trabalham, seu grau de formação, estilos e projetos de vida, conforme a questões econômicas como novos cafés e micro-empresendimentos locais.

O 4º Distrito é um bom exemplo de como a criatividade vem se tornando uma categoria discursiva importante por parte de gestões municipais e começa a fazer parte de agendas urbanas pautadas dentro do que chamamos de cidades criativas. Portanto, o problema central deste trabalho é entender como a criatividade, embasada nas ideias de cidade e Classe Criativa, está sendo mobilizada enquanto discurso e prática por uma diversidade de atores social que direcionam sua atenção ao 4º Distrito de Porto Alegre. Contendo os bordões usuais sobre colaboração, originalidade, autenticidade e assim por diante, a proposta do 4º Distrito como um território criativo impulsiona uma série de políticas e intervenções no espaço urbano.

Em um artigo de Susie Cagle denominado “Fallacy of the Creative Class: Why Richard Florida’s ‘Urban Renaissance’”¹¹ a autora aborda que “galerias e cafeterias sofisticadas não podem resolver a violência, a pobreza e outros problemas cidade... elas podem prejudicar mais do que ajudar”. A autora reflete sobre a história de Kiant Campbell, jovem negro morador do território criativo de Oakland, California, que foi morto em seu próprio bairro, à sombra de novos condomínios, *food trucks* gourmet e galerias de arte que vendiam pinturas a óleo que custavam mais do que alguns meses de seu aluguel. Mas esse lado obscuro do redesenvolvimento urbano embasado nas políticas da criatividade que gera a gentrificação é rebatido por Florida em seu último livro:

“A gentrificação é o produto de forças que vão muito além dos desejos e preferências individuais dos jovens, educados e ricos que estão se mudando para distritos criativos hoje, ou dos artistas e músicos que ocuparam os *lofts* dos anos 1970 e 1980. A gentrificação é moldada por forças muito maiores e mais amplas, entre elas os investimentos do poder público e privado em larga escala que estruturam as escolhas que os indivíduos fazem e, ao fazê-lo, alteram as trajetórias de bairros e cidades” (Florida, 2017, p. 83).

Se o investimento em economia criativa da forma articulada por Landry e Florida são um incentivo a gentrificação, isso precisará ser mais pesquisado na experiência do Quarto Distrito, em que haja mais dados de outro perfil de interlocutores, como os da Vila Santa Teresinha. De toda forma, percebe-se que a relação com o mercado imobiliário ainda é pequena, e mesmo de aluguéis de curta duração também¹². Contudo, os projetos mencionados buscam uma maior densificação urbana do território, fazendo um apelo para uma Classe Criativa e inovadora não apenas trabalhar na região, mas morar nesses territórios. Essa experiência inicial destoa de localidades nas quais a economia criativa já se tornou referência e que se tornaram lugares “quentes”, como aponta Florida. Nesse sentido, o Quarto Distrito de Porto Alegre ainda passa por um período de projeção, de mudanças no planejamento urbano municipal e de um apelo midiático da mídia hegemônica para movimentação das ruas e bairros da região.

11 Ver mais em <http://grist.org/cities/fallacy-of-the-creative-class> Acessado em junho de 2024
12 Após uma rápida pesquisa em plataformas de aluguéis de curta duração – como Booking e Airbnb – percebe-se que indicam poucas possibilidades de estadias na região. Esse é um outro elemento que aponta para o fato de que o Quarto Distrito não passa por um processo de gentrificação, relacionado à questão imobiliária, por mais que haja uma projeção significativa disso pela especulação imobiliária da cidade. Para mais informações ver o conceito de “airbnbization” (Schor, 2020).

Por fim, inspirado pela teoria das cidades e classes criativas, busquei trazer críticas a elas, embasado na experiência de atuação empírica no Quarto Distrito de Porto Alegre. Cabe dizer que, enquanto escrevia este texto, a região tem sido afetada duramente pelas enchentes do Lago Guaíba e muitos empreendimentos aí estabelecidos tiveram suas instalações alagadas o que nos coloca a questão do quanto as ideias de criatividade e inovação realmente ajudam na resolução os problemas substanciais nas cidades nas quais elas são norteadoras do planejamento urbano.

José Luís Abalos Júnior é Doutor em Antropologia Social, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Professor Adjunto do Instituto de Ciências Humanas e da Informação da Universidade Federal do Rio Grande (ICHI/FURG) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (PPGAnt/UFPEL).

FINANCIAMENTO

Essa pesquisa foi financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

REFERÊNCIAS

- Alcantara, M. F. D. (2019). *Hipsterização no centro de São Paulo: consumo, trabalho e produção da cidade* (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo. São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-09122019-180746/pt-br.php>
- Amin, A., & Thrift, N. (2002). *Cities: Reimagining the urban*. Polity Press.
- Arantes, O. B. F., Vainer, C., & Maricato, E. (2002). *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Editora Vozes.
- Bianchini, F., & Landry, C. (1995). *Creativity, unleashing a resource for urban management [Paper presented at the OECD conference 'Cities and the New Global Economy' (1994: Melbourne)]*. Urban Futures (Canberra), (17), 53-67.
- Bourdieu, P. (1976). *Gosto de Classe e Estilo de Vida em Pierre Bourdieu*. Ática.
- Cagle, Susie. (2013). *Fallacy of the Creative Class: Why Richard Florida's 'Urban Renaissance*. Grist. <https://grist.org/cities/fallacy-of-the-creative-class/>
- Charnock, G., March, H., & Ribera-Fumaz, R. (2021). From smart to rebel city? World-ing, provincialising and the Barcelona Model. *Urban Studies*, 58(3), 581-600. <https://doi.org/10.1177/00420980198721>
- De Oliveira França, B. L. P. (2019). Da teoria urbana ao regime urbano. *Revista Científica Foz*, 2(2), 32-32. <https://revista.ivc.br/index.php/revistafoz/article/view/137>
- De Vila a Vila (Junho de 2024) <https://vilaflores.org/projetos/de-vila-a-vila/>
- Distrito Criativo de Porto Alegre (Maio de 2025) <https://distritocriativo.wordpress.com/>
- Douglass, M. (2016). Creative communities and the cultural economy—Insadong, chaebol urbanism and the local state in Seoul. *Cities*, 56, 148-155. <https://doi.org/10.1016/j.cities.2015.09.007>
- Eckert, C; Rocha, A. L. C. D.(2008). Etnografia: saberes e práticas. *Iluminuras: série de publicações eletrônicas do Banco de Imagens e Efeitos Visuais*, LAS, PPGAS, IFCH e ILEA, UFRGS. Porto Alegre, RS. N. 21 (2008), 23 p. <https://doi.org/10.22456/1984-1191.9301>
- Fabaron, A. C. (2019). *Las batallas del color: Prácticas de imagen al sur de la ciudad de Buenos Aires*. Universidad de San Martín. Buenos Aires.
- Florida, R. (2014). The Creative Class and Economic Development, *Economic Development Quarterly*, v. 28, p. 196–205. <https://doi.org/10.1177/0891242414541693>

Florida, R. (2010). *The great reset: How new ways of living and working drive post-crash prosperity*. Random House Canada.

Florida, R. (2017). *The new urban crisis: Gentrification, housing bubbles, growing inequality, and what we can do about it*. Simon and Schuster.

Florida, R. (2005). *The rise of the creative class*. Hachette UK.

Fortes, A. (2004). *Nós do Quarto Distrito: a classe trabalhadora porto-alegrense e a Era Vargas*. Garamond.

Gertner, J. (2004). What makes a city hot. *Money*, p. 87-92.

Glaeser, E. (2005). Review of Richard Florida's The Rise of the Creative Class. *Regional science and urban economics*, v. 35, n. 5, p. 593-596. https://scholar.harvard.edu/files/glaeser/files/book_review_of_richard_floridas_the_rise_of_the_creative_class.pdf

Grodach, C; Foster, N; Murdoch, J. (2017). *Arts industries do not cause gentrification-they tend to chase it*. USApp–American Politics and Policy Blog.

Guimarães, R. S. (2014). *A utopia da Pequena África. Projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca*. FGV.

Harvey, D. (1989). From managerialism to entrepreneurialism: the transformation in urban governance in late capitalism. *Geografiska Annaler: series B, human geography*, v. 71, n. 1, p. 3-17. <https://doi.org/10.1080/04353684.1989.11879583>

Krätke, S. (2010). 'Creative cities' and the rise of the dealer class: a critique of Richard Florida's approach to urban theory. *International journal of urban and regional research*, v. 34, n. 4, p. 835-853. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2010.00939.x>

Landry, C. (2013). *As origens e futuro da Cidade Criativa*. SESI.

Landry, C. (1990). *Glasgow: the creative city and its cultural economy*. Glasgow Development Agency.

Landry, C. (2012). *The art of city making*. Routledge.

Landry, C. (1995). *The Creative City*. Comedia.

Ley, D. (2010). *The New Middle Class and the Remaking of the Central City*. Introduction: Restructuring and dislocations. The Gentrification Debates. Routledge.

Logan, J. R.; Molotch, H. (1987). *Urban fortunes: The political economy of place*. Univ of California Press.

Malanga, S. (2004). The curse of the creative class. *City Journal*, v. 14, n. 1, p. 36-45. <https://www.city-journal.org/article/the-curse-of-the-creative-class>

Marx, V; Scapini, G. L; Araújo, G. (2022). A dimensão internacional nas transformações urbanas no bairro Floresta em Porto Alegre. *Cadernos Metrópole*, v. 24, p. 831-852. <https://doi.org/10.1590/2236-9996.2022-5416>

Moraes, R; Galiazzi, M. D. C. (2007). *Análise textual: discursiva*. Editora Unijuí.

Mould, O. (2018). *Against creativity*. Verso Books.

Mould, O. (2015). *Urban subversion and the creative city*. Routledge.

Park, E. E. (1967). A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. *O fenômeno urbano*, v. 4, p. 13-28.

Peck, J. (2005). Struggling with the creative class. *International Journal of Urban and Regional Research*, v.29, n.4, p. 740-770. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2005.00620.x>

Proença Leite, R. (2010). A exaustão das cidades: antienobrecimento e intervenções urbanas em cidades brasileiras e portuguesas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, p. 73-175. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000100006>

Rocha, A. L. C.; Eckert, C. (2003). Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. *RUA*, v. 9, n. 1, p. 101-127. [10.20396/rua.v9i1.8640752](https://doi.org/10.20396/rua.v9i1.8640752)

Rose, D. (1984). Rethinking gentrification: beyond the uneven development of Marxist urban theory. *Environment and planning D: Society and Space*, v. 2, n. 1, p. 47-74. <https://doi.org/10.1068/d020047>

Schor, J. (2020). *After the gig: How the sharing economy got hijacked and how to win it back*. Univ of California Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jrwn.1>

Schwartz, B. (2012). *Rippling: How social entrepreneurs spread innovation throughout the world*. John Wiley & Sons.

Shea, C. (2004). The road to riches? *Boston Globe*, February 29, D1.

Silva, L. H. A. (2019). Reestruturação urbana do bairro Floresta: uma vitrine para o projeto de cidade criativa de Porto Alegre. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/204568>

Silva, L. H. A; Abalos Júnior, J. L; Winckler, J. O. (2023). *Criando e Inovando no 4º Distrito: contribuição das subjetividades empreendedoras em Porto Alegre*. Editora Licuri, p. 57-83. <https://doi.org/10.58203/Licuri.21025>

Socoloff, I. (2017). Una reflexión sobre los distritos creativos y las mutaciones del empresarialismo urbano porteño. *Quid 16. Revista del Área de Estudios Urbanos*, n. 7, p. 1-6. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/quid16/article/view/2843>

Spain, D. (1993). Been-heres versus come-heres negotiating conflicting community identities. *Journal of the American Planning Association*, v. 59, n. 2, p. 156-171. <https://www.deepdyve.com/lp/taylor-francis/been-heres-versus-come-heres-negotiating-conflicting-community-Ofs7PJsyrrn?>

Storper, M; Venables, A. J. (2004). Buzz: face-to-face contact and the urban economy. *Journal of Economic Geography*, v.4, n.4, p. 351-370. <https://www.jstor.org/stable/26160910>

Vanolo, A. (2013). *Alternative Capitalism and Creative Economy: the Case of Christiania*. International Journal of Urban and Regional Research, v. 37, n. 5, p. 1785-1798. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2012.01167.x>

Vila Flores (Julho de 2004) <https://vilaflores.org/>

Wincler, J. O; Abalos Júnior, J. L. (2022). “Entre cultura e economia criativa: A produção de consensos e contradições no bairro Floresta”. In: 4º Distrito a partir do olhar dos atores sociais no Bairro Floresta. 1. ed. Editora da UFRGS. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/246937>

Wood, P; Landry, C. (2008). *The intercultural city: Planning for diversity advantage*. Routledge.

Zarlenga, M; Marcús, J. (2014). La cultura como estrategia de transformación urbana. Un análisis crítico de las ciudades de Barcelona y Buenos Aires. In: XI Congreso Argentino de Antropología Social. <https://www.aacademica.org/000-081/1154>

Zukin, S. (1989). Loft living: *Culture and capital in urban change*. Rutgers University Press.

Zukin, S. (2000). *Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder*. O espaço da diferença. Papirus, p. 80-103.

MANIFESTOS CONTRA-CRIATIVOS: ETNOGRAFIA DE TERRITÓRIOS E CLASSES CRIATIVAS EM CONTRADIÇÃO

Resumo: Neste artigo debato as ideias de cidade e classe criativa, pensadas por Charles Landry e Richard Florida como instrumento de criatividade e inovação urbana a luz de uma experiência etnográfica no Quarto Distrito de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, mais conhecido Distrito Criativo. Primeiramente trago os conceitos de cidade e classe criativa, demonstrando suas aproximações e diferenças. Logo após apresento a imersão etnográfica realizada em um contexto urbano que vem sendo projetado pela administração municipal que associa o discurso da economia criativa ao do desenvolvimento territorial. Busco demonstrar o quanto a aplicabilidade destes conceitos neste universo de análise se mostrou controversa, principalmente pela crítica às ideias de empreendedorismo e aos macroprojetos para a região. Por fim, trago a problemática da gentrificação, refletindo se os investimentos em criatividades urbanas podem contribuir para um enobrecimento neste território.

