

**PALESTINOS NO EXTREMO SUL DO BRASIL:
IDENTIDADE ÉTNICA E OS MECANISMOS SOCIAIS
DE PRODUÇÃO DA ETNICIDADE. CHUÍ/RS.**

DENISE FAGUNDES JARDIM

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho
(orientador)

Rio de Janeiro.
Dezembro de 2000.

RESUMO

JARDIM, Denise Fagundes. **Palestinos no Extremo Sul do Brasil: Identidade Étnica e os Mecanismos Sociais de Produção da Etnicidade - Chuí/RS**. Orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS/Museu Nacional, 2000. Tese de doutorado.

Este trabalho trata da identidade palestina e dos processos sociais de construção de identidade étnica observados no extremo sul do Brasil. Focaliza os processos de recriação de tradições e as negociações sociais que agiram no sentido de configurar um grupo étnico. Este estudo é uma etnografia desenvolvida a partir da observação participante e da análise de documentos produzidos pelos entrevistados que vivem na Chuí (Rio Grande do Sul) na fronteira entre Brasil e Uruguai.

Através da investigação de uma das falas recorrentes - "aqui é tudo palestino" -, revela-se o universo de situações sociais e negociações que configuram uma identidade social e os conflitos envolvidos na produção de uma "comunidade árabe" como um grupo minoritário. Analisa-se as expressões da identidade social relativas a um reconhecimento como palestinos, focalizando as diversas ações empreendidas do início da década de 80 até o fim dos anos 90.

O estudo aborda os mecanismos e processos sociais que deram vitalidade à identidade social e à proeminência de uma identidade étnica, entre eles: as viagens à Palestina e o modo como estas viagens incidem sobre a descoberta da identidade palestina; as festas de casamentos que estreitam laços entre famílias e que reverberam na produção de uma "família árabe"; e o interesse pela política partidária local como um palco específico em que uma identidade social se configura como identidade étnica, traçando fronteiras simbólicas e revitalizando a preocupação com os destinos e lideranças da "comunidade árabe".

ABSTRACT

JARDIM, Denise Fagundes. **Palestinians in the extreme south of Brazil: Ethnic identity and the Social Mecanisms of Ethnicity Production - Chuí/RS**. Orient. Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho. Rio de Janeiro, UFRJ/PPGAS/Museu Nacional, 2000. Tese de doutorado.

This work is about palestinian identity and social processes involving the construction of an ethnic identity that have been observed in the extreme south of Brazil. It focuses on the recreation of traditions and the social dealings that shape an ethnic group. The ethnographic study is developed from direct and participant observation and the analysis of documents produced by the interviewees that live in the town of Chuí (Rio Grande do Sul) located on the border between Brazil and Uruguay.

Through the investigation of well-known expression - "Here everything is Palestinian" - a universe of social situations and negotiations is revealed, that configures a social identity and involves conflicts about the production of the "Arabian Community" as a minority group. This study analyzes expressions of social identity, such as the many social events that took place in Chuí from the early eighties to the late nineties, relating to the identification of members of the group as Palestinians.

Is deals with the process and mechanisms which give vitality to this ethnic identity; the trips to Palestine and the way they contribute to discovery of Palestinian identity; the wedding parties that further consolidate inter-family links and mirror the "Arabian family"; and the local policy interest as a specific stage where social identity is adjusted to na ethnic identity, creating imaginary borders and revitalizing concerns about the "Arabian community", its leaders and destiny.

*“Se nem a palavra “herança”, nem a palavra “patrimônio”, nem mesmo a palavra “tradição”, ainda que entendida no sentido forte de “herança espiritual”, são capazes de traduzir “a carga afetiva e o conteúdo ideológico” veiculados pela noção de **turāth** no pensamento árabe moderno, é porque o pensamento ocidental conseguiu realizar a superação que lhe permite relegar o seu passado a um lugar em que ele pode ser o seu expectador-agente, ao passo que, na consciência árabe o **turāth** não é apenas “uma coleção de rastros do passado”, mas antes um todo cultural que compreende “uma fé, uma Lei, uma língua, uma literatura, uma razão, uma mentalidade, um apego ao passado, uma projeção para o futuro, etc”. O **turāth** não é a herança de um pai morto para o filho. Mas sim um pai sempre presente, vivo no filho. Todo avanço, toda superação deve, pois, ser precedida de um trabalho de exumação dessa presença latente, para alcançá-la sob uma forma nova, enquanto agentes e não mais enquanto pacientes” (Ahmed Mahfoud e Marc Geoffroy sobre o filósofo árabe Abdel Al Jabri: 1999:13).*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
-----------------	----

Parte I

Etnicidade, nacionalismo e palestinos.

1. REFERENCIAL TEÓRICO	31
1.1.Os Conceitos de Etnicidade e Grupo Étnico	31
1.2.Etnicidade, Minorias Nacionais e Estados Nacionais	40
1.3.Etnicidade e Nacionalismos.....	57
2. A QUESTÃO PALESTINA.....	80
2.1.Um Breve Histórico	80
2.2. Identidades e Passaportes	90

Parte II

Aqui é tudo Palestino

3. AS MIGRAÇÕES ÁRABES PARA O BRASIL E O NACIONALISMO PALESTINO NO CHUÍ	102
4. <i>QUER COMPRAR ROUPA FEITA?</i>	119
4.1. No Chuí	123
4.2. Da Palestina ao Brasil	130
4.3. Na Palestina.....	138
4.4. A Chegada ao Brasil	150
4.5. De Mascate a Sócio	163

SUMÁRIO

5. CLUBES, INICIATIVAS COLETIVAS E IMIGRANTES	202
5.1. As Iniciativas Coletivas no Chuí	209
5.1.1. A “Sociedade Árabe Palestina Brasileira Beneficiente”, o <i>Clube Árabe</i>	213
5.1.2. O <i>Clube Árabe</i> e a Organização <i>Sanaud</i>	234
5.1.3. O <i>Clube Árabe</i> e o Time de Futebol <i>Central Palestino</i>	250
5.2. A Lógica da Adesão às Iniciativas Coletivas.	258

Parte III**Os mecanismos sociais de produção da etnicidade**

6. DIÁSPORAS, VIAGENS E ALTERIDADES	283
6.1. As Viagens e a Recriação da Origem	292
6.2. As Viagens, Peregrinações e a Vida Familiar	315
6.3. Um Assunto entre Pais e Filhos	326
7. AS FAMÍLIAS ÁRABES	336
7.1. Um Assunto entre Famílias	355
7.2. As Festas de Casamento e o Circuito entre Famílias	370
7.3. Quem Vai na Festa? Casualidades e Modelos de Famílias Árabes	385
8. POLÍTICA LOCAL E IDIOMA ÉTNICO	409
8.1. As Falsas Marcas	414
8.2. Quem Fez o Chuí?	417
8.3. Os Árabes, Uma Unidade Recriada	445
CONSIDERAÇÕES FINAIS	452
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	476
ANEXOS	493

Introdução

Este é um trabalho sobre a identidade palestina e sobre os processos sociais de construção de identidade étnica observados no extremo-sul do Brasil. Pretende-se analisar o percurso e as negociações sociais que agiram no sentido de configurar um grupo étnico através de um estudo que envolve a observação participante e direta entre os entrevistados que residem na cidade do Chuí (Rio Grande do Sul) na fronteira entre Brasil e Uruguai.

A expectativa de continuidade do grupo e de realização da tradição está expressa na epígrafe da tese e sintetiza uma das motivações para este trabalho, porque esta parece ser a motivação dos entrevistados. Como na epígrafe, as formas como uma tradição são recriadas e os motivos de tal empreendimento parecem, em um primeiro momento, redutíveis às intenções dos agentes envolvidos. Este trabalho propõe perceber que as negociações que configuram o mundo social, muitas vezes, fogem às intenções dos agentes envolvidos e seus resultados não são inteiramente previsíveis. A investigação parte desta perspectiva e trata dos processos que conduzem à realização de uma continuidade entre pais e filhos enquanto palestinos e árabes. É um estudo sobre o que acontece entre migrantes, entre migrantes e seus filhos, entre famílias que vivem no Chuí e como é produzido socialmente o reconhecimento da pertinência da identidade étnica.

Esta etnografia explora as considerações de Barth sobre persistência e continuidade de um grupo étnico. As discussões sobre a situacionalidade com que as identidades sociais e étnicas estão sendo configuradas remetem a questões fundamentais traçadas por Barth sobre a autenticidade de um grupo e as noções de persistência e continuidade no tempo e no espaço: *"...a persistência da unidade depende da persistência dessas diferenças culturais,*

ao passo que sua continuidade pode igualmente ser especificada por meio das mudanças da unidade resultantes das mudanças nas diferenças culturais definidoras da fronteira" (1969).

É necessário repensar sobre o que falamos quando nos referimos a uma identidade étnica. Várias associações entre conceitos e situações têm sido referidas ao termo étnico e etnicidade, levantando dúvidas sobre sua capacidade de impor uma permanência aos laços sociais, se é algo residual, primordial ou instrumental. Tudo se passa como se laços sociais primordiais devessem demonstrar toda a essência de um grupo, aquilo que o viabiliza e se potencializa no social, permitindo a permanência de um grupo étnico. De outra parte, sua face instrumental permite concebê-lo como um grupo forjado na relação com "outros" e remete a uma suspeita, a de não corresponder a uma permanência esperada porque deriva de questões pragmáticas que podem ser estruturais ou ocasionais. Ao indicar sua face volátil, por vezes tida como residual, os grupos étnicos revelam uma fragilidade paradoxal pois configuram grupos em lugares e situações improváveis enquanto em outras situações parecem estar sendo inventados. A situacionalidade da identidade social tem sido tomada por vezes como uma virtude e para alguns como um defeito. Parece que ainda estamos discutindo a autenticidade, não exatamente dos grupos observados, mas dos laços sociais que os produzem e de que forma o realizam.

Minha intenção nesta tese não é a de autenticar um grupo ou tradição. Devo lembrar que esse jogo pelas autenticidades não é o objetivo dessa análise, embora seja uma questão que também perpassa a construção desta tese, pois para falar de migrantes ou de um grupo étnico ainda somos impelidos a falar sobre o puro e o impuro, o mantido e o transformado, o

anterior e o atual, quem eles “eram” e quem eles “são” no Brasil. Os estudos sobre a assimilação de migrantes aos nacionais têm investido na compreensão das formas de inserção na sociedade brasileira, traçadas através do idioma étnico e, necessariamente, discorrem sobre um repertório recriado e laços primordiais revitalizados. Para alguns grupos pesquisados, há uma demanda pela demonstração de sua viabilidade no Brasil e, ao mesmo tempo, a possibilidade de *manter* a vitalidade das lealdades primordiais traçadas pela origem.

O tema da origem tem se transfigurado em questões raciais, religiosas, nacionais, nacionalistas, anti-sionistas, em outras palavras, tantas negociações com “outros” quanto *palcos* diversos são possíveis de identificar. Estes jogos que envolvem a identificação de autenticidade de repertórios ou de laços primordiais participam diretamente da negociação da identidade social de um grupo. No caso dos migrantes palestinos, essas questões reaparecem amplificadas. Há um esforço internacional para traçar difíceis continuidades. Desde a Carta Palestina de 1988, referendada em 1993 em Oslo, a Autoridade Nacional Palestina declara que são considerados palestinos todos os nascidos até 1948 no território palestino e seus filhos nascidos no exterior. Os estudos sobre palestinos em diferentes países focalizam a dura tarefa de produzir essa possibilidade para seus filhos nascidos em outros países, pois potencialmente poderiam reconhecer-se como de outra nacionalidade¹. Além disso, a sua existência em territórios palestinos e em Israel tem sido alimentada por ações

1 A esse respeito, ver Aburish (1988), no estudo sobre a experiência de famílias palestinas desde 1917. Demonstra, através da trajetória de sua família, um microcosmo exemplar sobre os distúrbios no Oriente Médio e os reflexos em sua família, tentando traçar a continuidade frente a transformações e deslocamentos. Abdulrahim (1992/1993) analisa os palestinos na Alemanha e o papel fundamental do Islamismo (como parte de uma bagagem cultural), que garante a continuidade do grupo e forja fronteiras simbólicas com a sociedade abrangente em Berlim.

concretas dos filhos que vivem nessa “diáspora” e pelas ações conduzidas por organizações internacionais que atuam junto a eles, mantendo a possibilidade de tornar a origem singular de seus pais como suas.

Para conduzir este trabalho busquei um porto seguro, uma *fronteira seca*. A localidade do Chuí no extremo sul do Brasil concentrava grande quantidade de referências à presença de palestinos e ainda oferecia a possibilidade de investigar uma cidade de *fronteira seca*, cidades divididas por avenidas, diferente daquelas atravessadas por rios, cercas ou ligada por pontes policiadas. Duas questões, portanto, estavam sendo cruzadas: a dos palestinos no Brasil e a da situação de fronteiras entre Estados-nações. Durante algum tempo esse cruzamento de temáticas ocasionou algumas confusões sobre o que é “frente” e o que é “fundo” na observação.

A maneira como as fronteiras internacionais têm sido foco de discussões sobre o sul do Brasil possibilitava que o estudo fosse dirigido a um enquadramento mais amplo sobre o que se passa na fronteira entre dois países. Porém, acabava perdendo os palestinos e as pessoas concretas como centro da observação ou os tornando exemplares de um modo de vida próprio das fronteiras². Optei por tomar os palestinos como centro do quadro, à medida que a situação vivida na fronteira está subordinada a como os sujeitos se conduzem na localidade. Assim, o fundo desse quadro pictórico muitas vezes some da etnografia e aparece apenas a cena dos atores revelada através de suas condutas. O texto desta etnografia tem essa tensão entre a figura e o fundo, já que as fronteiras internacionais eram a gênese de minhas

² A este respeito ver Donnan & Wilson (1994). A publicação reúne etnografias conduzidas nas fronteiras tomando-as como zonas de negociação internacional, através das quais as pessoas usam identificações nacionais e de Estados nacionais como uma das formas de estabelecer fronteiras simbólicas. Chamam a atenção que a situação é peculiar e demanda um esforço dos etnógrafos em dar relevância a esta singularidade.

inquietações quanto ao objeto empírico. De certa forma, sobre este assunto ainda tenho muito a realizar como, por exemplo, um estudo sobre as fronteiras simbólicas que permita indiretamente trazer questões sobre estudos nas fronteiras internacionais ao focar como as pessoas se conduzem entre códigos diversos. Em outras palavras, para entender a pertinência da divisão espacial é necessário perceber como são operadas as di-visões do mundo social e a sua capacidade de produzir unidades socioculturais.

Um lugar no mundo

O Chuí é uma localidade situada na fronteira com o Uruguai, no extremo sul do Brasil, a cerca de 500 km de Porto Alegre e 20km de Santa Vitória do Palmar pela Br 471. Em termos de proximidade de capitais federais, o Chuí está a 340 km de Montevideú pela Ruta 9 e a 930km de Buenos Aires. No Uruguai, a estrada a partir do Chuy oferece dois caminhos, um pela Ruta 9 rumo a Montevideú e Punta del Este pelo litoral, passando pela aduana no Chuy no Uruguai, outro pelo caminho ao Fortin de San Miguel (Ruta 19). Buenos Aires parece mais distante, mas a distância até Buenos Aires pode ser feita através de Colônia de Sacramento (a 515km do Chuí) por uma travessia de *Ferry boat*³.

O núcleo urbano das duas cidades Chuy e Chuí está entre as aduanas internacionais, separadas apenas por duas avenidas de mão dupla (a avenida Brasil e avenida Uruguai). As avenidas acompanham boa parte do trecho de terra que une Uruguai ao Brasil entre o mar e a lagoa Mirim. A cidade brasileira tem cerca de 3.614 habitantes registrados no censo do IBGE de 1996. Um levantamento de 1997 feito pelo Departamento de Assistência Social da

³ Ver anexo fig 01.

prefeitura do Chuí registrou 6.564 habitantes.

Se a proporção entre árabes e não-árabes que definiria o universo pesquisado não pode ser calculada estatisticamente pela ausência de dados sobre naturalização, porque nem todos são naturalizados, porque nem todos se dizem árabes, isto se deve ao fato de que nem todos entraram diretamente no Chuí. Esse dado estatístico foi meu objeto de desejo durante todo o percurso, mas sua ausência tornou-se uma instigante ferramenta para o trabalho. Sem saber quantos eram, os jogos das denominações sobre palestinos, árabes, sírios, libaneses e suas relações no Chuí possibilitavam ingressar em um terreno no qual a validade do passaporte estava subordinada à vida social. No entanto, é possível visualizar sua presença inicialmente através dos nomes das lojas e seus proprietários.

Para mapear a presença de árabes na fronteira, a polícia federal disponibiliza alguns dados: o número de estrangeiros de procedência jordaniana, no Chuí é de 134 e 13 palestinos, dados de dezembro de 1999 sobre estrangeiros residentes no Chuí. Segundo o Setor de Estrangeiros da Polícia Federal, as três cidades no Rio Grande do Sul que concentrariam mais jordanianos seriam, por ordem, Uruguaiana (fronteira com Argentina), Chuí e Livramento (fronteira com o Uruguai). Em Uruguaiana residem 162 jordanianos e 3 palestinos; no Chuí 134 jordanianos e 13 palestinos; e em Livramento residem 97 jordanianos e 7 palestinos. Embora essa população possa ser quantificada pela polícia federal, os dados sobre naturalização não estão disponíveis a ponto de sabermos qual a proporção de brasileiros nascidos no Brasil e naturalizados, nem se sua naturalização foi efetuada em cidades anteriores a residência atual.

Os dados disponíveis corroboram uma entrada majoritária de

jordanianos (como fluxo recente), o que recoloca a questão de por que na localidade a denominação como palestinos faz mais sentido do que a de jordaniano. Os mais antigos no Chuí atuam no comércio e também são árabes. Fazem parte de uma segunda geração de evadidos da *Palestina*. Podem ser considerados como uma segunda geração, nascida na *Palestina* durante a guerra e que viveu a infância com seus familiares na terra natal, vindo para o Brasil em idade adulta como forma de definir um trabalho e “ganhar a vida”. Nos diversos depoimentos que fornecem como estimativa, os entrevistados oscilam em identificar 200 *famílias* ou 200 *migrantes*. A imprecisão das estimativas revela também a dificuldade em simplificar em números os meandros da identificação como árabes e palestinos.