Palavras-Chave: Distritos Criativos; Etnografia; Classes Criativas; Gentrificação; Planejamento Urbano

ANTI-CREATIVE MANIFESTOS: ETHNOGRAPHY OF CREATIVE TERRITORIES AND CLASSES IN CONTRADICTION

Abstract: In this article, I discuss the ideas of the city and creative class, conceived by Charles Landry and Richard Florida as instruments of urban creativity and innovation, in light of an ethnographic experience in the Fourth District of Porto Alegre, Rio Grande do Sul, better known as the Creative District. Firstly, I will introduce the concepts of city and creative class, demonstrating their similarities and differences. Following this, I present the ethnographic immersion carried out in an urban context that has been shaped by the municipal administration, which associates the discourse of creative economy with territorial development. I seek to demonstrate how the applicability of these concepts in this analytical universe proved to be controversial, mainly due to criticism of entrepreneurial ideas and large-scale projects for the region. Lastly, I address the issue of gentrification, reflecting on whether investments in urban creativity can contribute to gentrification in this territory.

Keywords: Creative Districts; Ethnography; Creative Classes; Gentrification; Urban Planning

MANIFIESTOS CONTRA-CREATIVOS: ETNOGRAFÍA DE TERRITORIOS Y CLASES CREATIVAS EN CONTRADICCIÓN

Resumen: En este artículo debato las ideas de ciudad y clase creativa, pensadas por Charles Landry y Richard Florida como instrumento de creatividad e innovación urbana a la luz de una experiencia etnográfica en el Cuarto Distrito de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, mejor conocido como el Distrito Creativo. En primer lugar, traigo los conceptos de ciudad y clase creativa, mostrando sus similitudes y diferencias. A continuación, presento la inmersión etnográfica realizada en un contexto urbano que ha sido diseñado por la administración municipal que asocia el discurso de la economía creativa con el

del desarrollo territorial. Busco demostrar cuán controvertida ha resultado ser la aplicabilidad de estos conceptos en este universo de análisis, principalmente por las críticas a las ideas de emprendimiento y macroproyectos para la región. Finalmente, planteo el tema de la gentrificación, reflexionando sobre si las inversiones en creatividad urbana pueden contribuir a la gentrificación en este territorio.

Palabras clave: Distritos Creativos; Etnografía; Clases Creativas; Gentrificación; Planificación urbana

SUBMETIDO: 07/06/2024

APROVADO: 26/05/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



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

Benzedeiras no mapa: cartografias de reconhecimento

TAISA LEWITZKI

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Departamento de Antropologia, Curitiba - Paraná, Brasil.
<https://orcid.org/0000-0002-5098-6598>
taisa.lewitzki@ufpr.br

A categoria “benzedeira” é representativa da diversidade de detentores de ofícios tradicionais de cura da região centro-sul do Paraná, que se autorreconhecem como benzedeira, benzedor, curandeira, curador, costureira de rendidura ou machucadura, rezadeira, rezador, mateira, massagista tradicional e parteira. Os detentores de ofícios são pessoas ou grupo que possui e transmite conhecimentos e habilidades relacionados a práticas culturais tradicionais (Iphan, 2000). O ofício de benzer é protagonizado por mulheres adultas e idosas, o que não exclui a participação de homens e jovens na cultura do benzimento. Cada indivíduo detém especificidades e especialidades associadas à trajetória, saberes e práticas que diferenciam e hierarquizam os detentores de ofícios tradicionais de cura. A identidade coletiva reivindicada pelo grupo articula e organiza diferenças em prol do reconhecimento das benzedeadas em sua diversidade.

As benzedeadas do centro-sul do Paraná passaram a organizar-se como movimento social de povos e comunidades tradicionais a partir de 2008, inicialmente nas cidades de Rebouças, São João do Triunfo e Irati, por meio do Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA). O processo de organização e luta por reconhecimento de suas práticas e conhecimentos tradicionais de saúde popular, associado ao uso da biodiversidade da Floresta de Araucária, foi instrumentalizado pelo processo de mapeamento social.

A ferramenta cartográfica adotada por benzedeadas de diferentes comunidades de faxinais, comunidades rurais e bairros objetivou a demarcação da existência e importância do ofício de benzedeira na promoção da saúde e na manutenção da cultura tradicional, assim como a denúncia de violações e ameaças ao seu modo tradicional de vida. Dona Heleninha (2017), benzedeira do Faxinal dos Seixas em São João do Triunfo lembra: “Na época eu tinha medo, eu tava muito apedrejada no lugar por conta do benzimento, iam me entregar na igreja, entrava na igreja e o sermão do padre era falar das benzedeadas”.

A repressão de pessoas ligadas à igreja, a repressão de pessoas ligadas a órgãos de saúde, o preconceito, a crítica, a desvalorização, as ameaças, a perseguição, o medo, a falta de reconhecimento formal ou a falta de políticas públicas de reconhecimento e acolhimento das práticas tradicionais de cura, a falta de fé das pessoas (abuso das práticas tradicionais de cura), a falta de apoio da família, a falta de apoio da comunidade e demais organizações, a proibição de acesso às plantas medicinais, a contaminação das plantas medicinais por venenos, a falta de conhecimento das plantas medicinais pelos mais jovens, a extinção ou falta de plantas medicinais nativas, o desmatamento e a falta de interesse dos jovens são situações de conflito e ameaça mapeadas nas cartografias das benzedadeiras (PNCS, 2012, p. 14). Isso, em um contexto de invisibilidade social, marcado pela criminalização e prejuízo dos conhecimentos das benzedadeiras, o que pode ser entendido a partir da definição da filósofa norte-americana Nancy Fraser como injustiça cultural e simbólica.

Aqui a injustiça se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Seus exemplos incluem a dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis à sua própria); o ocultamento (tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas da própria cultura); e o desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana). (Fraser, 2006, p. 231-239)

O mapeamento social converge com a demanda de reconhecimento cultural como forma de reparação da injustiça cultural e simbólica. O encontro das benzedadeiras com metodologias de automapeamento deve-se ao contexto sociopolítico de organização e reivindicação de identidades étnicas e coletivas, elaborados por povos e comunidades tradicionais do Brasil. Tal processo decorre do avanço legislativo vinculado a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, instituída pelo Decreto 6.040 de 2007. O cenário nacional de reconhecimento de territórios e identidades de populações tradicionais, viabilizou no Estado do Paraná a organização da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais. A Rede Puxirão criada em 2007 é um espaço onde benzedadeiras, por meio do intercâmbio com diferentes coletivos, movimentos sociais, organizações não governamentais e universidades, apreenderam ferramentas para expressar formas de relação com o território e subsidiar o diálogo com o Estado, entre elas, a cartografia social.

A cartografia social surge como uma forma de representar territórios ausentes dos mapas oficiais. A nova cartografia social, cartografia social, contracartografia, cartografia crítica, mapeamento participativo, etnomapeamento, entre outras experiências, ademais de suas particularidades políticas, teóricas e metodológicas, são processos cartográficos que articulam conhecimentos técnicos associados à cartografia convencional, com conhecimentos empíricos sobre o território, incorporando perspectivas locais na produção de mapas.

A fim de compreender esse processo, antes de apresentar o mapeamento das benzedadeiras, abordo algumas discussões acerca do desenvolvimento dos mapas e as relações de poder adjacentes. A seção é um recorte bibliográfico, acerca da subjetividade dos mapas e sua potencialidade na representação de concepções específicas sobre o território, afastando-se da objetividade e neutralidade cartográfica defendida pela modernidade.

Na sequência, descrevo o processo de mapeamento social das benzedadeiras das cidades de Rebouças, São João do Triunfo e Irati, no interior do Estado do Paraná, a partir da relação com a Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná (Rede Puxirão) e o Projeto Nova Cartografia Social (PNCS). A produção de cartografias sociais dos povos de faxinais, é um evento marcante na identificação e valorização das benzedadeiras, no contexto de avanços legislativos para efetivação de direitos coletivos e territoriais de povos e comunidades tradicionais do Brasil.

Na seção a seguir, a partir do mapeamento das benzedadeiras, abordo as implicações organizativas, adjacentes ao processo de cartografia social e a conquista de leis municipais e estadual que resultaram das mobilizações do Movimento Aprendizes da Sabedoria. A articulação legislativa e o uso de ferramentas legais para salvaguarda das benzedadeiras, de forma coletiva e individual, extrapola a experiência do centro sul do Paraná. Nesse sentido, apresento iniciativas legais tanto no Paraná quanto em outros estados brasileiros que demonstram o uso de leis, decretos e moções de aplausos para homenagear e reconhecer benzedadeiras.

Na última seção, a fim de identificar experiências cartográficas que dialogam com as benzedadeiras do Movimento Aprendizes da Sabedoria, descrevo iniciativas de mapeamento e elaboração de mapas de benzedadeiras e parteiras, levadas adiante por coletivos, grupos e universidades, por meio de projetos de extensão, pesquisa e cultura. As cartografias diversificam as ferramentas de mapeamento e ampliam ações de visibilidade e valorização dos detentores de ofícios conforme os contextos e situações locais. Na conclusão, o artigo sintetiza que a apropriação de ferramentas de mapeamento no contexto das benzedadeiras implica tanto em processos de visibilidade social quanto no reconhecimento jurídico-formal.

Mapas e relações de poder

A partir do argumento de Otavio Rocha (2015, p. 6-15), “produzir mapas é sinônimo de poder”. Tal perspectiva sobre os mapas como objetos de disputa no campo simbólico e material, dialoga com o debate acerca da produção de mapas no contexto de povos e comunidades tradicionais do Brasil, a partir de processos de reivindicação de existências coletivas, identidades, territórios e modos de vida. Desta forma, a escolha pelo recorte bibliográfico, deve-se ao diálogo no campo antropológico e etnográfico, acerca da subjetividade dos mapas e sua potencialidade na representação de concepções específicas sobre o território, afastando-se da objetividade e neutralidade cartográfica defendida pela modernidade.

Os mapas são, desde sempre, objetos de disputa entre classes, grupos e indivíduos devido a sua aptidão nos processos de apropriação e controle territorial: produzir mapas é sinônimo de poder. Na tradição cartográfica da modernidade, os mapas caracterizam-se pela cientificidade, cartesiano, exclusividade do Estado no controle de sua produção e distribuição, e estiveram associados à ampliação dos mercados globais no contexto de expansão europeia, às finalidades militares e de controle dos territórios por agentes hegemônicos (Rocha, 2015, p. 6-15)

A partir de estudos realizados em vários campos das ciências sociais, os mapas passaram a ser vistos como constructos históricos, sociais e culturais, como representação subjetiva do território, confrontando noções da objetividade dos mapas advogada pela ciência cartográfica. A cartografia foi alvo

de reflexões a partir de diversas perspectivas, desde abordagens que tratavam de sua existência material enquanto objeto de afirmação de poder, até os sentidos metafóricos dados por filósofos e antropólogos críticos da modernidade ao tratarem de reflexões mais amplas associadas, sobretudo, à racionalidade científica e sua lógica taxonômica e hierarquizante. Alfredo Wagner Almeida (2013) atribui um importante destaque à contribuição destas reflexões para alavancar os estudos críticos sobre a cartografia.

Henri Acserald (2008) argumenta que os mapas, como instrumento de legitimação do Estado em diferentes momentos históricos, operam no sentido de orientar, definir, criar, estabelecer e sinalizar estratégias, fronteiras, limites, usos e apropriações de territórios e recursos. Alfredo Wagner Almeida (2013) acrescenta que os mapas são a expressão gráfica da dominialidade: “Quem era capaz de mapear o outro, o que foi muito característico da sociedade colonial, era aquele que tinha condição de se impor. Produzir mapa foi, no início, uma atividade militar” (Almeida, 2013, p. 257).

Nos últimos anos, observamos um significativo crescimento do número de pesquisas com abordagens críticas à cartografia, principalmente a partir da Antropologia. O recente movimento de popularização da cartografia, associado tanto à difusão da técnica e facilidades de acesso e uso, quanto ao resgate da dimensão territorial reivindicada por movimentos populares de diversas esferas, abriu espectros de possibilidades de inserção da pesquisa social, desde as mais convencionais, até práticas de “pesquisa-ação participativa”, no universo cartográfico (Acserald, 2010, p. 9-15).

“O reencantamento da cartografia”, nos termos de Aurélio Vianna Jr (2009), é marcado pelo amplo processo de ressignificação e subversão da forma que compreendemos os mapas. O processo só foi possível quando os sujeitos sociais invisibilizados e silenciados “rompem com as formas tradicionais de se pensar e fazer cartografia desde o racionalismo do discurso científico e geográfico”, criando diversas representações alternativas do seu território, dos conflitos e das formas de resistência. Rocha (2015) adiciona que o mapa se configura como uma porta de acesso à complexidade da espacialidade humana, portanto, deve ser visto como algo que vai muito além de ilustrações e representações do espaço geográfico, sendo uma ferramenta eficaz para interlocução e mediação de modos de vida distintos.

Thiago Cardoso (2013) observa como o território e suas cartografias se constituem em processos, ou seja, o mapa não é um produto desvinculado da prática que o constrói, mas sim munido de intencionalidades, projetos, perspectivas e possibilidades. Os etnomapeamentos, portanto, exercem uma função pragmática ao instrumentalizar os povos indígenas e comunidades tradicionais nas disputas territoriais frente ao Estado, ao utilizar as técnicas e os sistemas reconhecidos por este, o que corresponde às convenções da cartografia convencional.