Ao conhecer os comerciantes do local, constata-se que as casas de comércio mais antigas e os maiores supermercados são gerenciados por famílias de origem árabe⁴. Alguns árabes entrevistados estimam que têm 290 votos de palestinos, isto significa migrantes e filhos de migrantes em situação legalizada no país e nascidos no Brasil. No entanto, o número estimado é emitido por um informante vinculado a política partidária e a órgãos da prefeitura. Portanto, seu interesse está atualmente voltado para aqueles que vivem inteiramente a localidade. Nem todos aqueles que não votam no Chuí, por exemplo, podem ser considerados como irregulares. Há famílias que trabalham no Chuí e votam em Pelotas e uma presença não-quantificada de árabes que permanecem alguns períodos na localidade e no Brasil e que não

4 Estas lojas são indicadas como as lojas dos turcos. É importante tornar explícito o que envolve a denominação de “turco” como acusação. Em que pese ela poder ser entendida como uma classificação neutra, atribuída pelo poder público no momento de entrada de árabes que eram oriundos de regiões dominadas pelo Império Otomano, ela carrega outras conotações. Aquilo que é vendido em lojas “dos turcos” é visto como uma imitação da moda, um artigo de segunda qualidade, uma falsificação de grifes, vendida a preços mais baixos.

são votantes no Chuí. A vinda desses “árabes estrangeiros” para o Brasil é viabilizada pelos laços familiares que mantêm na cidade, fato imprescindível para sua permanência no Brasil.

As localidades vivem da atividade agrícola, da extração do Saibro (predominante no departamento de Rocha), do turismo, em função dos parques ecológicos, museus e também do setor terciário. As grandes extensões de terra utilizadas para a lavoura de arroz e pastagens são a base da economia na região. No lado brasileiro, a existência de granjas garante boa parte dos empregos na área rural, que engloba a região do município de Santa Vitória do Palmar. O Chuí, por outro lado, tem uma atividade comercial bastante intensa. A prefeitura do Chuí registra que, atualmente, 73% da população esteja envolvida com o setor terciário. Em parte, essa concentração nesse setor ancora-se na proximidade com as cidades do litoral. O período de verão atrai banhista para os parques e praias ao redor, seja no Uruguai seja no Brasil. Os balneários mantêm uma infraestrutura básica para receber os turistas, porém as cidades se tornam bastante atrativas tanto para compras quanto para o uso de restaurantes e da rede hoteleira.

No Brasil, a avenida Uruguai comporta bancos, posto policial, posto de gasolina, farmácia. A maioria dos prédios são comerciais. Na área central, em face dos *free-shops* uruguaios na divisa internacional, há um comércio bastante intenso com lojas de vestuário e supermercados. No Chuí, os produtos vendidos são basicamente artigos da indústria brasileira. Os lojistas buscam como clientela os uruguaios. Algumas lojas colocam os produtos expostos junto à fachada das lojas com os preços em pesos, e os vendedores chamam os possíveis clientes em espanhol⁵.

5 Ver anexo fig 02.

Os prédios foram construídos para adaptar-se à atividade comercial e, em alguns casos, servem aos comerciantes como residência e escritório, instalados no segundo piso. Ao lado das grandes lojas existem outras menores, especializadas em artigos de vestuário, calçados, cama, mesa e banho. Nas ruas transversais à área central, o comércio de pequenas lojas é bastante intenso: lojas de roupas, tabacarias, farmácias, pequenas lanchonetes, restaurantes. O “centro” ocupa duas quadras entre a Av. Uruguai e a Rua Chile e se estende da rua Nicarágua até a Rua Paraguai. Nas transversais, o comércio intenso situa-se na Rua Colômbia⁶.

A área comercial não se restringe a estabelecimentos em prédios nas ruas do centro. Um forte comércio de tendas de *camelôs*, no canteiro central entre as avenidas internacionais, estende-se entre as avenidas e acompanha os prédios de supermercados. As tendas estão voltadas para o lado brasileiro e dedicam-se à venda de artigos industrializados, como fitas cassetes, uísque importado, cigarros, brinquedos de plástico.

As cidades estão entre as aduanas e, portanto, a cidade é também lugar de repouso para viajantes a trabalho. Há um grande fluxo de caminhões na cidade, em virtude da passagem e permanência nas aduanas. Ao fim da avenida, junto a Br 471, fica o estacionamento de caminhões das transportadoras. Pode-se dizer que o comércio local atrai esse grande fluxo de caminhões brasileiros vindos do centro do país, desde Santa Catarina e São Paulo, trazendo mercadorias para esses comerciantes lotados no Chuí brasileiro. Não necessariamente estão indo rumo ao Uruguai, pois o comércio local é bastante intenso e vende também por atacado.

A chegada à localidade tem nas aduanas um ponto de passagem única

6 Ver anexo fig 03.

e obrigatória para todos os veículos que circulam na região. No Brasil, a Br 471 é uma estrada que atravessa as coxilhas. A ausência de acidentes geográficos, a planície de pastagens revela alguns núcleos populacionais em função da existência de granjas. A estrada é pouco movimentada entre Rio Grande e Santa Vitória do Palmar, quando começam os pontos de parada diante das granjas. Diariamente, o ônibus que faz a linha Santa Vitória do Palmar-Chuí supera em número de passageiros outras localidades. Parte com a frequência de 30 em 30 minutos, que é também o tempo de duração da viagem em linha reta, plana e em velocidade constante até o Chuí. Existem paradas no decorrer do caminho que servem às pessoas cujo destino, pela manhã, são os locais de trabalho no Chuí, retornando ao final do dia a Santa Vitória do Palmar ou imediações.

No Chuí brasileiro, a infraestrutura urbana inicia-se em 1927 com as primeiras escolas primárias. Na década de 40, o Chuí é elevado à categoria de Vila, com cerca de 3000 habitantes. No entanto, os principais serviços públicos serão oferecidos no Brasil somente no final da década de 50. O Consulado uruguaio se estabelecerá em 1963, o Consulado brasileiro será estabelecido em 1964, o posto da Brigada Militar em 1967, a Unidade de Diretoria Federal de Agricultura em 1972, a Corsan (órgão público que faz o tratamento de águas e esgotos) em 1973 e o prédio da Polícia Federal em 1975. O atendimento da Companhia Telefônica Estadual e Companhia Elétrica data da década de 80.

A abertura da Br 471 foi decisiva para que esse aparato público se instalasse na vila e fundamental para que a passagem de produtos brasileiros fosse facilitada ao Uruguai, tornando a localidade um pólo de compras atrativo aos uruguaiois. A Br 471 foi iniciada em 1964 e inaugurada em 1970.

Os objetivos de sua construção foram o de integração regional com o Uruguai e o de escoamento das safras de arroz⁷. A rodovia compreende cerca de 270 km de extensão, iniciando na localidade de Quinta (município de Rio Grande, região portuária) até o Chuí. Os comerciantes do Chuí lembram das feiras de produtos brasileiros no Uruguai feitas na década de 60.

No Uruguai, a avenida Brasil faz a divisa internacional e oferece as casas de câmbio, cassinos, restaurantes especializados em *parilla*, agências de vendas de passagens rodoviárias (duas), padarias e as lojas chamadas de *free-shops*, implantadas desde 1986. "(...)hoje contando com mais de 30 empresas, mas quando instalado, há aproximadamente 10 (dez) anos, existiam somente 04 (quatro) empresas" (p.2 projeto de lei para criação de área de livre comércio. Relatório do Dep Ruben Medina/jan 1997). Em geral, os *free-shops* oferecem produtos importados de diversas procedências, bebidas, calçados, material esportivo, eletrodomésticos, equipamento eletrônico, perfumaria e brinquedos. Existem ainda algumas lojas situadas em galerias com lojas de artigos importados e uruguaios.

O núcleo populacional do Chuy (Uruguai) se estende por toda a avenida Brasil e na área de pouco mais de cinco quadras urbanas em direção à aduana uruguaia. O equipamento da cidade revela uma infraestrutura bem mais antiga que a da cidade brasileira. Junto à praça central existem outras lojas do *free-shops*, alguns hotéis e restaurantes, uma rodoviária quase na esquina da avenida Brasil. A cidade tem ainda um clube, um Liceu público, uma escola privada, cinco escolas públicas, bancos, postos de gasolina, revenda de motonetas, pequenos mercados de abastecimento de alimentos

7 A estrada tem uma conservação exemplar, mesmo passado dentro de uma reserva ecológica. A situação deve ser entendida pelas preocupações de sua função "estratégica", visando à "segurança nacional" em contraste com o péssimo estado do trecho Pelotas até o porto de Rio Grande.

bem como Junta administrativa, Hospital, Biblioteca pública, uma praça central e um estádio de futebol de nome Samuel Priliac (nome de uma das famílias judaicas relevantes na cidade). Com exceção da Avenida Brasil, as demais ruas e transversais são residenciais e comportam serviços como bancas de jornais, pensões e armazéns. A cidade tem pavimentação nesse núcleo que concentra comércio, mas se estende por ruas de terra sem calçadas com casas cada vez mais distantes uma das outras.

O núcleo urbano do Chuy no Uruguai pertence ao departamento de Rocha, porém o núcleo urbano mais próximo é Coronilla, de onde pode-se sintonizar a rádio Am local. O núcleo urbano do Chuy é mais antigo, data de 1888. Em 1905 o Chuy tem sua primeira escola e em 1938 foi elevado à categoria de Vila. Mantém-se governado pela junta administrativa subordinada ao conselho departamental de Rocha. Os indicadores do departamento registram atualmente 3000 habitantes.

Do período colonial, dos primeiros tempos, ficaram as edificações em pedra erguidas por portugueses. Os fortes de Santa Teresa e San Miguel são atrações turísticas no Uruguai, com museus estruturados, cujas restaurações ocorreram na década de 30. No caso do forte de Santa Teresa, a área foi transformada em parque nacional, contempla área de *camping*, cabanas à beira-mar, além de área de preservação ecológica. O *fortin de San Miguel* foi restaurado na mesma época, na década de 30, visando às comemorações de 100 anos de tomada da fortaleza ocupada pelo império do Brasil, feito realizado pelos Orientais em 1825.

Os fortes dão a dimensão da importância estratégica que o domínio sobre esta passagem de terra entre a lagoa Mirim e o Mar tinha para portugueses e espanhóis no período colonial. Não necessariamente pela

localidade do Chuí, mas pela Colônia de Sacramento que esteve por um século nas mãos de portugueses e somente em 1777 (com o Tratado de Idelfonso) foi tomada definitivamente pelos espanhóis. Na realidade, os fortes não são o objeto de disputa, mas eram lugares de guarnição na área litorânea em direção à campanha.

Durante o período colonial, a área que abrange o Chuí foi nomeada como zona neutral, como uma “separação” entre as coroas espanhola e portuguesa. A disputa desta região pode ser melhor visualizada através dos inúmeros acordos no início do século no sentido de estabelecer uma demarcação de limites territoriais que foram feitos até 1900. As negociações envolvem ações diplomáticas e guerras na fronteira em função da independência do Uruguai, proclamada (ou decretada) em 1828⁸. Esses acordos são a expressão do reconhecimento da independência do Uruguai pelas nações do Prata. Os limites da cidade brasileira do Chuí acompanham os limites territoriais estabelecidos por esses acordos. São definidos pela lagoa Mirim a oeste, pelo mar a leste e pelo Uruguai e toda a linha de fronteira estabelecida em 1859 por 13 marcos de pedra de granito⁹.

O Uruguai fez investimentos ostensivos nos anos sessenta do século XIX na fronteira norte no sentido de ordenar a ocupação territorial com nacionais. Tentava-se eliminar a prática das invernadas por parte dos criadores de gado brasileiros. Muitos eram proprietários de extensões

8 A respeito da criação do Estado Oriental e da interferência inglesa neste processo, ver Felde (1919). Para maiores detalhes sobre a criação do “Estado Tampão” e conflitos no Prata, ver Pomer (1979).

9 “Os marcos colocados na linha divisória são de granito do Rio de Janeiro; os maiores têm a forma de pilastra de cantaria, com 4,84m de altura, assentada sobre dois degraus que repousam em base cilíndrica de pedra e cal de 9,02m de diâmetro. Em toda a linha divisória, da foz do Chuí à do Quaraí, existem 13 marcos como o que foi descrito, e 49 menores, sendo 5 destes na reta compreendida entre os passos do Chuí e São Miguel” (Trabalhos da Comissão de Demarcação de Limites entre o Império do Brasil e o Estado Oriental do Uruguai 1852-1854). (Fernandes de Mello:1992:60)

consideráveis de terras na fronteira, faziam a *invernada* no lado uruguaio e o abate do gado no lado brasileiro.

A compra de terras pelo governo oriental visava garantir a propriedade aos nacionais e eliminar a presença de estancieiros brasileiros. No início do século XX, registram-se políticas públicas do Uruguai no sentido de povoar e nacionalizar a fronteira norte do país. As discussões dos deputados da Banda Oriental e da República Uruguaia versavam sobre a necessidade de garantir qualquer tipo de ocupação populacional que fizesse frente à monarquia brasileira. O perigo de uma ocupação da fronteira norte por brasileiros foi motivo principal de projetos de criação de um bolsão agrícola que pudesse “definir” uma fronteira até então sempre indefinida.

Desta forma, eram admitidos estrangeiros na fronteira norte desde que tivesse uma tradição republicana. Em 1862, o discurso do deputado uruguaio J.M. Perez é exemplar desta demanda. Versará sobre a necessidade de colonizar com nacionais ou estrangeiros o norte do país, deslocando o elemento brasileiro da fronteira; “Yo señores, seré franco, prefero ser turco que brasileño”¹⁰. Na localidade do Chuy, a presença de judeus, como proprietários dos loteamentos urbanos, exemplifica essa ocupação.

No caso brasileiro, as fronteiras foram consideradas áreas de segurança nacional. A presença de nacionais na fronteira, ao contrário da política uruguaia, foi preferível à presença estrangeira e, no Brasil, eram as grandes extensões de terras para a pecuária que a ocupavam. As atividades coletivas, mesmo as recentes, realizadas na década de 80, tinham que ter o conhecimento e permissão de realização por parte da polícia federal. Ao

10 Petrissans, Ricardo e Freiría, Gonzalo. Extranjeirización de las tierras nacionales. Montevideo: Proyeccion. 1987 p.69 Apud Souza, Susana e Prado, Fabrício. Economias de Fronteira – Presença Brasileira na Fronteira Norte do Uruguai: 1830-1904 p.16 (No prelo).

contrário do Uruguai, a presença de estrangeiros na fronteira nunca foi uma política de ocupação de fronteira por parte do Estado brasileiro.

Atualmente, o comércio congrega atividades econômicas no lado brasileiro do Chuí numericamente bem mais expressivas do que no Chuy uruguaio. A Câmara do Comércio do Chuí registra cerca de 348 estabelecimentos comerciais até 1995; destes, 66 são de comerciantes árabes. Em percentuais, 18% de estabelecimentos não é uma cifra muito elevada, mas deve-se lembrar que no mesmo dado estão arroladas lojas que variam quanto ao tamanho e especialidade de venda. Em uma cidade com cerca de 4 mil habitantes (ou 6.500 segundo registros da prefeitura) é um dado bastante expressivo a existência de 108 lojas de vestuário e confecções e 37 supermercados, sendo a grande concentração da atividade comercial na área central. No entanto, na vasta região de fronteira predomina o cultivo de arroz em grandes extensões de terra, sendo também o local onde situam-se as “granjas” que ocupam a maior parte do emprego rural da região.

Os dados estatísticos não permitem afirmar que o comércio no lado brasileiro seja dominado pela presença de árabes e, sim, que o comércio é a principal atividade na fronteira e que atrai pessoas oriundas de diversas procedências: egípcios, sírios, sudaneses, libaneses, argelinos, cearences, paulistas e de localidades próximas ao Chuí¹¹.

Para entender o lugar que os comerciantes “árabes” ocupam na localidade, pode-se dizer que fazem parte de um segmento da população que tem acesso a uma mercadoria desejada e escassa - o dinheiro - frente à penúria de alguns dos produtores de arroz e à dependência do setor em

11 Ver Anexo fig 04.

relação ao setor financeiro. Estão em uma delicada situação. Do ponto de vista do governo brasileiro, são estrangeiros na fronteira internacional, fato que não parece ser tão significativo para o Uruguai (pelo menos historicamente). Por outro lado, aprendem a lidar com uma situação bastante comum aos moradores da fronteira, a situação peculiar de estar “entre” lugares, usufruindo da “diferença”, seja ela cambial, idiomática, “entre” redes de relações que não se reduzem a uma única filiação nacional. Essa habilidade de viver “entre códigos” não pode ser vista como própria “dos árabes”, entretanto, em certo sentido, os migrantes acabam usufruindo desta sobreposição de códigos e lealdades a redes de relações que não se limitam a uma definição prévia pela nacionalidade. Essas são situações já forjadas e consagradas nas fronteiras entre Uruguai e Brasil.

No trabalho em lojas no Chuí, como os consumidores uruguaios são em grande número, o atendimento aos clientes é feito em espanhol pelos migrantes e seus funcionários. Os produtos expostos são da indústria brasileira em geral, produtos confeccionados pela indústria de cama, mesa e banho. No entanto, o porte das lojas varia: há as lojas menores que vendem artigos de vestuário – cama, mesa e banho - e as lojas maiores, nomeadas shoppings ou supermercados, que oferecem produtos alimentícios. A diferença fundamental é o trabalho com produtos perecíveis, que devem ter estoques controlados e renovados, estabelecendo-se uma rotatividade dos produtos estocados através de ofertas, e as lojas de vestuário, que devem manter um controle sobre seu estoque. O “ponto”, a localização da loja, é um de seus patrimônios, fato que os coloca diretamente a negociar com os proprietários locais. Outra vantagem pode ser extraída do emprego do trabalho familiar.

Na trajetória dessas lojas, a existência do *free-shop* uruguaio é uma referência importante para descrever a dinâmica da vida comercial na fronteira. O *free-shop* é recente no Chuy, instalado em 1987, aproximadamente. Hoje abarca 30 lojas espalhadas na avenida internacional no lado uruguaio e transversais próximas à área central da cidade uruguaia.

O comércio de fronteira permite uma sazonalidade nas atividades, resultando em alguns períodos mais intensos na região. No Chuí brasileiro, trabalha-se basicamente com produtos da indústria nacional (em São Paulo), na produção de vestuário e calçados, e com outros centros industriais, como Santa Catarina e Paraná. No comércio da cidade de fronteira, trabalha-se simultaneamente com as duas moedas nacionais e com a cotação do dólar, atuando-se preferencialmente visando aproveitar a diferença das taxas de câmbio. O “lado brasileiro” concentra as lojas dos comerciantes de origem árabe em frente aos *free-shops* uruguaio, em que há tão-somente uma família de migrantes (libaneses) neste ramo. Para os árabes que atuam no comércio, os contatos com São Paulo, as viagens para os centros fornecedores são uma realidade cotidiana. Amigos e parentes fornecem a sustentação e relações pessoais necessárias para o reconhecimento de compradores no centros fornecedores.

O período inflacionário no Brasil, de constante desvalorização da moeda brasileira, era atraente para os compradores uruguaio e argentinos que passavam o verão no litoral do extremo sul, na Barra do Chuí e nas praias junto ao parque do forte Santa Teresa. Um comércio de pequeno porte se instala na fronteira, buscando os produtos da indústria brasileira oferecidos pelo comércio local. O comércio estabelecido convive, então, com a presença de tendas instaladas no canteiro central, entre as ruas, nas quais produtos da

indústria brasileira são vendidos. As tendas são ordenadas pelo poder público brasileiro e são armadas de forma a ter sua parte frontal para o “lado brasileiro”. Além disso, as ruas dispõem de transportes de carga estacionados em frente às lojas, são carrinhos de madeira, estacionados em frente ao Supermercado Londres, cuja finalidade é a de prestar serviço aos compradores, transportando os produtos comprados nas lojas brasileiras até aos pontos de ônibus das rodoviárias no outro lado da avenida principal, no “lado uruguaio”. Esses carrinhos são puxados por seus donos e fazem parte dos serviços que são ofertados nas ruas. Também há vendedores ambulantes de refresco e quibes e seus serviços são conhecidos pelos comerciantes instalados nas lojas.

Nesse circuito, a busca de clientes uruguaio é uma constante. Com a valorização do Real, o comércio do Chuí teve de se ajustar, a ponto de manter-se interessante para os uruguaio. Alguns supermercados optaram por manter alguns produtos que consideram atrativos aos uruguaio como forma de atrair os clientes para as compras. Outros, no entanto, garantem a liquidez através da venda em grande quantidade e atraindo um público que vive do repasse de mercadorias para o Uruguai, conhecido como o “comércio formiga” ou “chibeiros”. Durante o período em que os *free-shops* foram instalados, os comerciantes contam que tiveram que readequar-se à presença de lojas que vendiam eletroeletrônicos, abandonando esse ramo de vendas.

O comércio de fronteira observa os feriados uruguaio e o período de Janeiro e Fevereiro é tido como a época de maiores vendas, em função do verão e das atividades públicas que acontecem na localidade: festas de verão, torneios de futebol de praia, etc. A cidade do Chuí vive dois horários no verão. Acerta-se o ritmo das atividades de acordo com o horário solar que

vigora oficialmente no Uruguai. Nas lojas que atendem ao público, opta-se pelo horário solar, embora algumas atividades devam ser realizadas de acordo com o horário de verão brasileiro. Os serviços públicos como rodoviária, companhia telefônica, bancos e setores públicos acompanham o horário brasileiro de verão, criando descompassos para aqueles que chegam ao Chuí de outras cidades do Brasil e para os próprios moradores.

O resultado é a constante referência à existência de dois horários, verificando-se que o centro das atividades do Chuí mantém-se voltado para o comércio que tem como clientes em potencial os uruguaios e argentinos. Os comerciantes costumam medir a presença de visitantes na cidade pelo “movimento” nas lojas do *free-shop* uruguaio, um grande atrativo para turistas na localidade. Ao mesmo tempo que os *free-shops* do Chuy concorrem com as grandes lojas de produtos brasileiros no Chuí, funcionam como um atração turística para movimentar o comércio local¹².

O Trabalho de Campo

Para este trabalho foram entrevistadas diretamente 70 pessoas, registradas em cadernos de campo e em fitas gravadas. Para o texto, optei por inserir parte das fitas para que o leitor pudesse ouvir suas vozes, percebendo como eu as coletei. O universo abrange cerca de 10 famílias, assim definidas mais de acordo com seus critérios do que por uma indicação de correspondência a uma unidade doméstica por famílias e, sim, cerca de 3 unidades domésticas por “família”. Durante um ano, de abril de 1996 a maio de 1997, centralizei meus esforços no Chuí e, nos anos seguintes, entrevistava os filhos de migrantes que estivessem dispostos a falar fato que estendeu

¹² Ver Anexo fig 05.

meus contatos ao longo desses anos a outras cidades. Retornava ao Chuí sempre que possível para visitar meus entrevistados e renovar meus contatos.

Isto pode ajudar a expressar a abrangência de minha inserção mais do que a “representatividade” da amostra. Estar na cidade no ano de 1996 e início de 1997 significava estar também em contato com funcionários do hotel em que me hospedava regularmente e com os inúmeros intermediários de entrevistas. Eram parentes de parentes e “conhecidos” dos entrevistados que demonstravam uma ampla rede de relações de pessoas de famílias *árabes* no estado do Rio Grande do Sul e que conduziam minhas questões na direção de suas indagações e impressões sobre aqueles que seriam os meus entrevistados. Esse “detalhe” não pode deixar de ser mencionado como parte da observação participante: ganhar um Corão de uma atendente do hotel Rivero (onde fiquei hospedada) e ouvir suas histórias sobre os árabes que vinham ali se hospedar, por exemplo, forneciam indícios sobre a intensa circulação de migrantes e as diferentes intensidades, freqüências e relações sociais tecidas na cidade.

Há um aspecto importante no estudo sobre *palestinos* que deve ser destacado: a falta de informações concretas, disponíveis no Brasil, sobre migrantes e suas trajetórias é incrível. Há uma produção expressiva de informações sobre a “questão palestina” e sobre os aspectos políticos que explicam a migração. No entanto, estudos que acompanham trajetórias, inserções, pessoas de carne e osso são raros. Parte desse material consegui indo pessoalmente a Madrid e Paris, em lugares que se dedicam ao estudo de migrantes árabes no mundo e que reúnem material sobre palestinos nas mais

variadas formas de fazê-lo¹³.

Pude recorrer aos acervos de alguns dos informantes que tinham uma biblioteca particular sobre a questão palestina, sobre a Terra Santa, publicações de ensaios fotográficos, biografias. Os vínculos com os entrevistados foram muito diversos e tecidos, em parte, através dessa falta de recursos que partilhávamos para falar sobre palestinos no Brasil.

Minha entrada em campo foi viabilizada por meu interesse em conhecer a “questão palestina” e, para os informantes, pelo interesse em conhecer aspectos mais abrangentes que fugiam ao seu conhecimento. Por exemplo, o modo como os filhos de palestinos e migrantes viviam no Brasil. Nesse sentido, a participação de meus entrevistados neste percurso foi fundamental não só por constituírem meu objeto de estudo, mas porque me disponibilizavam livros e conhecimentos que tinham acumulado durante anos e, da mesma forma, disponibilizavam o acesso às suas inquietações e dúvidas sobre o que se passa com os palestinos e seus filhos no Brasil.

Esse vínculo necessário com meus informantes possibilitou uma intensa troca de livros, o que fazia parte de nossas relações de pesquisa e entrevista. Esses empréstimos serviam como uma orientação para navegar em um universo tão amplo de referências, para aprender a situá-los no “mundo árabe”, no “orientalismo” e no “mundo árabe atual”. Era uma tarefa básica, feita com auxílio de alguns informantes que tinham dedicado algum período de sua vida a decifrar essas mesmas referências.

Esta é uma relação singular entre pesquisador e pesquisado. Diferente

13 Foram duas consultas ao Instituto do Mundo Árabe em Paris e uma consulta na AEI - Agencia Española de Cooperación Internacional do Ministerio de Assuntos Exteriores e Secretaria de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica e Dirección General de Cooperación con el mundo Árabe, Mediterráneo y Países en Desarrollo (ICMA,M,PD)/ Madrid nos anos de 1996, 1997 e 2000.

de uma relação em que o pesquisador coleta e decifra códigos produzidos pelos entrevistados, fui também uma aprendiz sobre suas formulações e fontes de conhecimento; uma delas, dos relatos sobre o aprendizado do idioma árabe. De minha parte, incursões básicas nesse idioma me colocavam em uma situação de inclusão em suas relações. Um de meus livros de árabe foi emprestado diversas vezes; tratava-se de meu caderno de estudos de árabe que iniciara no Rio de Janeiro. Essa apostila, montada por meu professor Nelson, continha expressões vertidas do árabe para o francês, do árabe para o inglês e também para o português, e acabou servindo para diversas trocas, na medida em que esposas que chegavam ao Chuí dominando o árabe e o inglês podiam começar a fazer as equivalências a palavras e expressões do português. Da mesma forma, eu conduzia minhas entrevistas mesclando o interesse em continuar meus estudos em árabe em um lugar no qual o idioma era amplamente utilizado. Assim, não estivemos tão distantes em campo, porque mediados por esses interesses mútuos em conhecer aspectos sobre um e outro idioma, sobre as relações que os traziam para o Chuí e sobre suas curiosidades sobre o Brasil.

A relação de pesquisa só foi possível porque envolvia, de minha parte, a necessidade de diversos aprendizados e, da parte de meus informantes, apontava para a possibilidade de esta pesquisa responder a diversas inquietações que faziam da entrevista um momento de elaboração e reflexão sobre sua trajetória frente a dos demais. Essa relação dialógica era possibilitada pela minha identificação como professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e como uma *doutoranda do Rio de Janeiro*, carreiras bastante conhecidas pelos entrevistados.

Tratei com informantes que dominavam vários códigos, sejam eles

diversos idiomas ou lugares sociais. Meu trabalho, portanto, não poderia se restringir a uma “interpretação nativa” dos migrantes como se ela fosse imersa em um universo restrito de experiências e códigos relativos à vida no Chuí. Meus informantes navegavam por vários idiomas e lugares sociais. Seguir a diversidade de capital cultural e social acumulada pelos entrevistados ajudava a mapear, no Chuí, experiências diversas, inserções e alianças específicas. Mas, por outro lado, acabava, estabelecendo algumas alianças com os entrevistados que me ajudaram no trabalho de campo. Os filhos de migrantes, os universitários especialmente, foram receptivos não só porque eu era uma professora, mas por solidarizar-se com o esforço de uma especialização já experimentada por eles. Este é um fato que marca o conjunto de minhas questões e acessos em campo, e certamente se refletirá nos recortes efetuados para compor a etnografia.

Minha aparência física não tinha tanta relevância, era lida como uma mulher parecida, como ouvi algumas vezes; “...chegou uma árabe nova no Chuí, ela é assim como tu, branquinha de cabelos pretos”. A aparência e a ausência de um nome árabe eram investigados, mas não foram tão relevantes quanto o acesso avalizado por outros informantes, que me incluíam nas conversas em grupo com filhos e filhas de migrantes, seus primos, primas e amigos. Essa primeira impressão dependia sempre do consentimento dos entrevistados, que me avalizavam e conduziam em suas relações no Chuí.

Nesse caminho de readequações de perguntas, a seleção dos entrevistados era fundamental. De fato, segui o que os estudos sobre relações interétnicas acabam fazendo. Acompanhei redes de relações, ciente de que

algumas escolhas e parcerias poderiam cegar e excluir outras inserções, outros pontos de vista. Tive o cuidado de me distanciar do campo algumas vezes para tentar perceber o ônus de alguns “pactos” de confiança estabelecidos entre pesquisador e pesquisados, já que eles pressupõem coisas, bem mais profundas do que suas reciprocidades “práticas”. Quando voltava a campo, parecia recomeçar tudo, uma outra rede, outros pactos. O resultado, certamente, não foi um trabalho guiado pela “neutralidade”, mas conduzido pelo benefício da dúvida.

É sob estas preocupações que conduzi este estudo e, seguindo as sugestões de Malinowski (1923), com a tentativa de realizar este trabalho buscando estar o mais próxima “do ponto de vista do nativo”. A simplicidade da proposta, no entanto, parece guardar toda a complexidade do trabalho antropológico sobre a coleta de “dados” de pesquisa e sobre o como pensar este conjunto de registros e mapas produzidos em um tempo de permanência e intensa investigação entre os entrevistados. Fixar em relatórios de campo e em textos um discurso social, transformar em texto as ações e detalhes é um exercício complexo, pois envolve um trabalho de recuperar cada detalhe ao lugar em que foi produzido e de onde serão interpretadas suas intenções. As sutilezas entre piscadelas de que trata Geertz (1989), para chegar a um detalhe microscópico das ações humanas, guarda um sentido social que demanda um incrível esforço do etnógrafo em medir grandezas e estabelecer relações que possam ser disponíveis ao entendimento do leitor. Não por que é *per se* um fato significativo, mas porque a interpretação deve reconstituir os acessos aos significados. Busquei fazer isto durante o trabalho de campo, mas no texto o trabalho é mais árduo, pois já não há um diálogo constante com os entrevistados. Por esta razão, esta tese é um produto que propõe mais

indagações aos pesquisados.

O texto está organizado em três partes. Na primeira parte, o capítulo 1 discorre sobre os conceitos utilizados: etnicidade, grupo étnico, minorias nacionais, Estados nacionais e nacionalismo. Como um referencial teórico, este capítulo é utilizado para a avaliação das possibilidades de encontrar, nas análises sobre nacionalismos, as ferramentas necessárias para o estudo de fenômenos étnicos. De outra parte, os nexos entre etnicidade e nacionalismo ajudam a pensar os efeitos recíprocos desses processos de comunização. O segundo capítulo é uma sistematização sobre como a *questão palestina* colocou os palestinos frente a incontáveis situações sociais de readequação de sua identidade, frente ao mundo árabe e sob às elaborações dos nacionalismos árabes e palestino. O capítulo visa informar o leitor, tal como tive que fazê-lo, sobre acontecimentos que são contemporâneos e comentados por meus informantes, mesmo quando eles já vivem no Brasil.

Na segunda parte do trabalho, investigo uma fala que escutei constantemente em campo: "Aqui é tudo Palestino". Dirigi, assim, meus esforços para situar esta fala dos entrevistados. No capítulo 3, analiso as migrações dos palestinos como um fenômeno migratório encompasso por outras experiências de migrações árabes para o Brasil. Logo, cabia perguntar o quanto esses migrantes usufruíram, no Brasil, dos caminhos já traçados por outros árabes e o que era peculiar a estes migrantes. Especificamente no capítulo 4, faço esse percurso a partir dos relatos dos migrantes. Busco entender como chegaram na localidade, o que eles fazem no Chuí, e averiguo a diversidade e as táticas que os ajudaram a traçar seus itinerários até ali. No capítulo 5, apresento as iniciativas coletivas que inscreveram a presença de palestinos empreendidas no início dos anos 80 até os anos 90 no Chuí. É um

período de efervescência, em que muitas iniciativas referem-se a fatos extralocais, como por exemplo o reconhecimento da Organização para Libertação da Palestina (OLP) pelas Nações Unidas e a promessa de um Estado Palestino. São atividades públicas e lúdicas que os inscrevem na localidade. Esse capítulo é construído a partir de arquivos e relatos dos informantes sobre fatos acontecidos no Chuí. Nele lanço algumas questões sobre a lógica da adesão às iniciativas coletivas e a ingerência das famílias no suporte e inserção dos agentes interessados nessas iniciativas e na produção de uma identidade social como palestinos.

Na terceira parte da tese, exploram-se os mecanismos sociais de produção da etnicidade. O termo “mecanismo” ou processo pode gerar um certo desconforto. Optei pelo termo a fim de identificar ineficiências, fraturas e discontinuidades potenciais. São operações descontínuas e suscetíveis às ações dos sujeitos envolvidos. No capítulo 6, analiso os depoimentos sobre as viagens ocorridas anos antes das iniciativas coletivas, mas que continuam sendo propostas aos filhos e acompanham as rotinas dos migrantes no Chuí entre continentes, entre países e entre cidades no RS. As viagens permitem acompanhar um reconhecimento da origem produzido socialmente (e pouco linear) empreendido pelas famílias. Verifico o que as viagens determinam para migrantes que retornam ao local de origem 20 anos depois de sua partida e para os filhos nascidos no Brasil: como estas viagens ajudam a traçar unidades quanto à identidade árabe, palestina e brasileira. No capítulo 7, focalizo as famílias árabes. É um tema constante quando tratamos de lealdades primordiais, através das quais a etnicidade é viabilizada. Indico que as noções de “família árabe” são uma resultante dos conflitos entre solidariedades (geracionais) que competem e que se realizam socialmente nas

relações “entre famílias”. As festas de casamento aparecem como um importante mecanismo de inclusão na idéia de pertencimento a uma “família árabe”. No capítulo 8, tomo a política local e eventos locais recentes como um dos palcos da negociação de identidades sociais frente aos “locais”, configurando a proeminência da identidade étnica, produzindo efeitos não esperados para os agentes envolvidos.

Este trabalho visa contribuir para os estudos sobre etnicidade e para os processos de recriação de tradições através da investigação de situações sociais e negociações que configuram uma identidade social e os conflitos envolvidos na produção de uma “comunidade árabe” como um grupo minoritário. É um estudo sobre as expressões da identidade social relativas a uma identificação como palestinos, focalizando as diversas ações empreendidas na localidade do Chuí da década de 80 até o fim dos anos 90 e analisando os mecanismos e processos sociais que deram vitalidade a essa identidade social e a proeminência de uma identidade étnica.

Esta etnografia foi viabilizada por inúmeras vozes. Muitas delas constam no corpo do texto, são meus entrevistados; alguns tornaram-se amigos de viagem. Este texto é de minha inteira responsabilidade, contudo, outras vozes devem ser referidas para que sejam reconhecidas e para que eu possa agradecer devidamente as suas colaborações.

Durante este percurso fui acrescentando inúmeros amigos antes e depois do trabalho de campo e que me estimularam à realização desta tese. Desde as bacias de quibes feitas por Seu Issa Wadi com Yonissa e seus familiares em Santa Rosa/RS, em minha primeira incursão à campo, até a conclusão desta tese, há inúmeras vozes que acrescentaram indagações e apoios a sua realização. Agradeço às famílias árabes que me receberam em

suas casas e lojas e se dispuseram a trocar impressões, partilhar preocupações e discorrer sobre seu mundo social, em especial, a Tânia, Jamal, Ivone, Maisar, El Jundi, Sami e suas famílias.