Nesse sentido, Taisa Lewitzki (2019, p. 183-184) argumenta que a construção dos próprios mapas pelas coletividades, opera como tecnologia social, visibiliza outros significados e relações, e coloca em voga o discurso oficial do ocultamento e/ou inexistência. Segundo a autora, “A domesticação das técnicas de etnomapeamento e cartografia social pelas coletividades é uma forma de potencialização da cartografia quanto ferramenta política que até então era domínio exclusivo do Estado”. (Lewitzki, 2019)

A apropriação da cartografia social como ferramenta de visibilidade, no contexto das benzedeadas, por um lado, questiona o discurso do ocultamento e, por outro lado, incide em políticas de reconhecimento. Adriane Andrade e Jorge Gómez (2019, p. 145), ao analisarem o processo de mapea-

mento das benzedeadas do município de Irati, consideram que o mapa tem o papel de problematizar e construir questões que em outros contextos não seriam evidenciadas pelos sujeitos sociais, “uma ferramenta onde os povos e comunidades tradicionais afirmam suas territorialidades, suas identidades, suas práticas e as diferentes formas de r-existir nesse território”.

Em diálogo com os autores, estar no mapa atesta a presença histórica, demarca a importância no contexto atual e projeta o futuro ao territorializar os conhecimentos e conflitos vivenciados pelas benzedeadas. Nesse sentido, faz-se necessário apresentar o processo de mapeamento social das benzedeadas, sobretudo como forma de resistência coletiva potencializada pelo gesto cartográfico.

Benzedeiras no mapa: cartografia social e resistência

A primeira experiência cartográfica das benzedeadas do centro-sul do Paraná ocorreu por intermédio das comunidades tradicionais de faxinais. Os faxinais são sistemas tradicionais de uso da terra encontrados principalmente no sul do Brasil, especificamente no estado do Paraná, são comunidades camponesas que detêm uso coletivo da terra, dispondo de regras específicas de manejo comunitário e sustentável do território, além de práticas culturais e formas organizativas singulares. A elaboração do automapeamento dos faxinais, realizado em 2007 no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social, identificou 227 comunidades no Paraná e mapeou a presença de benzedeadas como um elemento significativo na caracterização da identidade faxinalense.

O Projeto Nova Cartografia Social coordenado por antropólogos e antropólogas, é formado por uma rede de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento e movimentos sociais que teve início nos anos 2000 no contexto amazônico. O PNCS representa a principal iniciativa brasileira no que corresponde ao automapeamento de povos indígenas e comunidades tradicionais em situação de conflitos socioambientais e disputa territorial. A expansão do Projeto para diferentes contextos, chegou ao sul do Brasil por meio dos faxinais, que elaboraram sua primeira cartografia social no ano de 2006, inaugurando a série de fascículos “Faxinalenses do Sul do Brasil”.

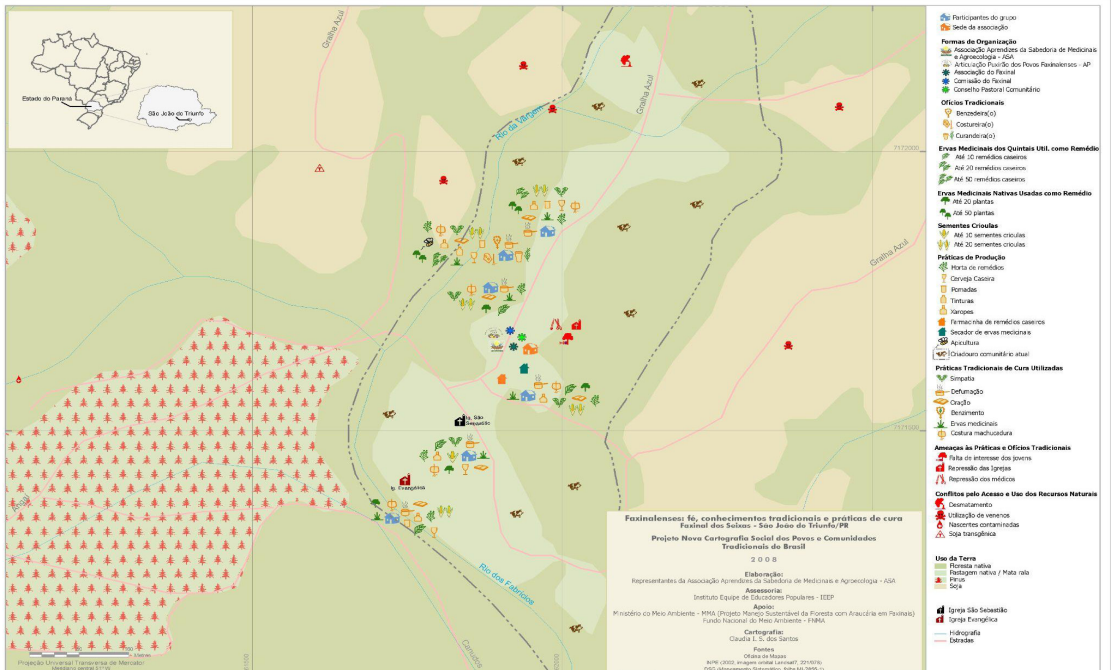
No mesmo período, o grupo de mulheres faxinalenses Aprendizes da Sabedoria (ASA), coletivo mobilizado no interior das comunidades de faxinais ao redor da agricultura agroecológica e plantas medicinais, com foco no conhecimento das mulheres na promoção da saúde popular, nos anos de 2006 e 2007, em parceria com a Articulação Puxirão de Povos Faxinalenses (APF), organização dos povos de faxinais, elaborou-se a cartografia intitulada “Faxinalenses: Fé, conhecimentos tradicionais e práticas de cura”. O processo resultou na produção de três mapas, correspondentes ao Faxinal Rio do Couro (Irati), Faxinal Marmeleiro de Cima (Rebouças) e Faxinal dos Seixas (São João do Triunfo). Nos mapas, as benzedeadas assumem o protagonismo ao demarcar saberes e conhecimentos tradicionais associados ao uso de plantas medicinais e os conflitos enfrentados para manutenção dos dons, vista a desvalorização do ofício e a expansão do agronegócio em seus territórios de vida.

Esse mapa (Figura 1) apresenta as formas de organização em associações, grupos e movimentos sociais relacionados aos faxinais. Os ofícios tradicionais de benzedead(o), costureira(o) e curandeira(o) são representados pela georreferenciação da casa do detentor de ofício tradicional de cura, que demonstra

as diferentes categorias de autodefinição, e a localização territorial que orienta a distribuição dos outros elementos do mapa. A estimativa de ervas medicinais presentes nos quintais e utilizadas para fins medicinais, que variam de 10 a 50 plantas, e ervas medicinais nativas usadas como remédio, entre 20 e 50 espécies, destacam o conhecimento associado à sociobiodiversidade da Floresta de Araucária, representada no mapa pelo ícone do pinheiro, árvore símbolo do estado do Paraná e das matas de araucárias. Adicionalmente, as sementes crioulas das quais são guardiãs, e as práticas socioprodutivas como horta de remédios, cerveja caseira, pomadas, tinturas, xaropes, farmacinha de remédios caseiros, secador de ervas medicinais, apicultura e criadouro comunitário. Destaca-se o mapeamento da diversidade de práticas tradicionais de cura, simpatia, defumação, oração, benzimento, ervas medicinais, costura de machucadura.

A inovação do mapa é a autcartografia das benzedadeiras, a partir do registro de práticas de ordem material e imaterial, no plano físico e simbólico, que expressa a territorialidade do modo tradicional de vida das benzedadeiras faxinalenses, ao territorializar os ofícios tradicionais na escala do mapa. Em outras palavras, as benzedadeiras pertencem a um território que possibilita a reprodução de seus conhecimentos e práticas de cura, a partir das dinâmicas comunitárias e territoriais. Assim como evidencia os conflitos identificados por elas, destacados em vermelho (Figura 1), como o desinteresse dos jovens, a repressão das igrejas e médicos, dando voz às repressões históricas sofridas pelas benzedadeiras e que no presente geram processos de exclusão e preconceito. Além disso, denunciam as ameaças que avançam sobre os faxinais pelo desmatamento, utilização de venenos, contaminação de nascentes, soja transgênica e a monocultura de pinus, projetos incompatíveis com as práticas das benzedadeiras.

Figura 1: Mapa da Cartografia “Faxinalenses: fé, conhecimentos tradicionais e práticas de cura - Faxinal do Seixas, São João do Triunfo/PR.”



Fonte: Projeto Nova Cartografia Social (2008).

O detalhamento da descrição dos elementos que compõem o mapa social das benzedadeiras é crucial, pois esse processo desempenhou um papel fundamental na organização das benzedadeiras em um movimento social, conferindo um caráter político aos seus saberes, dons e ofícios tradicionais de cura.

Conforme apontado por Denner Almeida (2013) e Michel Meira (2018), a cartografia impulsionou a formação e articulação do Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA). O exercício cartográfico realizado por benzedadeiras e agricultoras faxinalenses, com o apoio de organizações da sociedade civil e universidades, promoveu reflexões sobre a importância dos ofícios tradicionais de cura na promoção da saúde popular, na manutenção da cultura local e na conservação ambiental do território. Meira (2018, p. 193) destaca que o fascículo resultante desse processo serviu de estímulo para a discussão dos ofícios tradicionais nas comunidades faxinalenses, uma vez que os mapas das comunidades revelaram a presença de diversos ofícios tradicionais de cura, como benzedores, benzedadeiras, curandeiros, costureiras de rendidura e parteiras.

Essa primeira cartografia foi fundamental para fortalecer a articulação do grupo de mulheres faxinalenses detentoras de ofícios tradicionais de cura, estabelecendo as bases para o 1º Encontro Regional das Benzedadeiras em 2008. Nesse encontro, foram evidenciadas as principais dificuldades e desafios enfrentados pelas benzedadeiras, e foi possível construir e acionar uma identidade coletiva, expandindo a Associação Aprendizes da Sabedoria (ASA) para o Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA). O 1º Encontro Regional das Benzedadeiras marcou um ponto de virada na trajetória das benzedadeiras do centro-sul do Paraná, que formaram a primeira organização de benzedadeiras do Brasil, tendo como principal pauta a reivindicação da identidade coletiva como povos e comunidades tradicionais.

As dissertações de Denner Almeida (2013), Taisa Lewitzki (2019) e Adriane Andrade (2019) reconstituem a linha do tempo dos eventos que levaram à criação do MASA a partir dos anos 2000, e descrevem a rede de parcerias estabelecidas pelas benzedadeiras no campo dos movimentos sociais, povos e comunidades tradicionais, universidades e organizações não governamentais. Maria Glória Gohn (2001, p. 333) argumenta sobre a potencialidade das articulações entre organizações e a participação em redes, como forma de intercâmbio e aprendizado de saberes organizativos, por meio do encontro de experiências. A autora considera que há um caráter educativo nas práticas que se desenrolam no ato de participar, principalmente no âmbito da diversidade de atores, para ela, “a participação social em movimentos e ações coletivas, gera aprendizagens e saberes”.

No contexto das benzedadeiras, a participação em ações coletivas viabilizou o acesso e o aprendizado sobre ferramentas de confrontação, negociação e diálogo, com destaque para a nova cartografia social. A partir da criação do MASA em 2008, elas passaram a integrar a Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais, um espaço de articulação de movimentos sociais de povos e comunidades tradicionais do Estado do Paraná. A Rede Puxirão adota a nova cartografia social como principal ferramenta de visibilidade e produção de informação sobre as populações tradicionais, no contexto de povos de faxinais, quilombolas, pescadores artesanais, ilhéus, cipozeiros e povos de terreiro.

A Carta Final do Encontro das Benzedadeiras, Rezadeiras, Curadores, Costureiras e Parteiras (PNCS, 2012) registra a demandar daquele momento em saber quantas benzedadeiras existem, quais suas práticas e conflitos. A fim de expressar a existência e reivindicar o reconhecimento do Estado, por

meio de políticas associadas à saúde, à cultura e ao meio ambiente que pudessem subsidiar o enfrentamento ao preconceito e à criminalização dos ofícios tradicionais.

No I Encontro Regional das Benzedeiras, realizado em 2008 o principal objetivo era unir Benzedeiros de diferentes lugares, fomentando a troca de experiências e identificar as diferentes realidades. Com a grande presença de Benzedeiros no Encontro, foi despertada a preocupação em saber onde estavam os Benzedeiros e quais suas principais práticas de cura e seus conflitos e ameaças que ocasionam a invisibilidade social, também com intuito de identificar lideranças e mobilizar os Benzedeiros para conhecerem seus direitos. Para tanto, foi encaminhado a realização de um levantamento preliminar dos Detentores de Ofícios Tradicionais de Cura, primeiramente dos municípios de Rebouças e São João Triunfo, a definição dos municípios foi dada no Encontro, pois no momento o MASA recém-nascido ainda não teria condições de realizar a pesquisa em demais municípios. (PNCS, 2012, p. 4)

Nesse ambiente, a proximidade com o Projeto Nova Cartografia Social viabilizou a realização do Mapeamento das Benzedeiras, por meio do levantamento de dados quantitativos sobre o número de benzedeadas, e qualitativos em relação à diversidade de ofícios, práticas e vivências. A autocartografia surgiu como uma demanda coletiva, amparada pela metodologia de mapeamento participativo e financiada pelo Programa Universidade Sem Fronteiras da Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior do Paraná (SETI) e Ministério da Cultura (MinC), através de projetos captados pela ONG Instituto Equipe de Educadores Populares (IEEP), que cumpriu papel preponderante na organização social das benzedeadas por meio da assessoria popular.

A pesquisa foi realizada por um grupo de benzedeadas que se constituíram como lideranças do MASA ao longo do processo, assumindo tanto responsabilidades quanto o protagonismo na realização do mapeamento. Lewitzki (2019, p. 186) descreve que o ato de mapear impulsiona “a movimentação pelo território, em que as benzedeadas se deslocam, fazendo com que conheçam outras benzedeadas e experiências em relação ao ofício e ao conhecimento tradicional de cura, refletindo no processo de mobilização social, assim como na construção do conhecimento tradicional das benzedeadas”.

Nesse sentido, cabe considerar a reflexão de Alfredo Wagner Almeida (2013, p. 158), antropólogo e coordenador do Projeto Nova Cartografia Social, ao observar que a metodologia da cartografia social faz com que as comunidades passem de “unidades sociais de referência” para “unidades de mobilização”. Em outras palavras, o exercício cartográfico proporcionou a formação e transformação do grupo no transcorrer do mapeamento. Elas ocuparam o espaço de pesquisadoras e lideranças, ao vincular atividades de pesquisa com ações de formação política. Ao se organizarem para visitar companheiras, conhecer detentores de ofícios de outras comunidades, apreender novas ferramentas, acessar conhecimentos, identificar conflitos e lidar com pautas emergentes de luta, assumiram a interlocução do grupo ao relacionar-se com situações de violência, e buscar formas de diálogo com órgãos públicos e entidades de apoio.

O Mapeamento Social seria a melhor ferramenta para identificar onde estavam os Benzedeiros e em que condições os mesmos se encontravam. Portanto em fevereiro de 2009, um grupo de lideranças do MASA de Rebouças e São João do Triunfo, juntamente com pesquisadores do PN-CSPCTB, realizaram vários momentos de capacitação em noções de GPS, máquina fotográfica,

gravador de voz e elaboração de um modelo de questionário a fim de colher informações sobre os ofícios tradicionais de cura, as práticas tradicionais de cura, as práticas tradicionais religiosas e/ou culturais, os conflitos e ameaças, nome, idade, endereço, georreferência, além de perguntas complementares sobre, como realiza as práticas tradicionais, com quem aprendeu, qual o santo de devoção, e como está se dando o repasse desses conhecimentos. (MASA, 2012, p. 4)

A questão mobilizadora do mapeamento era identificar o número de benzedeadas em exercício do ofício, e questionar, a partir de dados científicos, o imaginário acerca do desaparecimento das benzedeadas. Ao problematizar que a cultura não é um objeto em via de extinção, em diálogo com Sahlins (1997), Lewitzki (2019, p. 182) afirma que nos estudos acadêmicos sobre benzedeadas, “o discurso preponderante ao registrar tais conhecimentos e práticas é mediante a retórica de que estes estão se extinguindo, localizando as benzedeadas no espaço-tempo do passado e pouco voltando-se para sua presença atual e suas perspectivas de futuro”. Ou seja, se não há benzedeadas no presente, tampouco há projeção do futuro no que corresponde a políticas de manutenção do modo de vida das benzedeadas, que inclui tanto o ofício quanto o território.

Nesse cenário, estar no mapa é a forma encontrada pelas benzedeadas para expressar vivências e conhecimentos associados a um território de vida, e sobretudo afirmar a sua presença e importância nos dias de hoje. Ana Maria dos Santos (2017), benzedeadas e liderança do MASA, adiciona ao mapeamento o sentido da representação da existência: “No mundo inteiro, no Brasil inteiro existe essa prática de cura, às vezes elas não estão localizadas, não estão mapeadas, ninguém sabe onde elas se encontram e que práticas de cura fazem, mas elas existem”. No processo de identificação, a cartografia social ganhou um desenho específico, diferente dos trabalhos que vinham sendo realizados a partir de comunidades e territórios; nesse caso, foram geolocalizados os sujeitos, tomando como referência no mapa as casas das benzedeadas como centro do território, na escala geográfica dos municípios de Rebouças, São João do Triunfo e Irati.

A metodologia adotada no mapeamento consiste no levantamento das casas das benzedeadas, por meio de visitas realizadas por benzedeadas pesquisadoras e apoiadores. Antes disso, são realizadas oficinas de capacitação dos agentes de pesquisa em noções de captura de ponto de GPS (*Global Positioning System*), fotografia e entrevista, a partir de formulário com dados pessoais, práticas de cura, uso de plantas medicinais e conflitos identificados no exercício do ofício de cura. Em continuidade, foram realizadas reuniões nas comunidades para apresentação da proposta e elaboração do croqui por meio do desenho em papel, onde o mapa ganhou contornos específicos das realidades locais. Durante o processo, novas oficinas acolheram benzedeadas que passaram a integrar a equipe de mapeamento, bem como encontros para definição dos elementos do mapa, elaboração dos ícones das legendas, e revisão da cartografia digital elaborada a partir do Sistema de Informação Geográfica (SIG).

Entre visitas de campo, oficinas da equipe de mapeamento, reuniões com o poder público municipal e participação em espaços de organização da Rede Puxirão, os encontros comunitários de benzedeadas ocuparam um lugar de destaque na metodologia do mapeamento. A reunião inédita entre benzedeadas foi primordial para o processo de formação e mobilização social, extrapolando o gesto cartográfico e incidindo na articulação sociopolítica, por meio do encontro de saberes e trajetórias.

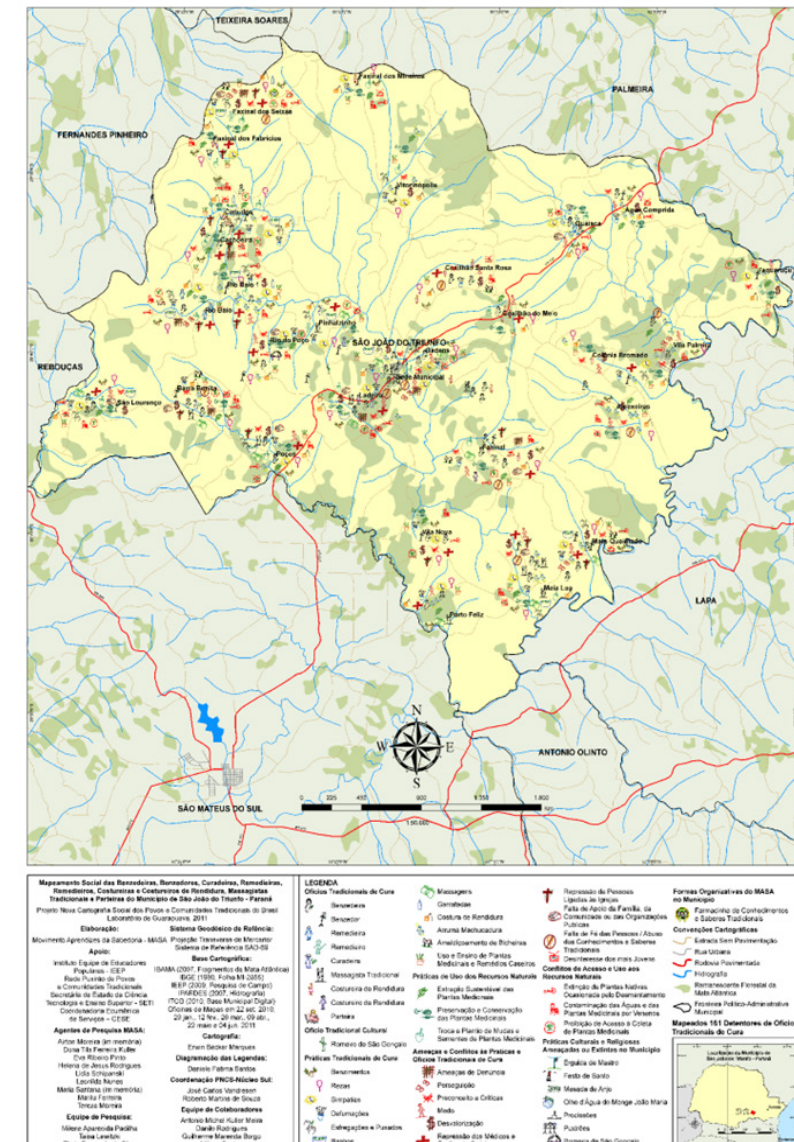
O principal elemento animador desses momentos foi a troca de experiência, muitas mudas, sementes, cascas e raízes de plantas medicinais foram trocadas além de inúmeras simpatias, benzimentos, rezas, defumações, remédios caseiros, massagens, esfregações, puxados, banhos, entre outras práticas. Estes espaços tiveram como objetivo promover a troca de experiências e apresentar a metodologia do Mapeamento às comunidades, momento especificamente dos Benzedores para falarem e se expressarem, deixando os mesmos livres a decidir sobre a adesão do Mapeamento Social em suas comunidades, em todos os casos a resposta foi positiva, todos se sentiam excluídos e relatavam a necessidade de saber onde se encontravam e em que condições estavam os demais Benzedores. (MASA, 2012, p. 4)

No ano de 2010, durante o I Encontro Municipal das Benzedeiras de Rebouças, foi lançado o Mapeamento Social das Benzedeiras, Benzedores, Curadeiras, Curadores, Costureiras e Costureiros de Rendidura/Machucadura e Parteiras, que revelou a presença de 133 detentores de ofícios tradicionais de cura, oriundos de comunidades rurais, faxinais e zona urbana do município de Rebouças, em um cenário de 14.176 habitantes (IBGE, 2010). O mesmo ocorreu em 2011, no município vizinho de São João do Triunfo, onde o Mapeamento Social das Benzedeiras, Benzedores, Curadeiras, Curadores, Remedieiras, Remedierios, Costureiras e Costureiros de Rendidura, Massagistas Tradicionais e Parteiras identificou 164 detentores de ofícios tradicionais de cura, no município com 13.704 habitantes (IBGE, 2010).

A estratégia de apresentação dos mapeamentos foram os encontros municipais de benzedeiras, realizados em espaços públicos na sede urbana das cidades e com ampla participação de detentores de ofícios tradicionais de cura mapeados nos respectivos municípios, além de representantes de movimentos sociais e entidades de apoio. Os representantes do legislativo e executivo municipal foram convidados a participar, com vistas à proposição de iniciativas legislativas, que resultaram nas primeiras leis de reconhecimento das benzedeiras no Brasil, como descrevo na sequência.

O Boletim Informativo “*Conhecimentos tradicionais e mobilizações políticas: o direito de afirmação da identidade de benzedeiras e benzedores, municípios de Rebouças e São João do Triunfo, Paraná*”, publicado em 2012 pelo Projeto Nova Cartografia Social, apresenta a metodologia empregada na realização dos mapeamentos sociais, bem como o percurso organizativo das benzedeiras que incidiu na aprovação de leis municipais e na concretização do Movimento Aprendiz da Sabedoria.

Figura 2: Mapa do Mapeamento Social das Benzedeadas, Benzedores, Curandeiras, Remedeadas, Remedeados, Costureira e Costureiros de Rendidura, Massagistas Tradicionais e Parteiras do município de São João do Triunfo/PR.



Fonte: Projeto Nova Cartografia Social (2012).

O mapeamento, como ferramenta de reconhecimento jurídico-formal, passou a operar como principal estratégia adotada pelo Movimento Aprendizes da Sabedoria. Nesse sentido, outras comunidades e municípios passaram a reivindicar a realização do “Mapeamento das Benzedadeiras”. No entanto, por questões orçamentárias e logísticas, apenas em 2016 o Movimento das Benzedadeiras iniciou o terceiro mapeamento, desta vez no município de Irati. Em parceria com a Prefeitura Municipal de Irati, Instituto Federal do Paraná (IFPR), Universidade Estadual do Centro-Oeste (Unicentro) e Universidade Federal do Paraná (UFPR). A equipe formada por benzedadeiras e pesquisadores identificou 184 benzedadeiras iratienses, uma demanda antiga, considerando que o município foi pioneiro na organização das benzedadeiras,

quando em 2007 participaram da nova cartografia social do Faxinal Rio do Couro, por meio do fascículo “Faxinalenses: fé e conhecimentos tradicionais”, como vimos na seção anterior.

Os três processos de mapeamento social, levados a cabo pelo Movimento das Benzedadeiras em Rebouças (2010), São João do Triunfo (2011) e Irati (2016), resultaram em cartografias de reconhecimento, por incidir diretamente na aprovação de leis municipais em Rebouças (2010), São João do Triunfo (2011) e Irati (2018), e subsidiar, desta maneira, a conquista da lei estadual das benzedadeiras do Paraná (2018).

Mapeamento social e reconhecimento jurídico

A associação entre mapa e lei é recorrente nas narrativas das benzedadeiras do MASA. A experiência cartográfica instrumentalizou o reconhecimento jurídico por meio de leis e decretos com foco na valorização do ofício de benzedeira em suas diferentes modalidades. A benzedeira Agda Andrade, do município de Rebouças, pontua a conquista de leis como um marco na trajetória das benzedadeiras; para ela, o medo vivenciado por gerações de benzedores é enfrentado com “organização, cartografia e leis”, ferramentas de luta que são complementares.

Tudo começo porque tinha muita perseguição sobre os benzimentos, eram perseguidas, as benzedadeiras tinham medo de ensinar um remédio e ser presa. Porque muitas pessoas aconteceram que ensinaram remédio pra uma pessoa que já tava pra morrer e foram denunciá. Que nem meu pai era remedieiro de homeopatia e benzimento, e aconteceu de morrer uma criança lá e denunciarem que era o remédio que ele ensinou que fez mal pra criança, foi chamado, foi denunciado. Não foi preso porque o povo não deixou, mas tudo foi lá e não deixaram, a criança já estavam morrendo quando levaram pra ele. As benzedadeiras tinham muito medo, depois que saiu essas leis, que foi organizado, criado o Movimento das Benzedadeiras, foi feito cartografia social, foi tirado os pontos de GPS, feito as carteirinhas, feito a lei, que tem a lei federal, a lei estadual, a lei municipal, a lei da Defensoria Pública, a OIT 169 lei que ampara as benzedadeiras é que se acabou o medo. Agora não temo medo de ensinar um remédio, de benzer, posso benzer onde for ninguém pode proibir, porque nós temos carteirinha. (Agda Andrade, Rebouças/PR, 2018)

A partir da cartografia social, as benzedadeiras passam a existir coletivamente na representação cartográfica, mas principalmente como identidade coletiva, acionada pelo mapeamento, e caracterizada pelo encontro de trajetórias e a identificação de conflitos e ameaças comuns, conhecimentos e violências que, ao serem demarcados no mapa, potencializam a discussão pública e coletiva sobre a questão das benzedadeiras. Tais ações incidem no enfrentamento da criminalização por órgãos e agentes públicos de saúde, no preconceito das igrejas cristãs, na desvalorização das gerações mais jovens e na destruição do território de vida levada a cabo pela privatização de territórios em prol do avanço do agronegócio sobre a região da Floresta de Araucária.