Este trabalho foi recebido como um projeto e muitas imprecisões foram cotejadas durante o período de créditos e ao longo da qualificação pelo corpo docente do PPGAS/MN. Agradeço às contribuições dos professores Federico Neiburg, Giralda Seyferth e Lygia Sigaud pela leitura atenta de seus diversos esboços e a Antônio Carlos Souza Lima pela atenção ao tema, estimulando-me a levar a sério os estudos nas fronteiras.

Aos colegas da UFRGS, do Departamento de Antropologia, meu reconhecimento de sua solidariedade e apoio a esta fase de qualificação. A liberação de encargos docentes e o reconhecimento do envolvimento que a tese demanda viabilizaram sua conclusão.

À Capes/PICDT pela concessão da bolsa de estudos e pela organização mantida através da secretária Roseti, que deu o suporte necessário para cumprir este percurso. Da mesma forma, à eficiência da condução dos trabalhos de secretários e funcionários do Museu Nacional. Agradeço a Antônio Paim Falcetta pela leitura e revisão do texto da tese.

Chukran (obrigado a) Nelson de Souza Costa, pelos primeiros contatos com o idioma árabe, introduzindo-me a multiplicidade do mundo árabe.

Aos colegas de Museu Nacional, que me demonstraram um grupo de interlocução valioso. Sua perspicácia e presença de espírito nas aulas fizeram-me sentir falta dos colegas no trabalho de campo, em especial Sara Alonso, Adriana Villalón e Miriam Hartung. Com elas, compartilhava as dificuldades e virtudes da vida em trânsito.

Durante os períodos em que elaborava e organizava dados, outras

vozes se somaram a dialogar e a provocar-me sobre os enquadramentos possíveis deste trabalho. A estas vozes devo agradecer o estímulo e o andamento desta pesquisa: São elas: Ilka Boaventura Leite (e os componentes do NUER/UFSC), que foram sempre receptivos às questões que desenvolvia; Claudia Fonseca, Carlos Steil (e o NACI/UFRGS), que propiciaram instantes únicos de circulação e debate em momentos de impasse que a escrita produzia. Agradeço à Daisy Barcellos, sempre acelerando processos e, como amiga, estimulando a finalização da tese. Uma interlocução fundamental estabeleceu-se com Miriam Chagas cujos diálogos foram preciosos cada vez mais dentro do texto, mais de acordo com a etnografia. A “freqüência” de nossos diálogos são conquistas de longa data e, espero, perdurem para além dos períodos de teses.

Agradeço a Maria Regina Giffoni seu apoio e leituras constantes das várias versões da tese. Mais do que qualquer outra pessoa, conhece o texto oculto nas entrelinhas, acompanhando os diferentes momentos de sua condução e as inquietações que o nortearam.

Para realizar esta tese pude contar com alguns primos e este é um capítulo à parte. Devo agradecer a Celso Jardim pelo suporte constante e incondicional às minhas andanças. No Rio ou em Porto Alegre prestava sua solidariedade, viabilizava minha vida prática e observava as confusões a que certos desterros me impeliam. Junto com Francly Moraes pude conhecer um pouco do Rio de Janeiro. Neste núcleo familiar, agradeço a Lenira Jardim Fonseca, Paulo Yohann, Stephanie e Rodrigo. No Rio ou em Paris pontuaram momentos decisivos quando buscava novos aportes para o trabalho. Introduziam-me em suas redes de relações e dispunham suas impressões e curiosidades sobre seus amigos marroquinos para ajudar-me a desvendar o

múltiplo mundo árabe.

Para agradecer a um orientador é importante ser precisa para não ser tão extensa quanto seria necessário. Meu agradecimento ao professor João Pacheco de Oliveira Filho tem de lembrar da importância de sua tranquilidade e segurança para a realização desta pesquisa, de como me conduzia a novas perguntas e generosamente oferecia-me os instrumentos necessários para formulá-las.

Esta tese é dedicada a meu filho Thales, um presente entre viagens. Agradeço ao Eduardo por este presente, pela cumplicidade, paciência e estímulo durante as várias etapas dessa pesquisa. Usufriuí de muitas de suas qualidades para a condução desse trabalho, entre elas, a capacidade de planejamentos de longa duração que renovam nossas viagens em comum.

PARTE I

ETNICIDADE, NACIONALISMO E PALESTINOS.

1. REFERENCIAL TEÓRICO.

1.1. Os Conceitos de Etnicidade e Grupo Étnico.

A etnicidade tem sido definida como uma “crença subjetiva” de uma coletividade sobre uma origem comum. Como refere Weber (1968a), há várias formas de criar um sentimento de comunidade; a comunidade étnica seria uma das modalidades possíveis e teria como base os mesmos elementos de uma comunidade religiosa. Da mesma forma, estaria baseada em uma *crença subjetiva*. Esta crença é fundada através de uma igualdade de hábitos e costumes que servem como facilitadores de processos de comunicação e comunização: “O grupo étnico é um momento que facilita o processo de comunicação” (Weber:1968a:313).

Estes sentimentos se manifestariam em situações diretamente ligadas a algum contraste existente com *outros*. Desta forma, os sujeitos aprenderiam a se situar como pertencentes a coletividades diferentes que reiteram fronteiras e distinções. A força de “atração e repulsão” entre grupos elevaria qualquer hábito comum à crença de que existem afinidades “de origem” e distinções essenciais. As observações de Weber nos lembram de que essa crença subjetiva não é meramente uma consequência de diferenças, traços intransponíveis entre pessoas e grupos e, sim, de diferenças produzidas social e historicamente, e é,

sobretudo uma forma de expressão daquilo que é sublinhado como contrastante e vivido como essencial. Essa crença subjetiva dá suporte a sentimentos e ações sociais. Mais do que uma definição do fenômeno étnico e o que dele ocasiona, Weber nos fornece os instrumentos necessários para investigar as situações sociais e históricas, através das quais sentimentos de comunidade vão sendo criados.

Para Weber, os processos de comunização são produzidos necessariamente através de conflitos com "outros". Qualquer sentimento de honra étnica estabelece a crença de que partilhamos de uma "honra" específica, que nos distingue de outros e, ao mesmo tempo, fixa um pertencimento a uma comunidade. Essa comunização refere-se, a um só tempo, a uma origem e a um destino. Portanto, os fenômenos étnicos não remetem somente a uma crença em uma origem comum, mas a um destino que deve ser coletivo sendo assim uma linguagem que propicia as ações comunitárias. Para tanto, essa linguagem passa por uma regulamentação ritual, uma "rotinização" desses sentimentos, produzindo um ordenamento racional dos "destinos" dessa coletividade. A linguagem comum que a crença em uma origem permite e a regulamentação ritual são as condições sociais para a criação de sentimentos de afinidade "étnica" ou de uma "comunidade de culto" (Weber:1968b:322). Essa "rotinização" é fruto de causalidade histórica e as condições sociais são passíveis de um estudo sociológico; portanto, não são decorrentes de características raciais herdadas.

Os arranjos criados no sentido de uma rotinação não são

exatamente “invenções”, mas, na perspectiva de Weber, um uso universal da imitação que faz com que alguns usos sejam consagrados como *tradicionais*. Não haveria nada de original em uma “invenção” na medida em que vamos compreendendo as condições históricas de sua emergência e de sua “ampliação”. O Judaísmo Antigo (Weber:1967) baseou-se primeiramente na capacidade e na habilidade dos “juizes” em produzir rotinas que pudessem dar corpo a uma cosmologia, podendo direcionar os destinos coletivos, ordenando o fluxo de possibilidades emergentes em um contexto de animosidade e guerras.

Na perspectiva de Weber, para que haja um sentimento de “coletividade” é necessário conjugar forças e atos que atuem como forças centrípetas a ponto de estabelecer-se um parâmetro para inclusão de outras coletividades nessa “comunidade” e mesmo para consagrar certa tradição. Três questões estão intrinsecamente relacionadas; 1) o papel dos profetas como precipitadores de linhas concretas para o direcionamento de predestinações e destinos do grupo; 2) a rotinização em cultos e *habitus* do que seja o costume ou tradição da coletividade, o que transcende os “limites” do grupo e se efetiva enquanto “moral” (e as disputas decorrentes da definição da boa conduta moral); e 3) as *Teodicéias* propostas e verossímeis como tradição judaica.

No Judaísmo Antigo, Weber demonstra a habilidade das lideranças em ordenar os fluxos e as possibilidades de “destino” na vida ordinária. Percebe a invejável habilidade das lideranças em ordená-las racionalmente através de procedimentos cotidianos. Estas lideranças, que aparentemente emergem dotadas de uma força própria, devem ser

compreendidas no contexto de suas relações sociais. O líder carismático é tido e visto pela coletividade como portador de um poder diferente, uma benção ou dom. Sua atuação envolve a formação moral dos fiéis em uma ética que é tornada “tradição”.

Weber assume a idéia de que a “vivência” de um sujeito, um líder carismático, é formada historicamente por aquilo que é visto como significativo e historicamente relevante. Segundo Cohn (1979), Weber assumiria uma perspectiva inspirada por Dilthey, em que o indivíduo e sua vivência “é um elemento /no sentido de efeitos recíprocos/ da sociedade”, onde a (constante) arbitrariedade é substituída e direcionada por ações sociais.

Os fenômenos étnicos são um idioma desse processo de comunização e de “diferenciação” dos “outros” e não diretamente a razão de ser da etnicidade. Como demonstra Weber, é um fenômeno que não é inteiramente compreendido, se tomado como uma unidade fundada na referência a uma mesma raça, uma mesma língua (como um aspecto natural dessa coletividade) ou por referir a um território comum, hábitos ou costumes tradicionais, sangue. Estamos nos referindo a sentimentos e crenças subjetivas que, ao mesmo tempo que delineiam uma “comunidade” ou “grupo”, tomam o tema da *mesma origem* como um idioma que permite recriar noções sobre um “destino comum” e sobre qual é sua “substância”.

As considerações de Weber têm sido revisitadas por antropólogos, pois permitem perceber como uma coletividade pode produzir os contornos de uma comunidade de destino. Embora possam haver

subdivisões em tribos, mesmo no caso analisado por Weber, as coletividades podem crer em uma afinidade étnica, em uma origem comum. Para tal, é fundamental a crença em um sentimento coletivo, uma moral que distinga e incite a “ser como um Sa-Gas” (Weber:1967:37).

Tomo a etnicidade como uma crença subjetiva que se reporta ao passado, mas como salienta Weber, refere-se à idéia de que os laços anteriores, originários, têm alguma pertinência e atualidade e não somente uma utilidade para a definição de uma “comunidade” ou “grupo”. Para tanto, a “Introdução” de Barth (1969) é uma referência fundamental para esta discussão. O grupo étnico é apresentado como um “tipo organizacional”. A perspectiva visa dessubstancializar a noção de “grupo”, dirigindo-se a questões sobre a persistência de diferenças culturais e propõe uma teoria sobre as relações *entre* grupos, e sua capacidade de atualização em face a “outros”. Privilegia o estudo das fronteiras simbólicas, descolando-se da tendência até então disseminada em perceber traços e características culturais substanciais que definiriam um “grupo”, uma “tradição”, para o estudo sobre a produção de fronteiras simbólicas, operadas e expressas por sinais diacríticos.

Fonte de inspiração para estudos sobre etnicidade, esta perspectiva exige um conceito de cultura que contemple uma visão dinâmica da experiência e dos eventos que produzem os jogos identitários, abandonando a perspectiva de “traços” e “costumes” para um conceito de cultura que possibilite pensar como fluxos culturais ou tradições podem tornar-se pertinentes para os agentes envolvidos em

situações sociais específicas. Desta maneira, retornar a Weber (1967), é uma perspectiva que converge à perspectiva de Barth pois permite investigar os fluxos históricos e os agentes que forjaram uma dada confederação, comunidade ou grupo. E, deste ponto de partida, nem razões práticas (pragmatismos) nem mecanismos “próprios” de uma cultura (primordialismos) explicariam inteiramente os jogos identitários e a atualização de uma identidade coletiva que faz referência à origem.

Fica a desconfiança de que tudo já tinha sido dito em 1969, quando nesta “Introdução” Barth (1969) propõe o entendimento de fenômenos étnicos através da análise de processos sociais particulares, enfatizando a situacionalidade e os jogos de atribuição constitutivos de fronteiras entre grupos étnicos. A preocupação com a persistência da diversidade cultural torna-se o foco privilegiado nesta coletânea. Essa concepção é reapresentada em 1984, quando afirma a etnicidade como *“um conceito de organização social, algo que nos permite descrever as fronteiras e relações de grupos sociais em termos de um grande repertório seletivo de contrastes culturais que são empregados emblematicamente para organizar identidades e interações”* (Barth:1984:80)¹.

Barth e Cohen (“The lesson of ethnicity”) enfatizam a situacionalidade e o jogo permanente de constituição de fronteiras; perspectivas complementares, neste ponto, pois descartam a possibilidade de tomar um “grupo étnico” como auto-evidente. A

1 Em outros autores, a idéia da “situacionalidade” é fundamental para a produção de identidades coletivas. Esta apropriação pode estar englobada pelo objetivo de perceber a produção de unidades e tradições. A este respeito, ver como Galaty (1982), Keyes (1976) e Depres (s/data), em lugares diversos, apreendem a produção de fronteiras simbólicas.

etnicidade estaria inserida em contextos sociais regidos por divisões de trabalho, tomadas como um idioma que ordena as interações prescrevendo “normas compartilhadas no curso de interações sociais” (Cohen: *The lesson*:ix). A perspectiva pragmática de Cohen (1973) tem sido referida como a base para a compreensão dos fenômenos étnicos, tomando os grupos étnicos como “grupos de interesse” - um grupo que atua informalmente e age em relação a instituições e lugares em que não poderiam se expressar e atuar formalmente.

Essas concepções podem dar a sensação de que realmente tudo já foi dito em 1969 e de que bastaria uma leitura detida dos escritos de Barth (1989) e Cohen (1973) a fim de encontrar os instrumentos necessários a um estudo de fenômenos étnicos. Mas há algo específico nas propostas de Barth a ser revisitado e que diz respeito à formação de um grupo étnico e à sua capacidade de revitalizar e dar atualidade a sinais diacríticos, não só a partir de um jogo de interesses mas também porque esse processo pode produzir efeitos não esperados e, neste sentido, aproximar-se de uma perspectiva weberiana da ação social.

Apropriar-se da perspectiva de Barth tem significado, inicialmente, incorporar a questão da permanência de singularidades e do livre jogo de atribuições na constituição de fronteiras simbólicas. A permanência no tempo e no espaço de grupos étnicos tem sido demonstrada em etnografias, da mesma forma como permite analisar os processos de etnogênese.

Estudos sobre etnicidade têm recolocado em discussão questões sobre a “autenticidade de um grupo étnico” (especialmente quando ele

é recriado). Esses debates têm sido fundamentais, pois permitem-nos criticar alguns pressupostos sobre o que pensamos ser a “tradição” e a “recriação da tradição”. Esta segunda quase sempre é pensada como uma falsificação da primeira, e a idéia de criação de tradição como uma produção de segunda linha com “perdas” decorrentes da passagem do tempo ou das influências de “outros” agentes ou contextos sociais. A perspectiva de Barth permite reconsiderar esses conceitos. A tradição não poderia ser vista como “um passado ossificado”, mas sim algo “herdado, empregado, transmutado, adicionado e transmitido” (Barth: 1984:79).

Da mesma forma, ao conceito de cultura dirige certa vigilância em seu uso antropológico. A cultura não poderia ser vista como algo cravado nos membros de um grupo. Há um aspecto “distributivo” e, portanto, a cultura não está distribuída de forma acessível e homogênea a todos os membros de um grupo, no entanto, esses membros desta cultura podem ter acesso diferenciado, de acordo com sua posição social, sobre o que precisam saber para viver na comunidade ou “ler” os significados e atos (Barth: 1984:79). Dessa maneira, somos desafiados a investigar os mecanismos sociais que permitem que uma tradição seja sublinhada e que assuma um lugar destacado nas relações entre os membros de um dado grupo, dotada da idéia de substancialidade. E, tal como Weber, assumir que as ações sociais adquirem direcionalidade através de inúmeras ações que, combinadas, não estão dotadas de um sentido claro quanto aos seus fins.

É sob essa perspectiva que a abordagem histórica de Weber parece

encontrar a perspectiva de Barth sobre as causalidades que tecem as formas sociais, através de incertezas, ambigüidades, delineando espaços possíveis para atuações individuais e coletivas. Nesse trabalho, o fenômeno étnico é tomado como um processo de comunização que se dá através de incontáveis ações sociais, em que os agentes envolvidos não dominam inteiramente os fins e os resultados de suas ações. Quero dizer, não projetaram individualmente ou produziram intencionalmente os resultados esperados, mas atuaram naquilo que Barth e Weber poderiam chamar de um “espaço dos possíveis”.

O trânsito entre etnicidade, nacionalismo, minoria nacionais são temas obrigatórios para o entendimento desse processo de comunização ou, pelo menos, do uso do idioma étnico nos vários esboços de comunização. São discussões que oferecem um enquadramento teórico para pensar a manutenção, a etnogênese ou a persistência de fronteiras entre grupos étnicos. Para este trabalho, são discussões fundamentais para refletir sobre a situação dos entrevistados no Chui, sobre as várias perspectivas através das quais os entrevistados se apresentam: vinculados à discussão de um quase-Estado e uma quase-nação palestina, relacionados à situação de imigrantes evadidos de um Estado-nação (Israel), no qual situam-se em uma posição de grupo minoritário ou no Brasil como um grupo minoritário que como turista (ao portarem passaportes brasileiros), ou como migrantes de primeira e segunda geração no Brasil, usufruindo de um tratamento singular e formas consagradas de assimilação aos que são oriundos do Oriente Médio, como “turcos”. Podem ser vistos também como brasileiros cuja

origem estrangeira é singular, contrastando com outros “locais” e potencialmente tão “estrangeiros” quanto outros em uma fronteira internacional (com uruguaio). É sob essas variadas definições que os entrevistados negociam algo a mais do que uma “identidade coletiva” que poderia fixar uma idéia de coletividade. Evidenciam um campo de possibilidades para situações ambíguas que tem resultado em algumas certezas sobre a “tradição” que os englobam e dão contornos a uma coletividade.