Com os mapas nas mãos, o Movimento Aprendizes da Sabedoria buscou vereadores que pudessem propor o reconhecimento jurídico-formal das benzedadeiras nos respectivos municípios mapeados. As leis, inovadoras no conteúdo correspondente a identidades e territórios coletivos, foram inspiradas na legislação nacional e internacional que ampara e reconhece os direitos identitários, étnicos e ter-

ritoriais dos povos e comunidades tradicionais, tendo como base a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais de 1989, incorporada na legislação brasileira através do Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004.

As Leis das Benzedadeiras, como foram popularizadas por elas, correspondem à Lei n.º 1.401 de 2010 de Rebouças e à Lei n.º 1.370 de 2011 de São João do Triunfo. O conteúdo das leis dispõe sobre “o processo de reconhecimento dos ofícios tradicionais de saúde popular em suas distintas modalidades: benzedeiros (a), curadores, costureiros (a) de rendiduras ou machucaduras e regulamenta o livre acesso à coleta de plantas medicinais nativas” (Rebouças, 2010, p. 1-2).

O reconhecimento é operado pelo mecanismo de emissão da carteira e certificado de reconhecimento pela Secretaria Municipal de Saúde, por meio da solicitação formal do Movimento Aprendizes da Sabedoria, que apresenta uma carta seguida de abaixo-assinado de autorreconhecimento da coletividade que usa os serviços da benzedeira em questão. Adicionalmente, a legislação regulamenta o livre acesso às plantas medicinais para fins de tratamento de saúde, a partir do conhecimento ecológico associado à biodiversidade local, com o objetivo de garantir o uso sustentável dos recursos florestais.

Art.4º As plantas nativas de uso medicinal existentes no Município de Rebouças são de livre acesso e uso comum das pessoas, que desejam realizar tratamentos medicinais, desde que orientados por detentores de “ofícios tradicionais” reconhecidos pelo Poder Público Municipal, sempre observando o uso sustentável e a conservação ambiental. (Rebouças, 2010, p. 1-2)

Agrega-se à regulamentação das plantas medicinais, “a eficácia simbólica da lei em relação ao livre acesso, age como um mecanismo de fortalecimento e valorização do uso das plantas medicinais nativas nos tratamentos terapêuticos, assim como a transmissão e movimentação dos conhecimentos tradicionais” (Lewitzki, 2019, p. 220). As plantas medicinais são primordiais a manutenção do ofício das benzedadeiras, sendo o intercâmbio de remédios caseiros uma prática nos encontros e um elemento diacrítico da identidade das benzedadeiras do centro-sul do Paraná.

A Lei n.º 4.543 de 18 de julho de 2018 do município de Irati mantém a mesma definição em relação ao livre acesso às plantas medicinais; no entanto, regulamenta a Política Municipal de Educação em Saúde, “valorizando os saberes populares, a ancestralidade, o incentivo à produção individual e coletiva de conhecimentos e sua inserção no sistema municipal de saúde” (Irati, 2018, p. 1-2), que inclui as detentoras de práticas populares tradicionais em saúde.

§ 1º As pessoas detentoras de práticas populares tradicionais em saúde que desejarem obter documento de reconhecimento da importância das práticas complementares em saúde popular, em suas diferentes modalidades, deverão apresentar declaração, junto ao órgão responsável, do respectivo reconhecimento da coletividade usuária dos seus serviços, reconhecendo o domínio de conhecimentos e práticas tradicionais, cuja finalidade seja a saúde pública. (Irati, 2018, p. 1-2)

No âmbito do Estado do Paraná, a Lei n.º 19.689 de 5 de novembro de 2018 resultou no reconhecimento dos ofícios tradicionais de cura de benzedeiros e benzedadeiras, costureiros e costureiras de ren-

didura e machucadura, massagistas tradicionais, rezadeiras, remedieiros e parteiras, bem como os ofícios tradicionais religiosos e culturais, expressos por romeiro de São Gonçalo, tocador de romaria e festeiros de santo, e as expressões culturais de romaria de São Gonçalo, mesadas de anjo, rezas e novena tradicional, das quais as benzedadeiras, em grande medida, protagonizam na posição de festeiras e rezadeiras.

Art 1º. Declara Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Paraná os saberes, conhecimentos e práticas tradicionais de saúde dos ofícios tradicionais de saúde popular e cura religiosa dos benzedeiros e benzedadeiras, costureiros, costureiras de rendidura e machucadura, massagistas tradicionais, rezadeiras, remedieiros e parteiras do Estado do Paraná, em atendimento ao disposto nos arts. 215 e 216 da Constituição Federal e no art. 191 da Constituição Estadual. (Paraná, 2018, p. 1-2).

Em relação ao reconhecimento por meio do patrimônio cultural imaterial, o município de Cruzeta, no Estado do Rio Grande do Norte, reconheceu em 2009 o ofício de rezadeiras, através de lei municipal. O estudo antropológico de Francismario Santos (2009) registra que a ação decorreu do Inventário da Cultura Imaterial do Seridó Potiguar realizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), que identificou o ofício de benzedadeiras e rezadeiras como referência cultural do Seridó potiguar. A Lei Estadual das Benzedadeiras abriu possibilidades para que os municípios paranaenses que não detêm leis municipais específicas possam desenvolver ações em prol das benzedadeiras com amparo da abordagem do patrimônio cultural imaterial. Da mesma forma, inspira outros estados brasileiros na adoção de medidas de salvaguarda, como a Lei nº 10.892 de 4 de maio de 2021, que reconhece como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Rio Grande do Norte os saberes, os conhecimentos e as práticas tradicionais de saúde popular e cura religiosa das benzedadeiras.

Nesse sentido, cabe ressaltar a recente lei aprovada em 19 de abril de 2023 no município de Dois Vizinhos, na região sudoeste do Estado do Paraná, que dispõe sobre o reconhecimento dos ofícios tradicionais de saúde popular e cura religiosa. A lei articula disposições presentes nas leis de Rebouças, São João do Triunfo e Irati, como o reconhecimento do ofício e a emissão do Certificado de Detentor de Ofícios Tradicionais de Saúde Popular, através da Secretaria de Saúde Municipal, assim como a lei estadual no que corresponde ao patrimônio imaterial. Adicionalmente, institui no Calendário Oficial do Município de Dois Vizinhos o “Dia Municipal do Ofício de Benzer”, a ser comemorado no dia 13 de maio, semelhante ao município de Contagem/MG, onde o Projeto de Lei nº 239/2021 inclui no Calendário Oficial do município o “Dia das Raizeiras e Benzedadeiras”.

Figura 3: Quadro das políticas de reconhecimento.

LEI	MUNICÍPIO UF	POLÍTICA DE RECONHECIMENTO
Lei n.º 1.401 de 2010	Rebouças/PR	Reconhece os ofícios tradicionais de saúde popular em suas distintas modalidades: benzedeiros (a), curadores, costureiros (a) de rendiduras ou machucaduras e regulamenta o livre acesso à coleta de plantas medicinais nativas.

Decreto n.º 027 de 2010	Rebouças/PR	Institui a Comissão de Saúde Popular.
Lei n.º 1.370 de 2011	São João do Triunfo/PR	Reconhece os ofícios tradicionais de saúde popular em suas distintas modalidades: benzedeiros (a), curadores, costureiros (a) de rendiduras ou machucaduras e regulamenta o livre acesso à coleta de plantas medicinais nativas.
Lei 17.425 de 18 de dezembro de 2012	Estado do Paraná	Cria o Conselho Estadual dos Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais do Paraná instituído pela Lei 17.425 de 18 de dezembro de 2012
Decreto Nº 8.750, de 9 de maio de 2016	República do Brasil	Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais.
Lei 2042 de 2017	Rebouças/PR	Cria o “Parque Ambiental Municipal São João Maria”, com a área de 69.575,00 m² (sessenta e nove mil, quinhentos e setenta e cinco metros quadrados), representando a totalidade do terreno urbano de propriedade do Município de Rebouças - PR.
Lei 4.543 de 18 de julho de 2018	Irati/PR	Dispõe sobre a Política Municipal de Educação Popular em Saúde, valorizando os saberes populares, a ancestralidade, o incentivo a produção individual e coletiva de conhecimentos e sua inserção no sistema municipal de saúde.
Lei n. 19.689 5 de novembro de 2018	Estado do Paraná	Declara Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Paraná os saberes, conhecimentos e práticas tradicionais de saúde dos ofícios tradicionais de saúde popular e cura religiosa dos benzedeiros e benzedadeiras, costureiros, costureiras de rendidura e machucadura, massagistas tradicionais, rezadeiras, remedieiros e parteiras do Estado do Paraná.
Lei Nº 10.892, de 04 de maio de 2021	Estado do Rio Grande do Norte	Reconhece como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Rio Grande do Norte, os saberes, os conhecimentos e as práticas tradicionais de saúde popular e cura religiosa das benzedadeiras.
Projeto de Lei do Legislativo nº 006/2023	Dois Vizinhos/PR	Reconhece os ofícios tradicionais de saúde popular e cura religiosa no Município de Dois Vizinhos, e dá outras providências.

Fonte: Taisa Lewitzki (2024).

Adicionalmente ao reconhecimento jurídico-formal, na forma de leis e decretos, cabe registrar o uso de Moção de Aplauso no reconhecimento das benzedadeiras. O instrumento é uma forma adotada pelo legislativo para estimular e homenagear as pessoas que, com suas ações, fizeram a diferença para a sociedade. Foram objeto de Moção de Aplauso em sua coletividade as benzedadeiras do Estado do Paraná nos municípios de Irati/PR (2014), Ponta Grossa/PR (2018) e Dois Vizinhos/PR (2023). No Estado do Rio Grande do Sul, a Comissão Gaúcha de Folclore, em 2019, usou do instrumento para reconhecer 12 benzedadeiras e benzedores de diferentes municípios. Na modalidade individual, identifica-se a aplicação em inúmeros municípios: Pato Branco/PR (2016); Viamão/RS (2018); Capivari do Sul/RS (2019); Flor da Serra do Sul/PR

(2020); Pinhalzinho/SP (2021); Bombinhas/SC (2021); Guarapari/ES (2021); Nova Canaã do Norte/MT (2021-22); Paraguaçu Paulista/SP; Gaspar/SC (2023); assim como no Estado do Tocantins (2021).

O Grande Expediente da Câmara de Vereadores de Florianópolis, que é o período da sessão deliberativa ordinária ou da sessão de debates, foi ocupado em 2019 pelo projeto “As benzedadeiras de Florianópolis: inventariando saberes”. Na Casa Legislativa, tramita um projeto de lei que dispõe sobre o reconhecimento dos ofícios tradicionais de saúde popular em Florianópolis, regulamentando o livre acesso à coleta de plantas medicinais nativas, conforme as leis municipais das benzedadeiras do Paraná.

É interessante observar a busca das benzedadeiras pelo reconhecimento das instituições formais como garantia de legitimidade, haja vista o histórico de criminalização e preconceito, exercido principalmente por órgãos oficiais. Desse modo, é no espaço público e por meio do ato legislativo que, de forma coletiva e individual, a conquista de leis, decretos, moções de aplauso, tecem uma rede jurídico-formal de valorização e reconhecimento, pelos caminhos dos direitos coletivos de povos e comunidades tradicionais ou ainda pelo viés do patrimônio cultural imaterial e da saúde popular.

Ao refletir sobre os desafios da efetivação das leis de povos e comunidades tradicionais, o advogado e professor Joaquim Shiraishi Neto (2005, p. 2) argumenta que nas iniciativas legislativas “fica evidente que as tentativas de adequar as situações vivenciadas aos modelos jurídicos preexistentes são totalmente incompatíveis, principalmente quando se referem àqueles direitos que dizem respeito à forma de ocupação e uso da terra e dos recursos naturais”. O conteúdo das leis coloca em questionamento os padrões jurídicos tradicionais, além do “antagonismo existente entre as noções de sujeito X identidade; e propriedade privada X território” (Shiraishi Neto, 2005, p. 2).

Entretanto, além das dificuldades da implementação das leis devido à especificidade do conteúdo, elas operam de forma simbólica no que corresponde ao reconhecimento de identidades e subjetividades, havendo significados próprios em cada contexto de aprovação. A apropriação da lei pelas benzedadeiras através de discursos, práticas e narrativas, que se materializa na carteirinha de benzedeira outorgada pelas leis municipais, é um elemento resultante do processo de organização sociopolítica, incidindo principalmente na trajetória de benzedadeiras que fazem parte de coletivos e movimentos sociais, que participaram ativamente do percurso de mapeamento social e proposição legislativa.

As leis, portanto, fazem parte de um conjunto de ações de reconhecimento, por meio da inclusão das benzedadeiras no debate público, que começaram a participar de conselhos, comissões e fóruns de políticas públicas, na área da saúde, cultura, meio ambiente, assistência social e educação. Com destaque para o Conselho Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná, instituído pela Lei n.º 17.425/2012 de 18 de dezembro de 2012, primeiro Conselho colegiado que na sua composição de membros titulares reserva participação para benzedadeiras, abrindo precedente para inclusão de benzedores no Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil no ano de 2016.

Assim como, a participação em espaços acadêmicos, com ênfase nas universidades públicas, na condição de palestrantes em eventos e agentes de projetos de extensão e pesquisa, em diversas áreas do conhecimento. A conquista de prêmios de cultura e editais de incentivo, que resultam, entre outras ações, na elaboração de documentários, livros, cartilhas, boletins informativos e mapas que registram conhecimentos e saberes, ao tempo que fortalecem o ofício de benzer.

A partir da discussão de Nancy Fraser sobre redistribuição e reconhecimento, a autora faz uma distinção conceitual entre injustiça socioeconômica e injustiça cultural, e propõe caminhos para remediar a desigualdade material e cultural na sociedade pós-socialista. Nesse sentido, o termo genérico de “reconhecimento” acionado no presente trabalho é instrumental para entender o contexto das benzedadeiras, a partir da revalorização da identidade de benzedeira e agregação de significados positivos às práticas de cura.

O remédio para a injustiça cultural, em contraste, é alguma espécie de mudança cultural ou simbólica. Pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados. Pode envolver, também, o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de todas as pessoas. Embora esses remédios difiram significativamente entre si, doravante vou me referir a todo esse grupo pelo termo genérico “reconhecimento”. (Fraser, 2006, p. 232-239)

Nesse sentido, as políticas de reconhecimento impactam na relação simbólica e material que as benzedadeiras detêm com a trajetória de vida no benzimento, projetando possibilidades para o futuro e, desta forma, para a continuidade dos ofícios tradicionais de cura. A benzedeira Agda Andrade, no início do texto, assim como a benzedeira Ana Maria, oferecem relatos preciosos sobre a vivência de seus pais, que eram benzedores e experimentaram o medo no exercício do ofício de cura, como imperativo das relações da época, marcada pela criminalização dos benzedores. A percepção do medo é alterada pelo processo de reconhecimento, amparado pela coletividade organizada, abrindo caminhos tanto para a valorização quanto para a transmissão dos conhecimentos tradicionais de cura.

Meu pai era benzedor, mas não contava. Ele tinha medo de contar, não tinha nada que protegia ele, não tinha reunião, não tinha lei, não tinha Movimento, não tinha articulação, não tinha nada, ele fazia as coisas escondido. As pessoas iam lá em casa e ele pedia que não contassem. E hoje em dia não, nós já fomos reconhecidas, não somos mais escondidas, não somos mais com medo, podemos benzer sem medo, porque nós sabemos que estamos dentro de um Movimento, estamos articuladas, temos conhecimento do que protege. Depois veio as carteirinhas com a lei também, tudo isso ajudou pra que hoje não seja escondido, nem com medo. O pai fazia as curinhas dele com medo, o importante é você não ter medo de fazer o que você vai fazer, porque é um dom sagrado. Às vezes tem seu conhecimento e não passa para os outros porque tem medo, não precisa ter medo de passar seus conhecimentos. (Ana Maria Benzedeira, Rebouças/PR, 2017)

A experiência inédita de mulheres benzedadeiras, idosas e camponesas, na apropriação e operação de tecnologias de geoprocessamento, tais como GPS, SIG, máquina fotográfica, gravador, croqui e mapa, ferramentas que passaram a fazer parte do cotidiano do benzimento, assim como leis e certificados que integram o altar da benzedeira, onde são dispostos imagens de santos, rosários, velas e ervas medicinais, inspiram benzedadeiras de outras regiões e estados a demarcar sua presença nos mapas como estratégia de reconhecimento.

cartográficos em parceria com o setor público, através de projetos financiados por leis de incentivo cultural, ou ainda pelas universidades públicas na posição de promotoras ou financiadoras de boa parte das ações, sugere o diálogo de saberes e a cooperação entre pesquisadores acadêmicos, associações e movimentos sociais.

Adicionalmente, identifica-se que os processos de mapeamento se justificam pela valorização e visibilidade do patrimônio imaterial, definido pela política do patrimônio como: “Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares” (Iphan, 2000, p. 1-2).

As formas de mapeamento recorrem a diferentes metodologias, que correspondem aos pesquisadores (formação, trajetória, método), às ferramentas de mapeamento (visitas de campo, questionário, formulário virtual, colaboração do público), ao tempo de pesquisa (duração do projeto de cultura, extensão e pesquisa, ou ainda estritamente ao tempo da pesquisa acadêmica quando associado à elaboração de monografia, dissertação e tese), recortes temáticos (benzedeiras, benzedores, parteiras indígenas, detentores de ofícios tradicionais) e geográficos (bairro, cidade, município, região, estado). Assim como, o formato de sistematização dos dados, elaboração do mapa e distribuição ao público, sendo os infográficos e mapas multimídia as principais ferramentas adotadas pelos mapeamentos identificados, que fornecem nome, ofício, idade, práticas, bairro/localização e, em alguns casos, foto, sendo comum aos processos de mapeamento a produção de documentários com depoimentos e narrativas dos sujeitos mapeados.

A importância e diversidade das iniciativas viabilizam um mapa de arranjos locais que incidem diretamente na valorização das benzedeiras e na interlocução com ações e políticas de reconhecimento no âmbito da cultura e do patrimônio imaterial. Entretanto, as experiências de mapeamento participativo, todavia, carecem de maior aprofundamento em relação aos usos e aplicações no contexto da organização social, da política e na busca de direitos, bem como os efeitos da visibilidade impactam no cotidiano das benzedeiras.

A discussão sobre a produção de mapas tem colocado a disparidade que existe entre as formas de representação de uma comunidade realizada por agentes externos e aquelas realizadas pelos próprios sujeitos. Tal discussão se estende também pelas relações de poder entre a “autoridade” e “legitimidade” dos conhecimentos técnicos e de especialistas ocidentais sobre os conhecimentos autóctones, situados e tradicionais, assim como pelo uso e interpretação dos mapas realizados por outros e utilizados nas investigações sociais ou nas políticas públicas. (Neves, Fialho, e Silva, 2018, p. 9)

De acordo com as autoras, é importante abordar cada processo de mapeamento em sua singularidade, afinal, mesmo os mapeamentos participativos podem ser tensionados pelas relações de poder, expressas pela autoridade e legitimidade, assim como na interpretação dos mapas e no uso na formulação de pesquisas e políticas públicas.

Conclusões

Considera-se que a apropriação da cartografia social pelas benzedeiras como ferramenta de mobilização resultou em processos de reconhecimento, porque oportunizou o encontro e a organização sociopolítica das benzedeiras. No entanto, deve-se considerar a especificidade do momento, associado

à organização de povos e comunidades tradicionais no Brasil, que forjaram o cenário político e jurídico propício ao avanço de direitos étnicos e coletivos.

A apropriação da técnica da cartografia como estratégia opera no sentido de “subverter a lógica dominante, o que possibilita a reconstrução do contexto político ou da estrutura de oportunidades, permitindo que grupos sociais historicamente invisibilizados possam enfrentar o poder de autoridades e forças antagônicas” (Neves, Fialho, e Silva, 2018, p. 11). Em sentido semelhante, a cartografia social das benzedeiras permite a mediação de conflitos, ao instrumentalizar o diálogo com atores que não pertencem ao grupo social das benzedeiras, no entanto, compreende a linguagem do Estado subsidiada pelo gesto cartográfico.

Observa-se, nesse processo, um crescimento exponencial das benzedeiras como interlocutoras da produção acadêmica, tanto no Estado do Paraná quanto no Brasil. Ou seja, o processo de visibilidade como caminho para o reconhecimento das benzedeiras mobiliza vários segmentos da sociedade, sendo interessante a vinculação dos processos de mapeamento social e organização política a projetos de pesquisa e extensão universitária, assim como à produção acadêmica.

Deve-se atentar que a produção crescente de mapas de benzedeiras corresponde a situações e contextos específicos, bem como a projetos e perspectivas dos grupos envolvidos; desta forma, são representações situacionais não estáticas, afinal, o modo de vida das benzedeiras é regido pela dinamicidade de suas práticas e dons, não sendo possível apreender a complexidade do todo em um mapa.

A visibilidade das benzedeiras do centro-sul do Paraná, por meio dos processos de mapeamento social, organização política, aprovação de leis específicas e conquista de prêmios, passou a ser referência para novas iniciativas que têm como objetivo a valorização e a salvaguarda dos detentores de ofícios tradicionais. Desta forma, percebe-se uma associação entre mapeamento social e reconhecimento jurídico-formal, sendo um caminho escolhido por coletividades que transcendem a especificidade das benzedeiras do centro-sul paranaense que se autorreconhecem como povos e comunidades tradicionais, abrindo possibilidades para diferentes estratégias de valorização e visibilidade que incidem em cartografias de reconhecimento.

Taisa Lewitzki é Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Pós-doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAA) da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

FINANCIAMENTO

Bolsa de Pós-doutorado da Fundação da Universidade Federal do Paraná (FUNPAR), no âmbito do Projeto TED N° 161/2023 Quilombos INCRA/UFPR.

AGRADECIMENTOS

Ao Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA), pelo acesso aos documentos e experiências apresentadas no I Encontro Estadual das Benzedadeiras (Irati, 2022); à Dra. Adriane de Andrade pelos diálogos sobre a produção científica em relação as benzedadeiras no Brasil; aos pareceristas anônimos, pelas sugestões para o aperfeiçoamento do artigo.

REFERÊNCIAS

- Acselrad, H. (2008). *Cartografias sociais e território*. IPPUR/UFRJ.
- Almeida, A. W. B. (2013). Nova cartografia social: Territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In A. W. B. Almeida & E. F. Junior (Eds.), *Povos e comunidades tradicionais: Nova cartografia social* (pp. 157-173). UEA Edições.
- Almeida, D. M. (2013). *A comunicação pública e o capital social do Movimento Aprendizes da Sabedoria: Da (in)visibilidade ao empoderamento* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Paraná. <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/31770>
- Andrade, A. (2019). *O Movimento Aprendizes de Sabedoria (MASA): Tecendo territorialidades de cura na disputa por saberes comuns* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Paraná. <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/64374>
- Andrade, A., & Gómez, J. R. M. (2019). Movimento Aprendizes de Sabedoria (MASA): Cartografando processos de r-existência. *Revista Campo-Território*, 14(33), 1-22. <https://doi.org/10.14393/RCT143306>
- Aprendizes da Sabedoria. (s.d.). Movimento Aprendizes da Sabedoria [Postagem no Facebook]. <https://www.facebook.com/profile.php?id=100063468529895>
- Benzedadeiras de Florianópolis. (s.d.). Benzedadeiras de Florianópolis [Postagem no Facebook]. <https://www.facebook.com/benzedadeirasdeflorianopolis/>
- Camisa Verde e Branco – Oficial. (s.d.). Mapa das Benzedadeiras de São Paulo [Postagem no Facebook]. <https://www.facebook.com/camisaverdeoficial/posts/o-departamento-cultural-do-est%C3%A1-organizando-um-mapa-de-benzedadeiras-e-gostar%C3%ADamos/4500005433364896/>
- Cardoso, T. M. (2013). Malhas cartográficas: Técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas. In *Anais: IV Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (IV REACT)*. UNICAMP. <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/1219>
- Costa, C. B., Fernandes, P., Boeira, M. L., Marculino, L. T., & Rosa, W. R. (2021). Os saberes de benzedadeiras: patrimônio cultural no sudoeste paranaense. In *Anais: XI Seminário de Extensão e Inovação XXVI Seminário de Iniciação Científica e Tecnológica*. UTFPR.
- DOIS VIZINHOS. (2023). Lei Ordinária n. 2713, de 2023. Reconhecimento dos detentores de ofícios tradicionais de saúde popular e cura religiosa no município de Dois Vizinhos e das outras providências. *Diário Oficial do Município de Dois Vizinhos*, Dois Vizinhos, PR.
- Fraser, N. (2006). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça em uma era “pós-socialista”. *Cadernos de Campo*, 14/15, 231-239.

Gohn, M. G. (2011). Movimentos sociais na contemporaneidade. *Revista Brasileira de Educação*, 16(47), 333-361. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782011000200005>

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2000). *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI)*. Brasília, DF.

IRATI. (2018). **Lei n. 4.543, de 18 de julho de 2018**. Política Municipal de Educação Popular em Saúde do Município de Irati/PR. Diário Oficial do Município de Irati, Irati, PR.

Lewitzki, T. (2019). *A vida das benzedeiras: caminhos e movimentos* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Paraná. <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/60887?show=full>

Meira, A. M. K. (2018). Mapeamentos sociais como ferramentas para discussão de políticas públicas para o reconhecimento formal das benzedeiras no Paraná. *Revista Inter-Ação*, 43(1), 187-201. <http://dx.doi.org/10.5216/ia.v43i1.45684>

Movimento Aprendizes da Sabedoria. [@movimentobenzedeirasparana]. (s.d.). [Postagem no Instagram]. <https://www.instagram.com/movimentobenzedeirasparana/>

Museu da Parteira. (s.d.). Cartografia de Parteiros Indígenas de Pernambuco | Segunda Etapa. <https://museudaparteira.org.br/acoes/cartografia-de-parteiras-indigenas-de-pernambuco-segunda-etapa/>

Neves, R., Fialho, V., & Silva, C. P. (2019). Dossiê: etnografia, mapas e o fazer antropológico. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1(52). <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2018v-1n52ID17933>

PARANÁ. (2012). Lei n. 17.425, de 2012. Conselho Estadual de Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial do Estado do Paraná*, Curitiba, PR.

PARANÁ. (2018). Lei n. 19.689, de 5 de novembro de 2018. Declara Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Paraná os saberes, conhecimentos e práticas tradicionais de saúde dos ofícios tradicionais de saúde popular e cura religiosa. *Diário Oficial do Estado do Paraná*, Curitiba, PR.

Pereira, C. A. (2016). *Entre rezas e práticas de curas: a presença das benzedeiras no Extremo Sul Catarinense* (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade do Extremo Sul Catarinense. <https://repositorio.unesc.net/handle/1/6105>

Projeto “Onde Moras?”. (s.d.). InfoMapa das benzedeiras e benzedores de Rio do Sul. www.ondemoras.com.br

Projeto Nova Cartografia Social. (2007). *Fascículo 1 Povos de Faxinais*. Brasília: Design Casa 8.