1.2. Etnicidade, Minorias Nacionais e Estados Nacionais.

Os processos de mudanças sociais que envolvem a “invenção de tradições”, organizações “supraterritoriais” ou formação de “grupos de interesse” tornaram-se experiências modelares para os estudos dos fenômenos étnicos, substituindo a análise de unidades culturais (através da perspectiva de “desajustes” estruturais) para a das fontes da constituição de fronteiras simbólicas. Parte dos estudos sobre grupos étnicos partira de um *gap* entre processos tidos como “mais amplos” e as situações em que a etnografia busca encontrar o grupo.

As explicações da manutenção de um grupo decorriam de idéias sobre o “isolamento” e dessa situação como explicativa da permanência de tradições. Essa perspectiva é tacitamente descartada por Barth. No entanto, os primeiros investimentos dos antropólogos para explicar as modificações em uma “tradição” partiam de estudos em que os grupos étnicos estariam imersos em processos “mais amplos” denominados, primeiramente, de “destribalização” ou “retribalização”. A noção de

“tribo” criava limites analíticos à compreensão de mudanças sociais e, por conseguinte, a mudanças na cultura e na tradição². Uma das vantagens do uso do termo “etnicidade” decorre desse debate em que buscam-se vislumbrar os processos que dialogam com a ordem global e em que forja-se a permanência de um “grupo étnico”³.

Há um estreito diálogo entre o problema da persistência de grupos étnicos e a discussão sobre a formação de novos estados nacionais no norte da África, focalizando especificamente os processos de descolonização, mas também as discussões sobre um outro modelo de Estado nacional, visto como uma sociedade plural ou multicultural nos Estados Unidos. A formação de Estados nacionais na Europa é utilizada como contraponto para a análise do que se passa nos Estados Unidos e também para a observação das dificuldades de se produzir uma unidade nacional e centros de poder definidos nos protetorados emancipados no norte da África.

Assim, a discussão sobre “grupos minoritários” tem como diálogo a relação estabelecida ente Estado nacional e a capacidade desses grupos de inserirem-se na sociedade nacional como “nacionais”, ou seja, a relação entre o étnico como origem da nação e dos nacionais e, de outra parte, entre “grupos étnicos” que sublinham sua diferença com relação aos nacionais.

2 A este respeito ver Abercrombie (1990).

3 Eric Wolf (1988) desenvolve uma crítica bastante pertinente sobre o uso de conceitos e de “esferas de interação”, como se a vida coletiva pudesse ser analisada em termos de esferas que formam uma totalidade. Para ele, os conceitos tendem a cristalizar discussões, embora muitas vezes sejam um empecilho à compreensão, posto que carregam pressuposições, como as de “sociedades separadas” ou “entidades estruturadas”. Prefere pensar em termos de “interconexões” nas quais prefere analisar o que chama de “nexus de interação” (Wolf:1988:757). Assim, as considerações de Wolf levam a idéia de “coesão social” mais do que de “redes”, uma vez que unidades culturais não se apresentam necessariamente coincidentes com um espaço social ou geográfico.

Vejam os diferentes modelos de Estado-nação moderno. Na emergência de nações na Europa, predominaria a configuração de uma origem étnica e a incorporação de “pequenos nacionalismos” como a “invenção” da nação. Em contrapartida, os Estados Unidos forjaram um outro modelo que rompera com a conotação pejorativa de sua diversidade. Segundo Helmet (1996), o “multiculturalismo pluriétnico” é pensado como alternativa ao nacionalismo europeu. Koonings, Silva, Baud, Oostindie & Ouweneel (1996) demonstram a especificidade dos movimentos nacionalistas na América Latina, onde o “protonacionalismo” cede lugar a um embate sobre a incorporação da população original, negros e mestiços no ideal de Estado-nação moderno, que irá da eliminação das populações indígenas a posterior “incorporação” da diversidade étnica como emblema da especificidade nacional. Enfatizam as diferenças entre diversos países no que tange ao jogo de identidades contrastivas: em outras palavras, o que a “elite” formadora do Estado nacional entendia como modelos “perigosos” e indesejáveis de incorporação das populações indígenas ou populares à cidadania. O exemplo paradigmático do “perigo” interno a ser equacionado é a revolução de 1791, no Haiti, que conclamou a sua independência tendo a raça como definição da nação e excluindo a elite francesa e a classe média branca e mestiça.

O caminho percorrido na análise de *sociedades plurais* tem forte referência nos estudos sobre a persistência de grupos minoritários

perante um Estado organizado e suas instituições⁴. Neste caso, são estudos encompassados em um período no qual os Estados Unidos serviam de “modelo” de relações interétnicas e que, de certa forma, Wirth (1945) rompia com a idéia de grupos raciais que “partilham” uma nação para a compreensão da subordinação política e social⁵ dos mesmos às instituições e ao Estado. Em um dado contexto de interações entre grupos raciais, busca-se explicar as origens de um tratamento diferencial e estereotipado e da posição desvantajosa frente a grupos dominantes com alto *status* social e grandes privilégios. De acordo com o autor, a “auto-imagem” de grupos minoritários são produzidas e imputadas por grupos dominantes a grupos dominados. Sendo assim, elege como questão central saber “quem” ocupa essa posição minoritária e quais as suas causas sociais. Pressupõe um “grupo” que faz parte de um sistema social, no qual ajustes são possíveis e necessários a fim de direcionar a um equilíbrio de forças sociais e, acima de tudo, a identificar um campo de relações estruturado.

A contribuição de Wirth (1945) deixa uma marca bastante significativa aos trabalhos sobre etnicidade, pois propõe a compreensão dos “mecanismos de persistência” de grupos minoritários através da análise dos processos de incorporação de estereótipos - estes fariam

4 Os debates sobre sociedades plurais focam um outro tipo de problema pelo qual os Estados nacionais pretendem gerenciar: a diversidade de tradições ou de grupos étnicos que compõem um estado nacional. Pretende-se forjar um instrumental para analisar um outro modelo de Estado nacional, um Estado com várias nações ou que estabeleça sua unidade política através da inclusão e exclusão de nações em seus limites territoriais.

5 O Melting Pot tornava-se ponto de partida e referência obrigatória aos teóricos devido a grande quantidade de imigrantes recebidos nos Estados Unidos e à propaganda referente à construção de um Estado-nação definido pela pluralidade. Descartando a pretensa harmonia do Melting Pot, os autores remetem a um modelo complexo sobre a integração de minorias tomadas como “grupos” que buscam reduzir suas fronteiras.

parte do jogo de atribuição e produção de auto-imagem do “grupo”. No entanto, limita-se a indicar as chaves da incorporação como um “desejo latente” de aceitação de diferenças em que há uma noção idealizada de Estado-nação e cidadania, concebendo-os como parte de um sistema social em que é possível a busca de “equilíbrio” e democratização das relações entre grupos dominantes e dominados.

As tipologias sobre minorias propostas por Wirth circunscrevem o problema da assimilação às próprias pretensões dos grupos minoritários, em uma sociedade vista como democrática e suas tendências a atitudes tidas “pluralistas”, “assimilacionistas”, “seccionistas” ou “militantes”, quando da barganha frente ao Estado-nação e, especialmente frente a grupos dominantes.

Os sociólogos, na década de 50, utilizam o termo etnicidade, aplicado especialmente aos Estados Unidos, no sentido de valorizar uma formação nacional plural, defendendo que os imigrantes chegados do leste europeu aos Estados Unidos não teriam a consciência de pertencimento anterior a um Estado-nação e que, portanto, isto se faria *a posteriori*, no solo adotado. Suas críticas voltam-se à ideologia do *Melting Pot* como ideologia dominante e refletem a necessidade de analisar as forças “internas” que constituem a nação americana em contraposição a imagem “egotista” que se tem dos países europeus, durante a segunda guerra mundial. Em contraposição a um período de guerra e de emergência de um racismo organizado através de ações dos Estados europeus, o modelo do chamado *Melting Pot* parece responder à propaganda de um outro tipo de “nacionalismo”, que elege como seu

contraponto, os “inimigos externos” à democracia⁶.

Assim, Wirth partilha da idéia de que o Estado de bem-estar social poderia arbitrar sobre a inclusão de grupos minoritários como estratégia eficaz para a absorção desses na sociedade nacional, pressupondo que, quanto mais americanos, menos étnicos. A etnicidade é vista tão-somente como um momento de um processo de assimilação, algo que será resíduo de um primeiro momento do processo migratório, quando um grupo organiza-se no sentido de pleitear vantagens, como base de mobilização dos grupos dominados frente a grupos dominantes.

Os autores caem em algumas armadilhas de sua perspectiva, entre elas, a necessidade de explicar conflitos e disputas sociais através de conceitos que, mais uma vez, naturalizariam as diferenças, na medida em que pressupõem esses “grupos” como uma realidade que é validada por um critério racial. Nesta perspectiva, onde prepondera a noção de *sistema*, os estudos referidos aos Estados Unidos tendem a explorar como “forças” de assimilação e dissimilação que operariam na sociedade através de “fronteiras internas” entre grupos e uma relação (maior ou menor) com o Estado-nação, relação essa tida como fundamental na dinâmica social.

As considerações de Wirth, portanto, convergem para a compreensão da persistência de grupos étnicos através da análise das relações entre grupos e a forma como interagem perante um Estado nacional. Esse campo de contrastes no interior de sociedades que são

⁶ De um lado, a concepção de Melting Pot abarca o ideal de formação de um Estado-nação moderno que discute seu ingresso entre as nações européias, vistas como “imperialistas e egotistas” (Jones: 1996:439).

denominadas como plurais é retomado por Glazer & Moynihan (1963). Nesse sentido, é necessário situar e dar a devida distância entre os trabalhos de Glazer, Moynihan e Yinger (1981), dos estudos de Furnivall, e Smith⁷, sobre Estados pluriétnicos. Constatam que não existe uma assimilação plena e pacífica de grupos minoritários ao Estado e à cidadania. É necessário um modelo mais complexo que possa abarcar as transformações ocasionadas pelos grupos que compõem uma sociedade plural, pois, em sua perspectiva, os conflitos criam um “amalgamento” entre grupos diversos, formando um caráter nacional, ao mesmo tempo que instituem uma visão positiva da persistência da diferença étnica, do multiculturalismo.

Yinger destaca a importância da diferença étnica no mundo contemporâneo e formula quatro tipos de subprocessos que operam entre grupos nas sociedades contemporâneas e que dizem respeito à redução de fronteiras entre duas ou mais sociedades: aculturação, identificação, integração e miscigenação. Para o autor, esses são os subprocessos de fenômenos mais amplos de assimilação e dissimilação. Fornecem as “forças” que dão aos “grupos” étnicos um recurso renovável e o sentido de sua persistência. Vincula estes processos a uma característica mais abrangente da sociedade (de flexibilidade maior ou menor), que possibilita uma equação: quanto menos grupos étnicos, maior a igualdade e liberdade individual. Isto ajudaria a configurar uma sociedade mais flexível. Do contrário, a dissimilação significaria que os

7 A este respeito, ver Oliveira Filho (1988) sobre a dívida que os estudos sobre contato interétnico têm com Parsons e a concepção de um “sistema de integração” e “sistema interétnico” referida por autores que tratam de situações de contato no Brasil.

grupos étnicos são centros de oposição a Estados coercitivos que, portanto, induzem a anomia. Os grupos étnicos funcionariam como mediadores a um mundo difuso e complexo para os indivíduos. Os processos de dissimilação e, portanto, aquilo que identificamos como a persistência de grupos étnicos, são tomados como o indicador de uma fraca lealdade dos indivíduos para com o Estado. Neste caso, Yinger está atento a como a crença em uma “descendência comum” pode ocasionar, através da etnicidade, fenômenos separatistas ou nacionalistas.

O termo pluriétnicidade para referir-se à composição de Estados nacionais modernos tem sido utilizado indistintamente e oferece alguns riscos na transposição de modelos conceituais forjados em locais de observação bastante diversos. Visto que o modelo circula em diferentes contextos de observação, a preocupação com os processos de mudanças e a tipologização das sociedades acaba fornecendo alguma idéia de conjunto bastante artificial. Assim, entendem que localidades que enfrentam processos de descolonização podem ser colocadas lado a lado como fenômenos de um “mesmo tipo”, como sociedades plurais, tal qual a sociedade norte-americana e os fenômenos do Melting Pot.

Sociedades tropicais ou *sociedades plurais* tornaram-se modelos abrangentes para sociedades marcadas pela diversidade cultural. Para Kuper (1969), a sociedade plural teria um equilíbrio precário, na medida em que caracteriza-se pela desigualdade. Esse conceito tem incluído tanto as sociedades constituídas após a segunda guerra mundial quanto aquelas de governos democráticos como os EUA. O autor, dessa forma, indica a associação feita entre democracia e pluralismo na qual as

sociedades plurais são vistas como aquelas em que é possível uma filiação múltipla. O modelo trazido de Kornhauser parece funcionar de modo bastante otimista. O autor idealiza uma sociedade que postula o consenso e um balanço competitivo entre grupos. Como salienta Kuper, as relações entre negros e brancos no EUA fariam esse modelo cair por terra. Prefere apoiar-se no modelo do conflito, proposto por Furnivall, no qual nas sociedades vistas como plurais, o que encontramos são grupos vivendo lado a lado, mas separadamente. Ou seja, como compreende Smith (1969), há uma grande diversidade cultural e clivagem social.

Os autores estão indicando que não se trata de sociedades dentro de uma Sociedade, com "S" maiúsculo, e sim que a dissensão está organizada estruturalmente. Ela é regulada pela dominação de uma minoria cultural ou por um grupo dominante. As sociedades coloniais ou *tropicais* seriam exemplos expressivos dessa situação. É um tipo de sociedade cuja heterogeneidade é regulada em contraposição a sociedades tidas como integradas que poderiam ser caracterizadas pelo consenso e homogeneidade. O Estado torna-se o elo entre lealdades abrangentes e realidades locais. Trata-se de investigar, como faz Depres (s/data), as correlações entre populações étnicas e lealdades políticas que daí podem derivar, e as lutas desencadeadas pelo controle dos instrumentos do Estado. Nos debates trazidos por Smith e Kuper, alguns Estados nacionais poderiam produzir situações de tolerância com relação à pluralidade étnica mais do que outros. Estabelece-se um nexo entre o grau de desenvolvimento de grupos de interesse e o tipo de

sistema de Estado que prevalece na sociedade

Balandier (1951) demonstrara que o trabalho do investigador não se deveria limitar a um empiricismo e à constatação do pluralismo, mas levar também em consideração a indicação de suas características e a compreensão das condições de extrema dissimilaridade: “Also important is the attention given to the colonial power as the dominant minority (minority in the numerical sense)” (p.45). Sendo crítico a Wirth, busca estender o universo de observação. Considera que a sociedade colonial europeia não pode ser tomada por um modelo de relação entre grupos dominantes e dominados, na medida em que isto pressupõe erroneamente uma homogeneidade polarizada entre colonizados e colonizadores.

Balandier parte da idéia de que a população colonial está dividida por critérios étnicos e que o poder colonial oferece uma unidade a estas divisões tribais. Alguns destes grupos seriam mais assimilacionistas, outros tradicionalistas. Pressupõe esta divisão dos grupos étnicos como “da ordem das coisas”, pois supõe que tais divisões precederiam a dominação colonial. O problema, segundo o autor, é apostar que as sociedades permaneçam inter-raciais mesmo quando constituam uma independência nacional⁸. Mas, por outro lado, entende que são os momentos de conflito aqueles que trazem à tona e revelam como a sociedade colonial está assentada, as relações entre colonizados e poder colonial.

8 Ver Balandier (1951:53). “We find just the reverse situation among anthropological studies carried out in the U.S.A. and in Brazil. These are largely devoted to the subject of race relations and racial prejudices, especially to the relations between Whites and Negroes.”

Banton (1977) analisa o êxito de líderes negros nos anos 60 em mobilizar e romper formas de controle tradicionais na sociedade norte-americana. Ou seja, uma situação minoritária que não se limita às atitudes dos negros perante os brancos, mas a uma história política, a um sistema social que tende a produzir a identificação dos negros “com a categoria mais baixa da hierarquia”, em uma luta que indicava que atitudes racistas eram anti-americanas. Coloca questões sobre como os discursos que aludiam às emergentes nações africanas influenciaram o movimento negro americano e fizeram surgir idéias sobre um nacionalismo, sobre uma nação negra nos EUA.

Banton estabelecerá nexos entre nacionalismo e etnogênese, através dos quais um grupo minoritário dialoga diretamente com as noções de nacionalismo e cidadania dispostas pelo Estado. Mostra que os movimentos nacionalistas inventaram nações, mas repercutiram internacionalmente como um dos elementos mais potentes do século XX, e que alguns chegaram a possibilidade de um autogoverno. Além disso, repercutiram nas ações de grupos minoritários que recuperavam referências coletivas sobre uma “origem” comum.

A perspectiva de Wirth sobre grupos minoritários está impregnada pelo estudo das estratégias empregadas no sentido de estabelecer relações com grupos dominantes. Para Banton, há uma dupla força atuando nos fenômenos de gênese de um grupo minoritário: forças de inclusão e exclusão. A mobilização de uma categoria frente a uma exclusão é uma reação recorrente em defesa dos próprios interesses e redonda em uma fronteira inclusiva, mas também depende da crença

comum na legitimidade das organizações de base étnica; “(...)a sociedade humana utiliza as diferenças e as relações naturais como uma maneira de organizar as relações sociais” (Banton:1977: 160). Portanto, pertencer a um mesmo grupo não significa estar envolvido em um processo de competição por recursos com outros grupos semelhantes. Há também um sentido primordial de reconhecimento de uma solidariedade de outra qualidade que forma uma base para uma fronteira inclusiva. Da mesma forma que tratam Thomas & Znaniecki (1974), Banton indica a utilização de referências extra locais, em especial o nacionalismo, como forma de produzir uma solidariedade étnica. No caso destes autores, tratam da inserção dos poloneses nos Estados Unidos como um grupo minoritário, enfatizam o uso do nacionalismo como uma estratégia de inserção entre os nacionais.

Há outros autores que convergem a esse sentido expresso por Banton. Em especial, focalizam a historicidade da definição de “cidadão” e de “nacional” como parte do entendimento da posição e da gênese de um “grupo minoritário”. Estudos sobre processos migratórios têm enfatizado a necessidade de se perceberem as condições específicas da chegada de migrantes a um Estado nacional para entender a forma como foram incorporados e se relacionam com a sociedade que os recebe. Neste sentido, Sayad (1977) demonstra os nexos entre a imigração argelina para a França e a incorporação dos migrantes pelas políticas assistenciais públicas francesas. Indica que esses migrantes adquiriram um lugar de exterioridade tanto nos tratamentos oficiais dirigidos pelo poder público como parte de uma “pobreza

exótica”, como se fossem não só estrangeiros porque migrantes, mas estrangeiras também são as causas de sua migração, como se fossem exógenos ao território francês e às instituições de assistência oficiais⁹.

Nessa perspectiva, seu trabalho é demonstrar que o lugar consagrado à migração argelina na sociedade francesa, ainda na segunda e terceira geração de nascidos na França, tem raízes históricas. A migração argelina para a França foi produzida e proporcionada por uma relação entre Estado colonialista e sua possessão produzindo o desmantelamento da ordem camponesa na Argélia, o que produz levas de migrantes para a França e traça uma incorporação singular dos migrantes - como trabalhadores braçais - sem plenos direitos de pertencerem aos nacionais, ainda como uma *pobreza exótica*, (Sayad: 1991) mesmo para a segunda e terceira geração de nascidos na França e, teoricamente, nacionais. A migração é genericamente comandada pela procura de trabalho que não se encontra localmente e, neste caso, iniciara-se pela chegada de uma força de trabalho primeiro vista como complementar e, depois, como uma substituição de mão-de-obra local. Os fenômenos migratórios lançam questões adicionais à forma como populações, e várias gerações, são incorporadas como “nacionais”, demonstrando nesse caso os nexos históricos entre os processos que desencadeiam a emigração e a chegada dos imigrantes a outra sociedade.

Da mesma forma, Brubaker (1993) reconstitui historicamente as

9 A este respeito, ver Sayad & Bourdieu (1964) sobre as transformações ocasionadas pela presença de colonos franceses na Argélia e o processo de descamponeização e desmantelamento do trabalho agrícola familiar.

ações do poder público na França visando a incorporação de minorias, uma incorporação que era realizada de acordo com as redefinições do lugar que as possessões coloniais tinham em termos de expansão territorial para a França. Propõe percebermos como historicamente as ações do sistema francês, direcionadas para questões no “interior” da nação, são, em realidade, definidoras de uma questão sócio-política entre nações, entre possessões e metrópoles. A situação dos migrantes coloca em relevo esses processos de incorporação; questões sobre direitos e deveres frente a Estados nacionais são centrais tanto quanto a definição de quem são, de fato, tidos e vistos como nacionais. O reconhecimento dos migrantes como “estrangeiros” ou “nacionais” é um dos eixos fundamentais para a relação entre grupos minoritários e Estados nacionais. Como chama a atenção Brubaker, é interessante acompanhar os debates sobre a “assimilação” de estrangeiros e a incorporação de cidadãos virtuais, a fim de entender historicamente como determinadas “minorias” são produzidas, ou seja, como fronteiras são concebidas e negociadas perante o Estado definindo e redefinindo os “nacionais” e o lugar dos estrangeiros na produção do caráter nacional. Em outras palavras, tratar de grupos minoritários não se reduziria a aspectos que envolvem a absorção e a assimilação dos migrantes aos nacionais, mas envolveria ainda questões sobre discriminação de direito, não apenas de fato, e os atos de inclusão e exclusão de populações migrantes aos nacionais.

No Brasil, Seyferth (1991) demonstra que desde o final da Monarquia as discussões sobre a nação brasileira enfatizavam a

necessidade da imposição de alguma homogeneidade pelo caldeamento das raças, no sentido de branquear os nacionais, buscando desta forma, primeiramente aumentar a proporção de brancos em relação a não-brancos. Objetivo pensado como uma questão de tempo, os europeus são vistos pelo poder público como destinados a branquear os mestiços e negros, tendo a missão de torná-los brasileiros. A ênfase na miscigenação é um paradoxo, na medida em que a idéia de democracia racial revelava as atitudes racistas, já que era necessário embranquecer para abasileirar.

O Império nunca se preocupou muito com a concentração de imigrantes, pois os trata como um instrumento de civilização. Aos imigrantes era impedido o acesso a cargos públicos, o voto era censitário e não havia a possibilidade de acesso às terras, senão pela concessão da coroa. Portanto, a migração não implicava em cidadania, até porque isto não era uma questão disponível nem mesmo para os nacionais. O caldeamento das raças até 1880 não parecia preocupar muito os segmentos de elite defensores do sistema de colonização em terras despovoadas. Segundo Seyferth (1991), a miscigenação não era o objetivo, mas um benefício adicional. A tese do branqueamento entra em cena no final do século XIX, avalia assimiláveis de não-assimiláveis na tentativa de eliminação gradativa das raças consideradas como inferiores. A República, na primeira fase, busca controlar a presença imigrante e avaliar o seu grau de miscigenação aos nacionais, bem como impor um perfil desejado como colono agrícola. Portanto, estamos falando de um período em que noções sobre a formação da nação e dos

nacionais torna-se assunto de interesse de um Estado que se pretende moderno, mas de modo algum é possível falar em um ideal de “cidadania” nesse debate.

Os estudos de Seyferth demonstraram que a imigração foi tomada como expediente adequado e agenciado pelo poder público durante a República como forma de viabilizar esse branqueamento e a substituição da mão-de-obra. Em que pese essas questões que reestruturam processos produtivos, Seyferth demonstrará os efeitos não esperados nesse gerenciamento da vinda de migrantes. O isolamento em colônias agrícolas gerou um enquistamento que foi interpretado como uma falha dos colonos ou um traço de alguns grupos raciais. A reivindicação de uma singularidade étnica deve ser entendida dentro desses processos de inclusão e exclusão dos migrantes da sociedade nacional e, no período republicano, colocam em questão os direitos e deveres perante um Estado.

Há divergências entre as colônias agrícolas e o poder público quanto à sua autonomia e integração política ao poder central. O poder público identifica, nas colônias, comunidades não assimiladas como um “enquistamento racial”; de outro lado, as concepções de intelectuais da colônia alemã reforçam a singularidade da comunidade investindo nos mitos de germanidade e superioridade da raça. Seyferth (1994) afirma que em toda a República sempre se temeu a não-assimilação e o enquistamento étnico. O que na República Velha era uma questão racial e vocacional para o trabalho braçal torna-se, na segunda República, uma avaliação de como nacionalizar e eliminar discrepâncias e

enquistamentos étnicos, identificando-os como um perigo interno. Assim, neste período o discurso nacionalista, aparentemente novo, retoma a velha retórica do perigo alemão. Impõe a mudança curricular nas escolas estrangeiras e dispensa professores desnacionalizados. O exército impõe parâmetros de civismo que são basicamente apoiados em critérios de *jus sanguinis* em contraposição ao *jus solis*. Afirmam-se acusando os erros da República Velha, vista como demasiadamente liberal no tratamento com os migrantes.

O debate sobre o uso da etnicidade como um “tipo organizacional” pode sublinhar a gênese e a base da persistência de grupos minoritários perante o poder público ou frente a grupos dominantes (e aos “nacionais”). Além disso, permite o entendimento das ações concretas do poder público, e historicamente produzidas, no sentido de “assimilar ou expulsar” populações vistas como estrangeiras. Os trabalhos mencionados permitem-nos verificar as mediações envolvidas na relação entre poder público e migrantes e colocam-nos uma pauta inicial para investigar: Qual a situação de migração no local de origem e quais os vínculos históricos da população migrante com o local de destino? Quais as condições que desencadearam a migração? Foram ações planejadas em alguma medida no local de origem ou no local de destino? Dados dessa ordem obrigam o pesquisador a compreender os nexos entre a imigração e a emigração, bem como as ações de políticas públicas que envolvem os migrantes nas localidades de origem e nas sociedades que os recebem. Da mesma forma, lançam questões adicionais a respeito de duas ou três gerações de descendentes

de migrantes e o que o idioma étnico significa para suas relações atuais.

Recuperando as discussões sobre sociedades plurais, Barth (1984) retomará as questões sobre grupos minoritários e, em especial, a situação de populações tribais em Estados Nacionais. Quer saber basicamente quais as condições de perpetuação de tradições culturais e estilos de vida. Esta questão transcende a análise dos grupos tidos como originários de um estado nacional e pode abarcar situações de incorporação de migrantes. Nessa perspectiva, lança algumas questões sobre o “cruzamento” contínuo entre códigos coexistentes. Ao invés de apostar em uma coexistência de “grupos” que investem em sua distintividade e na adequação aos estereótipos e “pertencimentos” a um dado grupo (étnico/minoritário), propõe pensarmos que a coexistência deve contemplar uma capacidade de interpretar atos e símbolos de mais de um tipo de comunidade e a possibilidade de adquirir competências na compreensão dos cruzamentos. A proposta é de identificar os fluxos culturais e tradições através dos quais os membros de uma coletividade são familiarizados, descobrir a dimensão histórica e as consequências dessa dinâmica e, portanto, o que foi sublinhado, disponibilizado e induzido socialmente sobre como a cultura deve parecer-se frente às demais.

1.3. Etnicidade e Nacionalismos.

Etnicidade e nacionalismo podem ser aproximados como fenômenos de uma mesma qualidade. Ambos evocam uma ação social

vinculada a uma vontade coletiva, ou à vontade de uma auto-denominação de determinada *coletividade*. Etnicidade é tomada como uma das formas possíveis de identidade social, trazendo aspectos mais pontuais sobre lealdades políticas, algo que está inscrito na idéia de nacionalismo.

O nacionalismo palestino, por exemplo, fornece uma entrada necessária para a compreensão das definições de identidades coletivas e para a revisão dos nexos entre etnicidade e nacionalismos. A luta por um Estado nacional tem sido uma das forças mobilizadoras em termos internacionais para os palestinos. O nacionalismo palestino apresenta-nos aquilo que é subentendido na idéia de Estado-nação moderno: o reconhecimento de lideranças nacionais, definição territorial, direito a auto-determinação e, por conseguinte, de uma “coletividade” que forja seus contornos a partir de uma reivindicação pelo reconhecimento de outros Estados nacionais. Neste caso, auto-determinação e auto-denominação não são o mesmo fenômeno, mas estão quase sempre correlacionados, como se a existência de um viabilizasse a do outro.

Identities nacionais emergentes redimensionam questões sobre etnicidade e nacionalismo. No cenário dos debates sobre fenômenos étnicos parece que nem só de tradições (mesmo recriadas) constituem-se coletividades. O direito a auto-determinação do povo palestino fora reconhecido por organismos da Organização das Nações Unidas, no entanto, as definições territoriais não foram igualmente asseguradas. Assim, devem ser buscados outros parâmetros explicativos para a compreensão da constituição de lealdades ou do trânsito entre

etnicidade e nacionalismo, especialmente para um segmento em diáspora ou, em outras palavras, em uma situação que prima pela indefinição e que parece ter de inventar suas origens, tradições e, portanto, suas especificidades¹⁰.

Weber chama a atenção ao fato de que o étnico contém as mesmas características de uma comunidade religiosa ou nacional. Esta última, por exemplo, se reporta a outras nações, a "outros", cria modelos de modernidade, costumes, padronizações ideais que ressaltam sua diferença e põem uma nação em relação, em diálogo, com outras como parte de uma mesma "orquestra das nações". Nesse processo, tanto a etnicidade quanto o nacionalismo seriam expressões de uma identidade coletiva que opera contrastivamente, criando sentimentos de comunidade a partir da crença subjetiva de que esse sentimento sempre esteve lá; é primordial, não só para os sujeitos envolvidos mas para a existência da coletividade. Entretanto, para Weber, o étnico é também apresentado como um resíduo do projeto nacional, aquilo que ficou como diferença dentro de um ideal de Estado-nação. Da mesma forma, as preocupações de Barth sobre Estado-nação e etnias estão centradas na observação de grupos étnicos e na competição entre grupos. Segundo Tambiah (1989), a politização da etnicidade é um fenômeno bastante comum atualmente e que, diferente de outras épocas, pode resultar em conflitos étnicos e seccionismos, com os quais

10 Azria (1993) analisa o projeto utópico da "terra prometida" para o judaísmo e a terra nas utopias políticas no pensamento secular moderno judaico. Segundo a autora, esta passagem é uma ruptura com o ideal rabínico da terra prometida "desmaterializada" para projetos bastante diversos territorialistas. O Sionismo é uma das vertentes que se impôs por uma inovação radical que aliou o pensamento judaico tradicional e messiânico com o pensamento político moderno da emancipação e dos direitos à auto-determinação dos povos.

os estudiosos não estavam familiarizados. Para Tambiah, quando Barth escreve em 1969 sobre a manutenção de fronteiras étnicas, os conflitos étnicos não se configuravam como hoje, como o questionamento do monopólio da violência por parte do Estado e do próprio Estado-nação, e sim como uma “concorrência” entre “grupos” frente ao Estado. Barth teria se preocupado com fronteiras entre grupos e sua persistência no tempo e não com o seccionismo ou o questionamento da centralização de Estados nacionais.

Para Hall (1991), a emergência de novos nacionalismos pode ser colocada analiticamente no lugar do debate sobre etnicidades. Entende que os fenômenos étnicos emergentes podem ser tratados como homólogos à emergência dos já conhecidos nacionalismos. Os nacionalismos teriam revitalizado tradições a partir do Imperialismo e, posteriormente, nas descolonizações. Para ele, “Ser Inglês é apenas um outro grupo étnico criado em um momento histórico específico da Europa” (p.21). A colonização “do outro” fora produtora de um jogo de representações binárias e contrastes através dos quais nações foram constituídas, na medida em que, para falar do “outro”, segundo o autor, é necessário situar de onde estamos falando. A força de “naturalização” dos nacionalismos absorveu e excluiu as diferenças étnicas em um processo “nunca totalmente concluído”, recolocado em diversos momentos históricos.

Os fenômenos étnicos contemporâneos e “pluriethnicidades” são melhor entendidos se tomado por referência o esfacelamento, a erosão do “Estado-nação”, o qual totalizava e homogeneizava disparidades.

Ou seja, a questão central focal é o questionamento da centralização dos Estados nacionais. Segundo questiona Hall: “ Ethnicity is the necessary place or space from which people speak. It is a very important moment in the birth and development of all the local and marginal movements which have transformed the last twenty years, that moment of the rediscovery of their own ethnicities” (Hall:1991:36). Hall descarta, portanto, estarmos diante da emergência de algo inteiramente “novo” enquanto fenômeno sócio-cultural. Do ponto de vista comparativo e analítico, é um ceticismo interessante. A etnicidade permanece para o autor como “um lugar ou espaço necessário” do qual as pessoas falam, um momento de nascimento de movimentos e turbulências locais.

Todavia, Hall deixa em segundo plano a investigação de situações concretas de disputas quanto a lealdades primordiais, satisfazendo-se com a afirmação de que diversidade e conflitos seriam decorrentes e explicáveis pela ausência de uma força encompassadora, tal qual o Estado-nação. De certa forma, a ausência de um Estado Palestino corrobora a perspectiva de Hall. No entanto, os estudos sobre nacionalismo e Estados nacionais podem indicar algumas questões sobre processos de comunização que permitem iluminar as influências recíprocas entre fenômenos étnicos e nacionalismos para além de uma “similaridade” entre os fenômenos.

Os estudos sobre constituição de Estados nacionais europeus têm fornecido uma espécie de “modelo” para a análise da emergência de Estados e de nacionalismos. Primeiramente, no trabalho de Mauss (1968), o nacionalismo aparece como um forma associativa, um tipo de

experiência social superior aquela de sociedades polisegmentárias ou dotadas de um poder centralizado, na medida em que deteria uma "auto-consciência".

Como enfatiza Mauss, essa autoconsciência é vista como disposições herdadas e transmissíveis que forçam o indivíduo a uma atuação comum. À luz de sociedades primitivas, primeiras, os autores buscaram compreender a nação como uma forma de organização social entre outras, detendo portanto esse aspecto universal. O clã e a nação são considerados como fenômenos de mesmo tipo, como formas de associação que podem ser colocados em uma escala evolutiva, ou seja, das sociedades polisegmentárias, segmentárias agnáticas à nação.

A nação seria um tipo entre outros de organização política centralizada, um refinamento de uma solidariedade mecânica, dos sentimentos coletivos, cuja transição é presidida pelo desenvolvimento de um poder centralizado. Torna-se necessário, no entanto, o contexto de um sistema mundial a aderir. É impossível ser uma nação sem perceber-se entre nações. Entender um nacionalismo desta forma demanda dos indivíduos uma adesão que supõe uma homogeneidade étnica, sendo extremamente necessário, para sua constituição, a idéia de uma "tradição", tanto quanto a noção da sua contrapartida, o "estrangeiro".

Conforme Mauss, o ideal nacional se realiza historicamente somente entre nações e necessita de outras nações, vistas como da mesma qualidade, para legitimar-se. A realização de um contrato social demanda a crença na unidade entre "unidades". As idéias de Mauss

colocam-nos perante um fato irreversível: os nacionalismos aparecem como um sentimento comunitário entre outros e irreversíveis, na medida em que uma nação pressionaria a definição de outras. Uma observação que dota os nacionalismos como a força propulsora das definições dos Estados nacionais.

Nesse ideário, é a nação que irá criar as *raças* como sustentáculo da singularidade da unidade. Para Weber (1982), a nação seria um sentimento comunitário entre outros. Esta definição permite transitarmos livremente entre comunidades étnicas, religiosas e nacionais. Conforme, ainda, Weber, são os sentimentos subjetivos e a legitimidade conferida pelos agentes que definiriam o pertencimento a uma comunidade nacional. A base da nação (a “*kultur*”) necessitaria de um poder centralizador, um Estado capaz de garantir uma homogeneidade. A nação é vista como um tipo de comunidade em que não basta uma linguagem comum, é necessária uma cultura com a qual os sujeitos se identifiquem.

Um tipo de atualização da noção de legitimidade de Weber pode ser encontrado em Anderson (1991), quando trata da comunidade nacional como uma “Comunidade Imaginada” e tal atualização tornou-se referencial de livre trânsito nos estudos sobre o tema. A perspectiva de Weber, através da noção de *kultur*, confere uma “substancialidade” à nação, o que não ocorre com Anderson (1991)¹¹.

11 Na perspectiva de Anderson, os modelos de nações inventados na Europa Ocidental podem ser analisados no sentido de inspecionar quais as condições de possibilidade de alguns processos da “imaginação da comunidade”. Sua hipótese dirige-se a verificar como se formam os agentes interessados (ethnic brokers) em revoluções nacionais e os mecanismos utilizados para criar uma tradição, entre eles os periódicos e a imprensa.