Projeto Nova Cartografia Social. (2008). *Fascículo 1 Faxinalenses: fê, conhecimentos tradicionais e práticas de cura no Paraná*. Irati: Design Casa 8. <http://novacartografiasocial.com.br/download/01-faxinalenses-fe-conhecimentos-tradicionais-e-praticas-de-cura/>

Projeto Nova Cartografia Social. (2012). *Boletim Informativo I “Conhecimentos Tradicionais e Mobilizações Políticas: O direito de afirmação da identidade de benzedeiras e benzedores municípios de Rebouças e São João do Triunfo*. (Org.) Lewitzki, T. L., Editora da UEA. <http://novacartografiasocial.com.br/boletins/>

Projeto “Saberes de Benzedeiras e Benzedores: reconhecimento de patrimônio cultural no sudoeste paranaense”. (s.d.). <https://benzedeiras.github.io/>

REBOUÇAS. (2010). Lei n. 1.401, de 2010. Reconhecimento dos detentores de ofícios tradicionais de cura no Município de Rebouças/PR e regulamenta o livre acesso às plantas medicinais. *Diário Oficial do Município de Rebouças*, Rebouças, PR, 2010.

Rocha, O. G. (2015). *Narrativas cartográficas contemporâneas nos enredos da colonialidade do poder* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Paraná. <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/39122>

SÃO JOÃO DO TRIUNFO. (2011). Lei n. 1.370, de 2011. Reconhecimento dos detentores de ofícios tradicionais de cura no Município de São João do Triunfo/PR e regulamenta o livre acesso às plantas medicinais. *Diário Oficial do Município de São João do Triunfo*, São João do Triunfo, PR.

Santos, F. V. (2009). O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: Religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. *Revista CPC*, 8, 6–35. <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v0i8p6-35>

Shiraishi Neto, J. (2005). “Crise” nos padrões jurídicos tradicionais: O direito em face dos grupos sociais portadores de identidade coletiva. In *Anais: XIV Congresso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito*.

Vianna Jr, A. (2009). O reencantamento da cartografia. *Le Monde Diplomatique Brasil*, (23). <https://diplomatique.org.br/o-reencantamento-da-cartografia/>

BENZEDEIRAS NO MAPA: CARTOGRAFIAS DE RECONHECIMENTO

Resumo: O presente artigo tem como objetivo refletir sobre as cartografias sociais das benzedeiras do centro-sul do Paraná e como tais processos instrumentalizam políticas de reconhecimento. Para isso, apresento a discussão sobre cartografias de poder e resistência, para então descrever o processo de mapeamento social das benzedeiras das cidades de Rebouças, São João do Triunfo e Irati, no interior do Estado, associado ao processo de organização dos povos e comunidades tradicionais do Brasil. Na sequência, abordo as implicações organizativas, adjacentes ao processo de mapeamento social e a conquista de leis de reconhecimento. A partir das benzedeiras do Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA), identifico outras iniciativas cartográficas e legislativas que ampliam ações de reconhecimento. Por fim, conclui-se que a apropriação de ferramentas de mapeamento no contexto das benzedeiras implicou tanto em processos de visibilidade social quanto no reconhecimento jurídico-formal.

Palavras-chave: benzedeiras; cartografia social; mapeamento; reconhecimento; Estado do Paraná.

BENZEDEIRAS ON THE MAP: RECONNAISSANCE CARTOGRAPHIES

Abstract: This article aims to reflect on the social cartography of faith healers in central southern Paraná, and how such processes instrumentalize recognition policies. For this, I present the discussion about cartography of power and resistance and then describe the process of social mapping of healers in the cities of Rebouças, São João do Triunfo and Irati, in the interior of the State of Paraná, associated with the process of organization of traditional peoples and communities from Brazil. Next, I address the organizational implications, adjacent to the social mapping process and the achievement of recognition laws. From the healers of the Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA), I identify other cartographic and legislative initiatives that expand recognition actions. Finally, it is concluded that the appropriation of mapping tools in the context of healers implied both processes of social visibility and formal legal recognition.

Keywords: healers; social cartography; mapping; recognition; State of Parana.

BENZEDEIRAS EN EL MAPA: CARTOGRAFÍAS DE RECONOCIMIENTO

Resumen: Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre la cartografía social de las curanderas en el centro sur de Paraná, y cómo esos procesos instrumentalizan las políticas de reconocimiento. Para eso, presento la discusión sobre la cartografía del poder y la resistencia, y luego describo el proceso de mapeo social de los curanderos en las ciudades de Rebouças, São João do Triunfo e Irati, en el interior del Estado de Paraná, asociado al proceso de organización de pueblos y comunidades tradicionales de Brasil. A continuación, abordo las implicaciones organizacionales, adyacentes al proceso de mapeo social y al logro de leyes de reconocimiento. Desde las curanderas del Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA), identifico otras iniciativas cartográficas y legislativas que amplían las acciones de

reconocimiento. Finalmente, se concluye que la apropiación de herramientas de mapeo en el contexto de las curanderas implicó tanto procesos de visibilidad social como de reconocimiento legal formal.

Palabras clave: curanderos; cartografía social; cartografía; reconocimiento; Estado de Paraná.

SUBMETIDO: 14/06/2023
APROVADO: 11/01/2025
PUBLICADO: 31/07/2025



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

A vida das benzedeiras: movimentos de uma etnografia

TAISA LEWITZKI

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Departamento de Antropologia, Curitiba - Paraná, Brasil.
<https://orcid.org/0000-0002-5098-6598>
taisa.lewitzki@ufpr.br

DOUGLAS FRÓIS

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Museu de Arqueologia e Etnologia, Curitiba - Paraná, Brasil.
<https://orcid.org/0000-0002-7330-8140>
douglasfrois77@gmail.com

O ensaio etnofotográfico apresenta os caminhos e movimentos das benzedeiras do centro-sul do Paraná, por meio da fotografia que emergiu como ferramenta etnográfica para abordar o modo de vida dessas mulheres. De acordo com Eckert e Carvalho da Rocha (2016) o uso da fotografia como ferramenta etnográfica se consolidou como campo conceitual da antropologia no Brasil. No contexto das benzedeiras, **Nicolini (2022), argumenta que a fotografia permite acessar o** detalhamento sobre o cotidiano e as experiências das mulheres que habitam um ambiente movimentado pela cura. Nesse sentido, as fotos retratam práticas e lugares preponderantes para o encontro entre conhecimentos tradicionais, relações territoriais e ações políticas que caracterizam o modo de vida das benzedeiras do interior paranaense.

As imagens resultam do trabalho de campo etnográfico, realizado em 2018 com detentoras de ofícios tradicionais de cura, organizadas no Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA), pertencentes a faxinais, comunidades rurais, vilas e bairros dos municípios de Irati, Rebouças e São João do Triunfo. Este trabalho foi desenvolvido no âmbito da pesquisa de mestrado da autora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, em parceria com o fotógrafo do Museu de Arqueologia e Etnologia, ambos da Universidade Federal do Paraná.

As benzedeadas do centro-sul paranaense são, em sua maioria, mulheres de origem rural reconhecidas pela coletividade local como benzedeadas, benzedores, curandeadas, curandeiros, costureiras de rendidura ou machucadura, rezadeadas, rezadores, mateiras, massagistas tradicionais e parteiras. Elas articulam um conjunto diverso e especializado de conhecimentos tradicionais ecológicos e agrícolas, associados à sociobiodiversidade da Floresta de Araucária; detêm amplo repertório do catolicismo popular, que se manifesta no protagonismo de festas de santo, saídas do Divino, romarias de São Gonçalo, mesadas de anjo e batizados nos olhos d'água do Monge João Maria (Lewitzki & Frois, 2021); adicionalmente, conhecem a genealogia das famílias e as trajetórias das pessoas que diariamente acolhem em suas casas, com as quais compartilham os mesmos códigos culturais. A articulação de conhecimentos territoriais, religiosos e sociológicos resulta tanto na eficácia do benzimento quanto no reconhecimento da importância das benzedeadas pela população local (Lewitzki, 2019).

No entanto, apesar de ocuparem um papel de referência em suas comunidades e bairros, promovendo a saúde popular, a manutenção de manifestações culturais e a conservação da sociobiodiversidade, os ofícios tradicionais de cura historicamente enfrentam processos de criminalização e preconceito. A partir de 2008, as benzedeadas começaram a se organizar como um movimento social de povos e comunidades tradicionais, vinculado ao processo de emergência étnica de identidades e territórios coletivos, denunciando violências e reivindicando direitos por meio do Movimento Aprendiz da Sabedoria.

Na diversidade de situações de campo, o movimento surgiu como categoria prática e analítica, relacionando-se com as movimentações, conhecimentos e percepções sobre o ambiente vivido, que implicam, no caso estudado, em processos de organização política, identificação e enfrentamento de conflitos socioambientais, religiosos e políticos, bem como na ampliação das dinâmicas de transmissão de conhecimentos tradicionais por meio dos encontros de benzedeadas. Desse modo, a partir da perspectiva de Tim Ingold (2012; 2015) sobre a antropologia da vida, a fotografia emergiu como ferramenta etnográfica no exercício do movimento, conhecimento e descrição, entendendo que é ao longo do caminhar que as vidas, histórias, relações e processos se constituem.

As imagens são resultado de movimentações exigidas pelo campo, a fim de conhecer, por meio da experiência, os caminhos que constituem parte da territorialidade e do modo de vida das benzedeadas. O ensaio é um convite para caminhar com elas e seguir as linhas de vida que, ao serem acionadas, formam nós, expressos nas casas, no território e na organização política. Os nós sobrepostos demonstram as relações que apresentam a extensa malha de vida movimentada pelas benzedeadas (Ingold, 2007).

O percurso etnofotográfico inicia na casa da benzedeadas, lugar privilegiado para o benzimento, onde o altar e o quintal são lugares convergentes que materializam e representam a diversidade de conhecimentos e práticas associadas ao ofício de cura, que se expressam na casa e constroem a morada da benzedeadas. Os caminhos se expandem com os lugares, festas e casas de outras benzedeadas, que motivam a circulação ao longo do território entre olhos d'água atribuídos ao Monge João Maria, onde a água benta batiza afilhados e benze enfermidades; seguido de mesadas de anjo e romarias de São Gonçalo, que cumprem promessas protagonizadas pelo ofício de rezar e cantar para os santos protetores. Por fim, seguimos para os encontros de benzedeadas, onde os caminhos se cruzam e culminam na ação

política e coletiva das aprendizes da sabedoria, em prol do fortalecimento de seus dons de cura, por meio do intercâmbio de plantas medicinais, práticas de cura e ferramentas de luta.

Taisa Lewitzki é Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Pós-doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná (PP-GAA/UFPR).

Douglas Fróis é Fotógrafo do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE/UFPR).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ingold, T. (2007). *Lines: a brief history*. Routledge.

Ingold, T. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 25–44.

Ingold, T. (2015). *Estar vivo: ensaios de movimento, conhecimento e descrição*. Vozes.

Eckert, C., & Carvalho da Rocha, A. L. (2016). Antropologia da Imagem no Brasil: Experiências fundacionais para a construção de uma comunidade interpretativa. *Iluminuras*, 17(41). <https://doi.org/10.22456/1984-1191.64571>

Lewitzki, T. (2019). *A vida das benzedadeiras: caminhos e movimentos* (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Paraná.

Lewitzki, T., & Fróis, D. (2021). Romaria de São Gonçalo: imagens de fé e festa no interior do Paraná. *Vivência: Revista De Antropologia*, 1(58). <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2021v-1n58ID27616>

Nicolini, J. (2022). *Las que vencen*. Metaninfas Ed.

A VIDA DAS BENZEDEIRAS: MOVIMENTOS DE UMA ETNOGRAFIA

Resumo: O ensaio etnofotográfico apresenta os caminhos e movimentos das benzedadeiras do centro-sul do Paraná, por meio da fotografia que emergiu como ferramenta etnográfica para abordar o modo de vida dessas mulheres. As fotos retratam práticas e lugares preponderantes para o encontro entre conhecimentos tradicionais, relações territoriais e ações políticas que caracterizam o modo de vida das benzedadeiras do interior paranaense. A partir de caminhadas, visitas e encontros, as fotos foram elaboradas em 2018, durante trabalho de campo realizado com detentoras de ofícios tradicionais de cura, organizadas no Movimento Aprendizizes da Sabedoria (MASA), nos municípios de Rebouças, Irati e São João do Triunfo.

Palavras-chave: benzedadeiras, povos e comunidades tradicionais, Estado do Paraná, Movimento Aprendizizes da Sabedoria.

THE LIFE OF *BENZEDEIRAS*: MOVEMENTS OF AN ETHNOGRAPHY

Abstract: The ethnophotographic essay presents the paths and movements of the healers of south-central Paraná, through photography that emerged as an ethnographic tool to address the way of life of these women. The photos portray practices and places that are predominant for the encounter between traditional knowledge, territorial relations and political actions that characterize the way of life of the healers of the interior of Paraná. From walks, visits and meetings, the photos were produced in 2018, during fieldwork carried out with holders of traditional healing crafts, organized in the Movimento Aprendizizes da Sabedoria (MASA), in the municipalities of Rebouças, Irati and São João do Triunfo.

Keywords: healers, traditional peoples and communities, State of Paraná, Movimento Aprendizizes da Sabedoria.

LA VIDA DE LAS CURANDERAS: MOVIMIENTOS DE UNA ETNOGRAFÍA

Resumen: El ensayo etnofotográfico presenta los caminos y movimientos de las curanderas del centro-sur de Paraná, a través de la fotografía que emergió como herramienta etnográfica para abordar el modo de vida de estas mujeres. Las fotos retratan prácticas y lugares preponderantes para el encuentro entre conocimientos tradicionales, relaciones territoriales y acciones políticas que caracterizan el modo de vida de las curanderas del interior paranaense. A partir de caminatas, visitas y encuentros, las fotos fueron elaboradas en 2018, durante trabajo de campo realizado con detentoras de oficios tradicionales de cura, organizadas en el Movimento Aprendizizes de la Sabiduría (MASA), en los municipios de Rebouças, Irati y São João do Triunfo.