Privilegiando as transformações sociais que levam à realidade do Estado Nacional moderno na Europa, Norbert Elias explora como a realidade dos Estados nacionais está incorporada aos agentes sociais, ou seja, o Estado está longe de ser uma entidade vista como “exterior” à sociedade. Neste caso, tanto Estado como a nação são analisados em sua gênese e especificidade. A perspectiva configuracional de Elias (1989) enfatiza a continuidade e o estudo da gênese de conceitos e fenômenos sociais. Identifica a gênese das noções de “costumes nacionais” e “caráter nacional” como o resultado de sucessivas redefinições do “bom viver” e da “boa conduta” nas sociedades de cortes.

De um lado, os autores colocam as noções de “comunidades nacionais” como um fenômeno universal, histórico e que se dissemina por contextos distintos. Por outro, a leitura pode ocasionar equívocos como o empreendimento de Guy Hermet (1996), a partir do qual todo e qualquer fenômeno que signifique a formação de coletividades e unidades políticas são tomados como um esboço de nacionalismo e pequenas nacionalidades. Adota a afirmação de Gellner de que o nacionalismo é um “(...)princípio político que diz que a unidade política e a unidade nacional devem ser congruentes”. Ao conceber essa unidade nacional através da noção de “Comunidades Imaginadas” (trazida de Anderson), Hermet (1996:47) defende o nacionalismo como um “desejo” de um “destino único de um corpo político”, identificável desde a antigüidade. No caso, um caminho insuficiente para as perguntas que busca responder: como os nacionalismos ocorrem e se

impõem como solução ou necessidade histórica.

Gellner propõe uma definição e tipologias que possam ser diretrizes da compreensão da emergência de nacionalismos. Em suas palavras, é um princípio político que traça o que “deve ser” a comunidade e aparece quando esse princípio é violado. Neste sentido, coincide com a evidência de várias tentativas de ações coletivas na localidade do Chuí e que tentavam abarcar o máximo de árabes possível e falar em nome de uma “comunidade”.

Segundo Gellner, fenômenos como estes devem ser compreendidos como derivados de circunstâncias, contingentes históricos e, portanto, são “invenções arbitrárias históricas”, e não uma necessidade universal. Assim, se fenômenos como o nacionalismo aparecem associados à emergência de Estados e Nações, isto não significa que um seja uma “condição necessária” para o outro; são fatos entrelaçados que podem “propiciar” um ao outro. Gellner (1983) recupera situações nas quais sentimentos imaginados remetem a um pertencimento a uma definição de grupos. O nacionalismo, em uma perspectiva conceitual, é um sistema de idéias, signos, associações e meios de comunicação e comportamento, em outras palavras, uma cultura. No entanto, sua singularidade é a de, através de uma nação, criar um “tipo humano” que a corresponda. Este serve como base de reconhecimento também de seus “não-membros”. As nações criariam seus homens correspondentes e singulares.

Segundo Anthony Smith (1993), os nexos entre etnicidade e nacionalismo aparecem em discursos nativos, como um mito de origem

nacional que pode priorizar uma determinada origem étnica. Um mito performativo, posto que os nativos reconheceriam uma ancestralidade comum e o nacionalismo seria a possibilidade de atualização desse mito; uma espécie de modernização necessária que os jogaria à modernidade. Para Smith, a referência a uma etnia implica a concepção de uma mitologia em sua forma instrumental, enfatizando a arbitrariedade desta narrativa.

Neste caso, compreende a existência de “constantes” nesses fenômenos que deveriam ser buscadas na pressão da economia internacional. Fato que pressupõe nações forçando este formato. Os princípios étnicos, assim como territoriais, estão constantemente referidos no jogo das nações modernas. Para ele, devem ser vistos como “estratégias” que foram historicamente encontradas e consagradas como verossímeis na formação de uma nação.

Como Gellner, Smith está atento a determinadas “ferramentas rituais” que não são a garantia da eficácia da instauração de um mito nacional, mas que devem ser colocadas na devida perspectiva: quando acontecem, são uma imposição geral de uma alta cultura sobre a sociedade; uma imaginação de “suas raízes” que quer perpetuar, defender, reafirmando a versão de um grupo sobre os demais. Neste caso, contraposto a Smith (1997), Gellner não chega a afirmar a etnicidade como um “nicho” ou um recurso dos Estados modernos para reforçar, manter ou inventar uma “comunidade”. Enfatiza o caráter difuso e essencialmente histórico que envolve sua emergência, relacionado a uma ameaça a sua formação. Para tanto, é necessário

avaliar os vínculos entre Estado, nação e nacionalismo.

A distância analítica entre os termos etnicidade e nacionalismo é enfatizada por Smith (1997). Embora os laços étnicos formem a base cultural de uma nação, desempenhando um papel importante na sua formação, é impossível filiar-se à “(...)crença nacionalista de que as nações existem desde tempos imemoriais, embora muitas vezes embrenhadas num sono prolongado” (1997:63).

Smith concebe os modelos de identificação nacional como uma entre outras identificações possíveis e detém-se no papel das diferentes bases étnicas na formação das nações modernas¹². Para tanto, constrói tipologias quanto a modalidades de ideologias e identidades nacionais, atento ao caráter legitimador que assumem as ideologias nacionalistas. Sua preocupação fundamental é a de entender qual o potencial de proliferação de conflitos étnicos embuídos nesses “modelos”, ao que chama de “instabilidade endêmica”. O nacionalismo, ao apregoar uma unidade moral, *“oferece à comunidade política uma legitimação limitada e carregada de conflitos, o que lança inevitavelmente as comunidades culturais umas contra as outras e, dado o grande número e variedade de diferenças culturais, só pode conduzir a humanidade a um caribdas político”* (Smith: 1997: 33). Nesta afirmação irá creditar a incapacidade de visões globais e humanistas imporem-se no cenário mundial. Na sua perspectiva, é impossível anular o nacionalismo pelo que constata ser uma influência poderosa e duradoura.

12 Para entender as condições históricas de sua formação, Smith elege como modelo a Europa Ocidental no final do século XVII e início do XVI onde os temas e símbolos nacionalistas primeiro surgiram. Considerará dois tipos de nacionalismo: os territoriais e os étnicos.

Smith (1997) procura causas e mecanismos gerais que tornam o “eticismo” um instrumento útil, passando da “ligeira consciência de coletividade” para a de uma identidade coletiva. Tenta, dessa maneira, ultrapassar o que entende ser os “extremos de uma polêmica” entre *primordialistas* e *instrumentalistas*: “(...) o seu interesse (...) pela manipulação ‘estratégica’ de sentimentos étnicos e pela maleabilidade cultural contínua. Em vez disso, devemos reconstituir, defende o autor, “a própria noção de identidade cultural coletiva, em termos históricos, subjetivos e simbólicos” (1997:41). Smith quer recuperar quais são os “marcadores culturais” dessas identidades (seus mecanismos). Para tanto, recorre a Tilly (1975), quando este refere-se ao papel central que os “conflitos armados” assumem na produção do Estado-nação.

As considerações de Tilly abrangem os mecanismos que forjam fronteiras entre Estados nacionais e a percepção de que os modelos instaurados no oeste Europeu são centrais para a compreensão do surgimento de Estados nacionais. A guerra é fundamental como princípio de legitimação de unidade política, assim como a participação camponesa foi favorável pela necessidade de uma coalizão com os donos de terras: “*Hence, a close historical connection among increases in stateness, expansion of armed forces, rises in taxation, and popular rebellion*” (Tilly:1975:35). Traça, assim, as circunstâncias históricas que favoreceram o desenvolvimento dos Estados nacionais, o que resumiria em três elementos: a existência de uma população com uma vida política coletiva, uma organização governamental e relações rotinizadas entre a população e esta organização governamental. Neste caso, a

investigação de Tilly está voltada para a historicidade dos Estados nacionais, a partir da qual os “mecanismos” identificados por Smith em Tilly não explicam diretamente a emergência de nacionalismos e sim de Estados nacionais e de seus aparelhos repressivos.

Para Smith, a relação entre nações modernas e qualquer núcleo étnico depende de outras intermediações, explicáveis historicamente através de alguns mecanismos consagrados que efetivaram essa passagem, que não deve, no entanto, ser tornada natural, ou seja, a etnia como um laço primordial, como pedra fundamental do nacionalismo, tal como aparece na retórica nacionalista.

Para a análise desses mecanismos que efetivamente proporcionam essa passagem, Smith irá separar analiticamente tipos de formações de comunidades e, a grosso modo, propõe um “modelo ocidental” e um “modelo étnico ou não-ocidental” da definição da nação. No primeiro, estaríamos diante de uma comunidade “político-legal” que delega aos seus membros uma ideologia e cultura cívica comum. No segundo modelo predominariam os laços com uma comunidade de nascimento e a importância atribuída à descendência, sendo a nação percebida como uma “superfamília imaginária”. O exercício do poder se faria de acordo com essa concepção, ou seja, evocando a vontade do “povo” que não é mobilizado para a ação política. Nesses modelos, procurará construir tipologias sobre “suas bases”, tomando exemplos históricos conhecidos. Os “rivais” desses modelos são percebidos nos movimentos separatistas ou multinacionalistas.

Assim, a etnia não é vista como um laço primordial, a não ser na

versão defendida por nacionalistas. É necessário que determinados mecanismos operem, no sentido de uma “auto-renovação étnica”: como uma reforma religiosa, um estímulo de apropriação cultural que selecione aspectos a fim de obter resultados políticos, um movimento de participação popular que garanta a disseminação e ampla circulação dos mitos da eleição étnica, este o último mecanismo citado por Smith¹³.

Da mesma forma, Anderson distancia as “comunidades imaginadas” como “Clássicas” e “Nações modernas” - as primeiras (comunidades religiosas) teriam desvanecido até o final da idade média. A reprodução de periódicos, livros marca temporalmente a popularidade e a disseminação de uma consciência nacional ao dispor de um repertório compartilhado e amplificado. A Europa letrada, muitas vezes bilíngüe, é encompassada pela reprodução mecânica de obras literárias, personagens e histórias comuns em versões baratas nas “línguas vulgares”. Para Anderson, é o capitalismo editorial que dá a “(...)fixidez à língua, que, a longo prazo, ajudou a construir aquela imagem de antigüidade, tão essencial à idéia subjetiva de nação” (Anderson: 1989:54).

Como Hobsbawm (1990,1995 e 1997), Anderson irá datar a emergência de novas nações como uma transformação nas formas de expressão do nacionalismo. Para Anderson, a novidade entre 1820 e

13 Podemos aproximar o investimento de B. Anderson, Tilly e Smith. Anderson preocupa-se com o que chama de artefatos culturais peculiares do nacionalismo, que se tornaram “modelares” e passíveis de transposição a outros contextos. Anderson propõe a ampliação do conceito como “comunidades imaginadas” e procura as “raízes” culturais do nacionalismo a despeito da singularidade histórica tão enfatizada por Gellner.

1920, é a possibilidade de “patentear” modelos de nações e Estados nacionais a fim de exportar e permitir seu plágio. O autor enfatiza como, por exemplo, o sistema educacional - a educação colonial - forma uma *intelligentsia* capaz de produzir uma comunidade imaginada. No caso do nacionalismo colonial, essa *intelligentsia* bilíngüe tem acesso a diferentes modelos de nacionalismo, tornando-se, segundo Anderson, um dos seus principais mecanismos de construção, quando tem acesso ao poder do Estado: as lideranças carismáticas ou nacionalistas.

Os estudos de Geertz sobre nações emergentes complementam essa perspectiva ao enfatizarem a habilidade dos líderes carismáticos em acionar as lealdades, tidas como primordiais nas disputas que visam estabelecer consensos. Os “laços primordiais”, assim acreditados, podem assumir direções muito distintas, possibilitando um investimento no *tribalismo* ou a idéia de uma *nação*. Geertz (1973) descreve como a emergência de lideranças carismáticas permite a constituição da “coletividade”, bem como de “sentimentos nacionais” vinculados às noções de *honra* e *dom*, o que a identifica como um “revival cultural” no Marrocos¹⁴.

A descrição de Geertz permite entender o investimento de lideranças nacionalistas na “validação” de sentimentos tidos como primordiais e o investimento na criação de “tradições”. Estariam aí incluídos valores e posições sociais revitalizados para constituir sentimentos nacionalistas, o que, segundo o autor, dependerá da

14 Para Geertz, um dos mecanismos sociais, que ajudaram a tornar essas lideranças carismáticas em nacionais, fora a intensa peregrinação empreendida como forma de forjar uma idéia de continuidade territorial e de um poder presente em todos os lugares.

capacidade destes em “modernizar” e dar novo sentido às lealdades tidas como primordiais. Consoante a perspectiva de Weber no Judaísmo Antigo, o contexto marroquino permite verificar a revitalização do Islamismo no Marrocos como eixo cultural do nacionalismo emergente, que seguiria a lógica do surgimento de uma “tradição judaica” - genericamente a lógica de uma *doutrina de salvação* -, a qual produz líderes carismáticos em momentos de intensas mudanças sociais.

Geertz (1973) propõe pensarmos nos desdobramentos históricos que *doutrinas de salvação* imprimem nas disputas pelo “monopólio da gestão dos bens de salvação” que configuram as disputas entre diferentes agentes e *teodicéias* na formação de lealdades. O nacionalismo, assim, poderia ser visto como uma doutrina de salvação, entre outras. A peregrinação de profetas, sacerdotes ou *state-makers* ocasionaria um impacto específico na formação de lideranças carismáticas, sendo esses os intermediários que fomentariam um mercado de teodicéias, visando configurar a “imagem do mundo”. Cabe salientar, porém, sobre o risco que uma concepção muito genérica desse “trânsito” entre o religioso e o político, assim como defende Smith, estabelecer “ligações entre identidades religiosas e de classe e o freqüente deslize de uma para outra” (Smith:1997: 19/grifo meu), pois implicaria subtrair as mediações e mecanismos sociais que propiciam tal trânsito.

Em “Nações e nacionalismo desde 1780”, Hobsbawm não considera o termo nação como imutável e sim pertencente a um período particular e historicamente recente. A identificação nacional aparece

combinada “ao restante do conjunto de identificações que constituem o ser social” (Hobsbawm: 1990:20). Referindo-se a Gellner, enfatiza “(...)o elemento do artefato da invenção e da engenharia social que entra na formação das nações” (p.19) que o nacionalismo transforma em realidade.

Hobsbawm demonstra como a equação Nação=Estado=Povo tinha como bases primeiramente definições territoriais e, posteriormente, se constituiria sob bases lingüísticas¹⁵. No século XIX, a idéia de “construção das nações” aplicava-se somente a algumas nações. Na realidade, a idéia de “impérios” parecia intercambiar com esta concepção, na medida em que estabelecia a “conquista” como um dos fatores importantes, uma espécie de darwinismo social, além da capacidade de fundar mitos sobre sua unidade nacional.

Hobsbawm decompõe o termo nacionalismo e nações a partir do exame de sua historicidade, ou seja, das estratégias adotadas e bem sucedidas de “construção de nações”, bem como da análise de seus “fantasmas”, a exemplo do grande medo da *balcanização*, no caso do esfacelamento do Império Otomano. A etnicidade, segundo sua perspectiva, seria um destes elementos diferenciadores de comunidades que apareceram na história concorrendo com a unidade nacional e suscitando um problema a ser excluído da nação, mais do que algo a ser incorporado. Nesse caso, ela (a etnicidade) não é irrelevante ao

15 Ver Bourdieu (1982) sobre os mecanismos de imposição de uma língua legítima ou “língua oficial” de um Estado:“(...)C’est dans le processus de constitution de l’État que se créent les conditions de la constitution d’un marché linguistique unifié et dominé par la langue officielle: obligatoire dans les occasions officielles et dans les espaces officielles (École, administrations publiques, institutions politiques, etc.), cette langue d’État devient la norme théorique à laquelle toutes les pratiques linguistiques sont objectivement mesurées” (1982: 27).

nacionalismo, mas mobilizadora de ações de exclusão (pelas migrações) ou de discriminação. Os exemplos históricos mostrariam o sentido negativo na definição dos “outros”, mais do que o próprio grupo. Modernamente, o caráter de conversão será enfatizado, especialmente quando se está defronte a culturas instruídas, os “povos do livro” como lembra Gellner (1983). Um nacionalismo sob bases lingüísticas *pode* continuar, mesmo que possa contemplar e assumir o bilingüismo (como no caso da Espanha).

Neste jogo de possibilidades, Hobsbawm analisa as estratégias “bem sucedidas” nas quais um Estado constitui-se como Estado nacional e o nacionalismo é seu propiciador. A continuidade com a perspectiva de Gellner é verificável, por adotar uma perspectiva histórica de como identidades nacionais e nações são consagradas. No entanto, perde o sentido de “jogo”, conferido por Gellner, no qual existem “incentivos positivos ou negativos”. Para ele, quando a nação está “em perigo”, o nacionalismo aparece primeiramente enquanto um princípio violado. O sentido de “jogo” de Gellner e a arbitrariedade do surgimento de nacionalismos amplia o conceito de “invenção” das nações proposto por Hobsbawm, que parece impor a busca de certas constantes, tornando-as “armaduras” dos desdobramentos históricos que explicam a emergência de movimentos nacionais.

Segundo os autores, essa passagem entre etnicidade e nacionalismo e de nacionalismo para a formação de Estado nacionais pode ajudar a instaurar modelos consagrados. Permitem, sobretudo, compreender alguns mecanismos consagrados que operaram nessas

transformações.

As referências aqui discutidas permitem encontrar algumas mediações entre conceitos de etnicidade e nacionalismo. Um dos eixos básicos dos autores é o de diferenciar os termos através da análise do surgimento de Estados nacionais na Europa Ocidental. O nacionalismo estaria vinculado a um momento histórico e a um centro irradiador. Na perspectiva de Gellner, no entanto, o nacionalismo é tomado como uma distorção, um efeito não esperado, produzido por Estados nacionais que aparece “quando algo está em risco”.

O investimento dos autores aqui tratados possibilita identificar determinadas constantes dos nacionalismos. Mesmo se datáveis, são fenômenos que permitem verificar mecanismos consagrados. Assim, Smith enfatiza um “discurso nativo” que investe em mitologias, seleciona “origens” em detrimento de outras. O nacionalismo fundar-se em princípios étnicos, territoriais ou lingüísticos, o que envolveria a capacidade de “autorenovação” de tradições operada por agentes interessados¹⁶.