Palabras clave: curanderas, pueblos y comunidades tradicionales, Estado de Paraná, Movimento Aprendizizes da Sabedoria.

SUBMETIDO: 14/06/2023

APROVADO: 25/05/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



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

Figura 1: Altar da benzedeira Mena. Comunidade Saltinho, Rebouças/PR.



Figura 2: Jacira benzendo a benzedeira Rosinha. Bairro Conjunto Joaquim Zarpelon, Irati/PR.



Figura 3: Benzedeira Glorinha em seu quintal. Rebouças/PR.



Figura 4: Benzedeira Rosinha no caminho do Olho d'Água do Monge João Maria. Irati/PR.



Figura 5: Mesada de Anjos da benzedeira Dona Tila. Comunidade de Cachoeira, São João do Triunfo/PR.



Figura 6: Benzedeiros Jacira, Nilza, Sebastiana e Rosinha rezando a Romaria de São Gonçalo. Comunidade de Cachoeira, São João do Triunfo/PR



Figura 7: Benzedeadas trocando plantas medicinais durante Encontro de Benzedeadas. Comunidade de Cachoeira, São João do Triunfo/PR.



Figura 8: Encontro Benzedeadas na casa da Dona Tila. Comunidade de Cachoeira, São João do Triunfo/PR.



RESENHA

Machado, T. S. (2022). Um pé na cozinha: um olhar sócio-histórico para o trabalho de cozinheiras negras no Brasil. Fósforo. 400 p.

RAFAELA G. ETECHEBERE

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-9017-1089>
rafaela.etechebere@gmail.com

Era 1994, durante a campanha presidencial, diante da acusação de que ele governaria com “mãos brancas”, Fernando Henrique Cardoso declarou, em tom de brincadeira: “Eu sempre disse isso, sempre brinquei comigo mesmo. Tenho um pé na cozinha. Eu não tenho preconceito”. Apesar do evidente cinismo da declaração, amplamente repudiada por diversas entidades do movimento negro à época, a expressão atua na substituição da menção à ancestralidade negra e contribui para a invisibilização da violência sexual potencialmente presente em relações inter-raciais (Machado, 2022, p. 45). A forma como o ex-presidente reafirma uma suposta mestiçagem acabou por mobilizar um estereótipo racista naturalizado no Brasil, o estupro de mulheres negras escravizadas, que operou como uma equivalência que fundiu espaço, corpo e trabalho, num gesto de apagamento e subalternização. A cozinheira preta é essa figura presente-ausente na culinária nacional sobre a qual Taís de Sant’Anna Machado se atenta no livro *Um pé na cozinha: um olhar sócio-histórico para o trabalho de cozinheiras negras no Brasil*. Resultado de sua tese de doutorado em sociologia, defendida na Universidade de Brasília (UnB), a obra é conduzida por uma pesquisadora comprometida com os estudos críticos da alimentação no Brasil, em que temas como raça, gênero, classe e trabalho fundamentam a análise.

Publicado após os anos de pandemia e sob a sombra de um governo de extrema-direita, o livro emergiu num contexto em que as desigualdades sociais, sanitárias e raciais se intensificaram, sobretudo para mulheres negras em ocupações precárias e invisibilizadas, como a de cozinheira. Ao optar por seguir os rastros biográficos e históricos dessas trabalhadoras, Machado constrói uma análise enraizada nas epistemologias feministas negras, na historiografia crítica e nos estudos interseccionais sobre alimentação. Sua escrita, ácida, amarga e doce, fala da experiência concreta de cozinheiras negras para propor uma genealogia do trabalho culinário feminino e negro no Brasil e revela não apenas os mecanismos de exclusão e violência, mas também as tecnologias de resistência e sobrevivência criadas por essas mulheres.

O livro está organizado em duas partes: “Cozinha não era lugar de gente” e “A conversa sempre esteve na cozinha”; entre essas duas partes estão distribuídos quatro capítulos, um preâmbulo e três interlúdios, nos quais é possível enxergar os bastidores do trabalho da cozinha, capazes de revelar estruturas de poder, expropriação econômica e acumulação de capital nas quais a sociedade brasileira ainda se baseia e as estratégias das mulheres negras “vivendo nas brechas” (p. 32) destas interações. A pesquisa sócio-histórica se desenvolve através da análise de documentos oficiais, fotografias, entrevistas, obras literárias e folcloristas, relatos e memórias em diálogo com a literatura clássica e contemporânea das ciências sociais em que raça, gênero e trabalho são tematizados. O interesse inicial da pesquisadora seria a contradição na figura da cozinheira negra amplamente evocada como símbolo da cozinha nacional enquanto as mulheres negras seguiriam invisíveis nos espaços de prestígio e reconhecimento do campo gastronômico. No entanto, ao analisar os materiais, essa premissa pareceu ingênua para a pesquisadora. Havia algo mais violento num contexto gastronômico de um país onde a personagem-autora do livro de culinária mais famoso do Brasil seria Dona Benta, mas não a cozinheira Tia Nastácia, e onde Machado teve dificuldade de encontrar entrevistadas negras que trabalhassem como chefs ou como cozinheiras profissionais publicamente prestigiadas (p. 131).

Mulheres negras alimentam o Brasil desde que aqui chegaram, sequestradas por europeus e escravizadas. Amas de leite, amas secas, babás, empregadas domésticas, cozinheiras dentro e fora das “casas de família”, num trabalho compreendido como de afeto e cuidado. A ênfase de Machado e da vida política da América negra nas análises sobre escravidão está longe de ser uma obsessão antiquada de vidas passadas, sendo que as vidas negras ainda são colonizadas e desvalorizadas por um cruel cálculo racial, uma aritmética política consolidado há séculos. Nessa sobrevida da escravidão, com a hierarquização do trabalho e da vida, oportunidades distorcidas, acesso limitado à saúde e educação, encarceramento e empobrecimento, a imagem dos “chefs” são do homem, gringo, branco, com um suposto conhecimento culinário mais elevado, sofisticado do contexto que seria reconhecido como gastronômico (p. 104). De postura militar e vocalização autoritária, a narrativa dessas figuras se difere diametralmente do estereótipo da mãe preta, construída pela literatura memorialista, pré-modernista e modernista do início do século XX, de autoria de homens majoritariamente brancos e de elite. Nas narrativas folclóricas de uma culinária típica, as mães pretas eram versadas nesta sabedoria que em meados da década de 1930 auxiliava a composição da chamada “cultura nacional”. Essas “negras cozinheiras” responsáveis pela iniciação das crianças nas características típicas do país eram reconhecidas, nessa medida, como “civilizadoras”. Mesmo assim, essas mulheres também eram consideradas ignorantes da

“alta cultura”, “das ciências”, “da modernidade” que também compunham essa “civilização”. Por conta dessa perversidade, segundo as pesquisas de Machado, essas mulheres eram retratadas como “negras velhas”, “incautas” e crentes num “misticismo popular”, motivo de chacota e desdém (p. 130).

De acordo com a leitura de Machado sobre esses estereótipos, a cozinha seria uma metáfora para entender o lugar e o papel dado às mulheres pretas brasileiras, assim como o esforço sistemático de invisibilizar a existência e o trabalho dessas (p. 44). Como a configuração das casas e apartamentos de elite mais antigos, a própria planta dessas moradias escondem as mulheres negras compulsoriamente confinadas na cozinha à exaustão e à miséria. A remuneração mínima atrelada aos trabalhos manuais no Brasil soma-se às precárias condições estruturais das cozinhas que envolvem o manejo de utensílios pesados e difíceis de manipular, pratos com diversas etapas de preparação que exigem habilidade e força.

Nessas condições exaustivas e em um ambiente insalubre, o adoecimento é consequência. Mas não só. “Acidentes” também se mostraram comuns. Queimaduras graves, fraturas, cortes, amputações como resultante da lida com o fogo e a manipulação de utensílios cortantes e pesados fizeram parte dos documentos analisados e das entrevistas dadas para Machado. A autora coloca que tais eram as condições do trabalho culinário que o permitiam ser visto como uma espécie de castigo. A aparente passividade da cozinha não só engana, como tem a intenção de enganar. As trabalhadoras negras viveram entre a violência e a expropriação econômica em prol do enriquecimento senhorial e as restrições impostas pelos códigos de conduta de autoridades governamentais a seus negócios (p. 56). A imagem criada por seus algozes de uma história romantizada da formação da cozinha brasileira através da imagem de cozinheiras pretas heroicas e abnegadas é exatamente o oposto do que encontramos no texto de Machado.

Ao aproximar a imagem da *mammy* estadunidense com o estereótipo da mãe preta no Brasil, Machado encontra no movimento nacional do século XXI um reforço da ideologia colonizadora modernista, localizando na disputa das mulheres pretas com os chefs brancos, as cozinheiras tendo que reconhecer o “seu lugar” como um código de conduta racial brasileiro (p. 137). Essa localização vai de encontro a um desencaixe evidente quando se trata das profissionais formadas em instituições de prestígio que possuem seus próprios repertórios da alta gastronomia.

A partir das entrevistas com essas mulheres, Machado pôde compreender a profusão de temas vindos das experiências dessas mulheres como chefs que viviam situações de discriminação racial e as estratégias escolhidas para manejar o racismo no campo da gastronomia. Mas, para a frustração da pesquisadora, grande parte desses relatos não pôde entrar no trabalho, pois as situações vividas continham detalhes cruéis que permitiriam a compreensão da profundidade do racismo na área e a possibilidade de manifestação sem esforço dado o caráter invisível do trabalho culinário.

Apesar da habilidade culinária dessas mulheres ser invisibilidade ou subestimada em uma estrutura que as desumaniza, essas mulheres são reconhecidas e valorizadas nas comunidades negras. Mães, avós e tias são reverenciadas pela genialidade empregada nas tecnologias alimentares e culinárias, transmitidas através de gerações e compartilhadas com a finalidade para além do cuidado, por sobrevivência. Para além desse espaço de exploração, insalubridade e violência, essas mulheres encontram na cozinha um espaço de articulação de redes de solidariedade (p. 273). Taís de Sant’Anna

Machado defende que o trabalho culinário se tornou uma ferramenta de ação social e política dessas trabalhadoras, levando em conta as diversas articulações para a construção e manutenção de laços.

Desse modo, a pesquisadora também encontra na cozinha um espaço de ação das mulheres negras, que nos informa sobre agências com o pouco que se tinha ao alcance, redefinindo-se para além dos estereótipos e violências perpetrados por seus algozes que, assim, criaram espaços negros de sociabilidade, de cuidado, de ação política e social. A cozinha permaneceu como um espaço possível para alcançar objetivos. As condições de trabalho e a mentalidade dos contratantes pouco mudaram desde o período da escravidão, mas as redes de solidariedade e cuidado permanecem. Transitando entre mundos, na cozinha, mulheres pretas habilidosas garantiram um futuro para uma população que “não deveria ter sobrevivido” (p. 252).

Rafaela Gava Etechebere é Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Pesquisadora na área de Antropologia da Alimentação e Processos de Racialização no Brasil.

FINANCIAMENTO

Bolsa de Doutorado - CAPES (Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior)

MACHADO, T. S. (2022). UM PÉ NA COZINHA: UM OLHAR SÓCIO-HISTÓRICO PARA O TRABALHO DE COZINHEIRAS NEGRAS NO BRASIL. FÓSFORO. 400 P.

Resumo: Em “Um pé na cozinha”, Taís de Sant’Anna Machado reconstrói os percursos históricos e biográficos de cozinheiras pretas, figuras fundamentais para a cozinha nacional. Na pesquisa, a autora revela como o trabalho extenuante, os salários irrisórios e a apropriação de saberes culinários se ocultam sob estereótipos romantizados, como o da “mãe preta”, perpetuando hierarquias de raça e gênero. Mesmo num cenário de exploração e violência, Machado encontra nas cozinhas e nessas mulheres como a resistência, através de práticas de cuidado, partilha e memória, possibilita a sobrevivência da comunidade preta no Brasil.

Palavras-chave: racismo; cozinha; trabalho.

MACHADO, T. S. (2022). UM PÉ NA COZINHA: UM OLHAR SÓCIO-HISTÓRICO PARA O TRABALHO DE COZINHEIRAS NEGRAS NO BRASIL. FÓSFORO. 400 P.

Abstract: In “Um pé na cozinha”, Taís de Sant’Anna Machado reconstructs the historical and biographical trajectories of Black women cooks, foundational figures in Brazilian cuisine. Her study demonstrates how exhausting labor, paltry wages, and the appropriation of culinary knowledge are obscured beneath romanticized stereotypes—foremost the “Black mother”—thereby perpetuating racial and gender hierarchies. Even within a landscape of exploitation and violence, Machado locates in kitchens and in these women a mode of resistance that, through practices of care, sharing, and collective memory, sustains the survival of Brazil’s Black community.

Keywords: racism; kitchen; labor.

MACHADO, T. S. (2022). UM PÉ NA COZINHA: UM OLHAR SÓCIO-HISTÓRICO PARA O TRABALHO DE COZINHEIRAS NEGRAS NO BRASIL. FÓSFORO. 400 P.

Resumen: En “Um pé na cozinha”, Taís de Sant’Anna Machado reconstruye los itinerarios históricos y biográficos de las cocineras negras, figuras fundamentales de la gastronomía nacional. Su investigación revela cómo el trabajo extenuante, los salarios ínfimos y la apropiación de saberes culinarios quedan velados por estereotipos romantizados—entre ellos el de la “madre negra”—que perpetúan jerarquías de raza y género. Aun en un contexto de explotación y violencia, Machado identifica en las cocinas y en estas mujeres una forma de resistencia que, mediante prácticas de cuidado, solidaridad y memoria, posibilita la supervivencia de la comunidad negra en Brasil.

Palabras clave: racismo; cocina; trabajo.

SUBMETIDO: 28/04/2025

APROVADO: 06/05/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



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