Na perspectiva de Anderson, estes agentes podem ser difusamente identificados. A história da imprensa e a ampla circulação de publicações e de uma “literatura” local ou “nacional” teriam impulsionado no sentido de uma “Comunidade Imaginária”, como gênese de um sentimento nacional.

16 Na América Latina, essa “comunidade imaginada” terá seu principal impulso nas elites “criollas” e no temor a levantes de cunho étnico, tendo como paradigma a revolução haitiana de 1791. Neste sentido, os jovens Estados Nacionais na América Latina investiriam na formação de uma nacionalidade, tendo em vista o “perigo interno” que significava a diversidade étnica, longe do modelo do “protonacionalismo étnico” que podemos identificar em algumas regiões da Europa. A este respeito, ver Koonings et Alli (1996).

Fomentar lideranças políticas (*state-makers*), produzir uma *intelligentsia* é, para Smith e Hobsbawm, uma das novidades dos nacionalismos do século XX. Os líderes carismáticos ou mentores da especificidade das nações teriam sido um dos sustentáculos da emergência de nacionalismos no século XX.

Adotando as considerações de Tilly, pode-se trazer à tona outros fatores que impulsionam a configuração de coletividades. A guerra forneceria um sentido de unidade e especificidade às nações e à mitologia nacionalista. Porém, na perspectiva de Tilly, como na de Gellner, as guerras teriam ocorrido em momentos decisivos na história da constituição das Nações européias. Décadas de turbulências impulsionam a constituição de impérios favorecendo a dominância do modelo “Estado-nação” na Europa ocidental. Como Gellner, Tilly entende que o sentimento nacionalista surge em decorrência de uma tentativa de homogeneização destes “impérios” (territorial, lingüística ou racialmente) e não, ao contrário, de uma vontade coletiva que constitui os impérios, ou seja, quando já existem agentes em disputa.

Todas estas “ferramentas” aqui indicadas em Anderson, Smith, Tilly e Geertz, devem ser contextualizadas. É possível traçar paralelos entre os “novos nacionalismos” a partir da maneira como emergem? O que faz com que a evocação de uma origem comum (pelos nacionalismos), que nem sempre foram eficazes, possam assumir atualmente a força de esfacelar Estados nacionais? Há de fato nexos diretos entre o esfacelamento de Estados nacionais e a capacidade de movimentos protonacionalistas em criar novas realidades nacionais?

Para Hall, os novos nacionalismos podem ser identificados com esfacelamentos de Estados nacionais e com o questionamento da centralização do Estado do qual pleiteiam a emancipação. O conceito de Bateson, lembrado por Hannerz (1992), fornece as bases teóricas para a compreensão de novos nacionalismos. A sua perspectiva lembraria o conceito de *cismogênese*, ou seja, o esfacelamento e a criação de novas unidades concebida como um processo de esgotamento de formas centralizadoras em uma contínua partição. Hannerz identifica um processo de “diferenciação” crescente e contínua que estaria na própria definição dos Estados nacionais, uma vez que busca impor sua homogeneidade étnica (de uma etnia majoritária) e imprimir uma especificidade entre as nações.

Hobsbawm (1990) não nos deixa esquecer que esse processo de emergência de “pequenas nacionalidades” teria sido “barrado” pelos grandes Impérios do século XIX e que a política de deportação em massa no período “entre guerras” revelara a xenofobia das etnias majoritárias. Identifica que sentimentos “protonacionais” são bem mais numerosos que um patriotismo estatal ou nacional e que a dita “dominação ideológica universal” do nacionalismo deve ser relativizada e considerada como “menos importante”. Para ele, os movimentos separatistas que vemos no século XX podem ser entendidos como tributários de movimentos nacionalistas dirigidos contra impérios ou como movimentos contra a centralização do Estado. Entende que a principal condição para controlar conflitos étnicos é a existência de Estados “efetivamente dotados de poderes reais” (1990:55).

Para este trabalho, é útil discernir os “novos nacionalismos” de acordo com os processos históricos dos quais são tributários. Como coloca Hobsbawm:

“Pois é evidente que apenas o protonacionalismo não basta para formar nacionalidades e nações, para não falar em Estados. O número de movimentos nacionais, com ou sem Estados, é evidentemente muito menor que o número de grupos humanos capazes de formar tais movimentos através dos critérios correntes de existência potencial de nações, e certamente é muito menor que o número de comunidades com o senso de vinculação comum semelhante ao do protonacionalismo” (Hobsbawm: 1990:92).

Nos chamados “novos nacionalismos” essas ferramentas: líderes carismáticos, homogeneização lingüística, reivindicação de um território de origem ou mesmo evocação de um mito de origem “étnico” podem adquirir novos sentidos. Seria necessário acompanhar o que tem sido o fluxo dos conflitos e como emergem. Primeiramente, o problema aparece como se nacionalismos fossem o eixo necessário e desencadeador da constituição de novos Estados-nações, como se sempre tivessem operado no sentido de uma homogeneização como base necessária para a formação de um poder centralizado. Em segundo lugar, os nacionalismos aparecem vinculados a existência de unidades políticas centralizadas às quais se contrapõem, tomando como base sentimentos étnicos como elemento fundante de diferenças vividas como intransponíveis.

Os nacionalismos operam voltados à constituição de Estados, mas

também dirigidos a outros contextos, em que atuam como um sentimento peculiar e produtor de coletividades. Como demonstramos, alguns grupos minoritários tem se utilizado dessas referências extra-locais como propiciadora de um revival étnico. Os fenômenos étnicos e nacionalismos podem ser investigados quanto às suas influências recíprocas. Dessa discussão sobre Estados nacionais e nacionalismos, pode-se priorizar a investigação dos mecanismos sociais que atuam no sentido de produzir uma coletividade, procurando entender como uma origem singular, em suas várias possibilidades, inclusive vinculada aos nacionalismos, pode ser recriada e adquirir proeminência como identidade coletiva.

2. A Questão Palestina.

2.1. Um Breve Histórico.

Para entender os meandros da denominação de palestino é necessário retomar a história recente dos conflitos entre nações, redefinições territoriais e embates diplomáticos que colocaram a palestina no mapa geopolítico no nosso século. Além disso, a história da emigração deixa mais clara as atualizações da identidade palestina ainda no contexto de origem, antes e depois de 1948. As atualizações da denominação de palestinos é também um tema de estudos atual sobre os itinerários dos migrantes no oriente médio e sobre como são vistos por outros árabes e Estados nacionais árabes.

As considerações que irei arrolar a seguir visam a uma primeira explicação de por que a maioria dos informantes que portam passaporte jordaniano aderem a explicação de que são *palestinos*. Considerações que não são encontradas unicamente nas entrevistas de campo mas que são difundidas e compartilhadas por eles através de leituras que efetuaram, revistas que leram sobre o assunto, explicações que foram elaboradas em conversas coletivas. Para entender as suas versões, procuro dispor ao leitor algumas referências básicas com as quais tive que me familiarizar para dar menos fixidez à denominação. Uma fixidez que é, em grande parte, uma exigência nacionalista para identificar uma continuidade no tempo e no espaço de uma denominação que, entendo, tem sofrido redefinições.

Versões sobre a origem da questão palestina e das populações que evadiram daquele território a partir da criação do Estado de Israel, em 1948, têm sido produzidas e difundidas amplamente. Até 1952, a Assembléia Geral

da ONU a tratava como “a questão da palestina”; a partir de então, foi substituída pelo título “Relatório Anual do Comissariado Geral do Serviço de Socorro e de Trabalhos das Nações Unidas” (UNRWA – United Nations Relief and Works Agency). No Conselho de segurança, a Questão da Palestina será renomeada em 1967 de “Situação no Oriente Médio”. A forma de tratamento da questão revela os condicionantes históricos, um determinado momento político dos conflitos no Oriente Médio, bem como a centralidade do território palestino nessas disputas.

Hourani é fonte privilegiada para a compreensão de uma história recente do oriente médio, pois incorpora proposições de Edward Said, um dos poucos autores consultados que deixa de acionar uma polarização entre Ocidente e Oriente como eixo explicativo sobre os vínculos entre o poder colonialista e suas colônias, não subsumindo a história dos povos árabes unicamente à intervenção europeia e ao que chama de uma visão orientalista¹. Analisa as “sociedades muçulmanas árabes” que predominaram até o século XV, sua dominação na península ibérica e formas de organização do poder. No que tange a uma história contemporânea, as propostas de Hourani e Said visam demonstrar as relações entre as sociedades a partir de relações dadas historicamente. Salieta a especificidade da história palestina no contexto colonialista, estabelecendo contrastes entre as administrações francesas (no Marrocos, Argélia e Tunísia) e as possessões britânicas (no Egito, Sudão) ou mesmo da Itália (Líbia, parte do mediterrâneo, Etiópia e Somália) com a Espanha (Norte do Marrocos até 1912). Pretendem demonstrar vínculos

1 Como coloca Said (1990): “O orientalismo pode, desse modo, ser visto como um modo de escrita, visão e estudo regularizado (ou orientalizado), dominado por imperativos, perspectivas e preconceitos ideológicos, ostensivamente adequados ao Oriente. O Oriente é ensinado, pesquisado, administrado e pronunciado em certos modos discretos” (Said:1990:209).

diferentes nas relações entre metrópole e colônias, o que certamente permite, antes de tudo, iluminar algumas relações e contextos e não comparar, de modo a valorizar atuações e resultados mais ou menos perniciosos.

Todavia, é um exercício útil para entender a “questão palestina”. Para tanto, deve-se retroceder à chamada “Era Otomana”, entre os séculos XVI a XVIII. Em 1878, o Império Otomano havia dominado dos Balcãs até Argel, praticamente todo o chamado “Crescente Fértil”, sendo esses territórios anexados entre os anos de 1912 e 1913 pela Sérvia, Bulgária, Romênia, Albânia e Grécia, através de uma ajuda decisiva da Rússia e da Grã-Bretanha. No início do século XX, o Império Otomano englobava de Istambul, a “terra entre rios” (Eufrates e Tigre), até, geograficamente, as cidades de Damasco, Beirute, Jerusalém, Medina, de Jeddá até Meca, estas últimas às margens do Mar Vermelho. São exceções desta dominação regiões que abrangem a Arábia Saudita e possessões britânicas do Áden, Omã, Qatar, Bahrain e Kuwait (no golfo pérsico). O domínio Otomano tinha uma descontinuidade territorial em suas ocupações e governava mantendo o controle econômico sobre as províncias através de alianças com famílias que exerciam o poder local, nomeando entre elas governadores, embora os altos funcionários e o exército fossem mantidos pelos Otomanos².

De 1919-20, os tratados fundados na autodeterminação dos povos propiciou a emergência de diferentes nacionalidades, reorganizando o mapa da Europa. Esse processo vinha ocorrendo de 1850 a 1914, pressionando o

² Para Hourani, “Em vez de falar em declínio, talvez fosse mais correto dizer que o que ocorrera fora um ajuste, a circunstâncias em transformação, dos métodos administrativos otomanos e do equilíbrio interno do Império. No fim do século XVIII, a dinastia otomana já completava quinhentos anos e governava a maioria dos países árabes havia trezentos; era simplesmente de esperar que suas formas de governo e a extensão de seu controle mudassem de um lugar e época para outro” (Hourani: 1994:256).

Império Otomano a tornar-se um Estado moderno em fins do século XIX. Essa pressão se traduziria em termos econômicos: manter e administrar um grande exército e uma infra-estrutura significava abrir-se economicamente ao capital estrangeiro. Processos como estes ocorreram também na Tunísia e Egito.

Na “região” sob intervenção de potências européias, Egito e Israel emergem neste século como potências através das quais se traduzem os conflitos entre árabes e judeus quanto a definições de fronteiras e nacionalismos. O Egito aproveitara a abertura a empresas estrangeiras para colocar-se no “mundo civilizado” estrategicamente, diferenciando-se de parte da África³. A abertura do Canal de Suez, em 1869, e o investimento em instituições da sociedade moderna foram movimentos decisivos nessa operação. Ao mesmo tempo que projetavam o Egito a uma independência do Império Britânico, e a afirmação deste enquanto um reino, atrelavam-no financeiramente ao controle anglo-francês. No Egito, essa barganha fez com que, em 1881, houvesse uma tentativa de criação de uma câmara de deputados que afirmasse sua independência de ação, ato este que levou a intervenção bélica da Inglaterra.

As províncias árabes são um dos palcos para a sustentação do domínio das potências européias e lugar de conflito a respeito da emergência de nações. As pressões européias sobre o Império Otomano assumem uma linguagem específica, a da modernização, no sentido da transformação deste

³ Edward Said destaca o importante papel do Egito na produção de uma imagem do Oriente para o Ocidente: “Os grandes institutos de estudos em Paris (apoiados por Napoleão) exerceram enorme influência no surgimento da arqueologia, lingüística, historiografia, orientalismo e biologia experimental (muitos deles participando ativamente da “Descrição do Egito”). “(...)a expedição militar de Napoleão ao Egito foi motivada pela vontade de tomar o Egito, ameaçar os ingleses e demonstrar o poderio francês; mas Napoleão e seus especialistas acadêmicos estavam lá também para mostrar o Egito à Europa, no sentido de exibir sua riqueza de associações, sua importância cultural e uma aura própria para um público europeu” (Said:1995:141 e 163).

em Estados modernos, algo que se concretizará posteriormente com a Turquia.

De 1914 a 1939, o controle militar da Grã-Bretanha e França cresceu consideravelmente no Oriente Médio e, embora o Império Otomano tenha ameaçado o domínio britânico no Egito, a defesa nas fronteiras nordeste com a Rússia fez com que esse fosse obrigado a negociar a paz. Assim, as províncias Otomanas foram reduzidas à Anatólia:

“...um movimento de rejeição da população turca da Anatólia, chefiado por oficiais do exército e fortalecido pelo estímulo dos Aliados a que os gregos ocupassem parte da Anatólia Ocidental, resultou na criação de uma república turca e na abolição do Sultanato. Essas mudanças foram aceitas pelos Aliados no tratado de Lausanne (1923), que pode ser visto como o instrumento que encerrou formalmente o Império Otomano” (Hourani: 1994:319).

As províncias Otomanas foram divididas em zonas de influência francesa e inglesa, embora já houvesse levantes nacionalistas árabes desde 1916. Nas províncias da Arábia Ocidental, Husayn, o Xarife de Meca da família Hachemita, recrutara beduínos e desertores do I. Otomano; este movimento fora encorajado pelos próprios britânicos através da promessa de independência árabe frente ao Império Otomano.

Uma das situações mais complicadas é a da palestina. No período entre 1918 a 1939, a expansão e o controle sobre o comércio da região por parte dos países mandatários já era uma realidade. Em contrapartida, efetuara-se uma modernização considerável na estrutura administrativa e na infraestrutura: “Irrigação, estradas de ferro, estradas de rodagem, geração de eletricidade...” (Hourani:1994:324), embora muito pouco tenha sido mudado

na estrutura fundiária, pois continuara a entrada de europeus e crescera a apropriação de terras por imigrantes naqueles anos.

O Magreb (norte da África) tornara-se predominantemente um lar para cidadãos franceses (colons), enquanto que nos “protetorados” britânicos despontavam sobretudo empresas que monopolizavam a exploração, refino e exportação de petróleo e controlavam os principais oleodutos que se estendiam por Trípoli (Líbano) e pelo porto de Haifa (Palestina) - produtos que eram comercializados com a França. Essas empresas eram sobretudo francesas, norte-americanas, inglesas e holandesas.

Em paralelo à expansão comercial das potências europeias, continuam as negociações de independência levantes armados nas províncias e intervenções militares por parte da Inglaterra. Em 1919, o governo britânico recusa ao governo egípcio que apresente sua defesa de independência na conferência de paz em 1922 (na Liga das Nações), tendo de negociar a promulgação de uma constituição egípcia.

No Sudão, um movimento de oposição no exército foi destruído. Na Argélia, algumas mudanças foram feitas na tributação, igualando colonos estrangeiros e muçulmanos, ao passo que o Marrocos tornou-se exclusivamente francês. Na Síria, uma tentativa de independência foi suprimida pelos franceses com muita dificuldade, uma vez que despontava a possibilidade de criação de um Estado independente através da liderança de Faysal (filho de Husayn, o xarife de Meca). Assim, os franceses estabeleceram duas entidades políticas: a Síria e o Líbano.

Ao sul do mandato francês, na Palestina, a Grã-Bretanha governava

diretamente⁴. Nas demais áreas, Transjordânia e Iraque, dois filhos de Husayn, que tinham sido expulsos da Síria pelos Franceses, buscavam o poder: Abdullah e Faysal. O Iêmen tornara-se um Estado “independente” sob o Imã dos Zayditas, e a península arábica ficou livre do domínio europeu e tornava-se uma nação independente tida como “berço da cultura árabe”. O único Estado que realmente emerge “independente” é a Turquia, construída a partir da estrutura administrativa do exército otomano.

Ao término da primeira guerra, o tratado de Versalhes efetua a partilha das províncias otomanas formalmente concedida pela Liga das Nações em 1922. Os termos da partilha definem que não haveria anexações de territórios e, sim, “mandatos”, pois pressupunha o direito de “autodeterminação dos povos”. A Grã-Bretanha fica responsável pelo Iraque e Palestina, a França pela Síria e o Líbano.

O império britânico sustentava a crença de que a administração britânica era imprescindível para a manutenção de um governo “imparcial” frente à diversidade autóctone de culturas, sociedades e religiões⁵. Até a década de 40, o chamado “mundo árabe” era importante fornecedor de matérias-primas para a Europa. Já em 1914 o petróleo estava sendo extraído do Irã e em pequena escala do Egito; em 1939 era extraído em grandes quantidades do Iraque e exportado para países europeus através de um oleoduto de dois braços: em Trípoli, no Líbano, e em Haifa, na Palestina. As

4 “O remapeamento do Oriente Médio se deu ao longo de linhas imperialistas - divisão entre Grã-Bretanha e França - com exceção da Palestina, onde o governo britânico, ansioso por apoio internacional judeu durante a guerra, tinha, de maneira incauta e ambígua, prometido estabelecer ‘um lar nacional’ para os judeus. Essa seria outra relíquia problemática e não esquecida da Primeira Guerra Mundial” (Hobsbawm: 1995:39).

5 Uma análise sobre a representação de autoridade dos Britânicos na Índia é feita por Cohn (1997), ressaltando os aspectos simbólicos da organização do poder britânico que investe-se em rituais que formalizavam, aos olhos dos nativos, a sociedade vitoriana.

operações e controle ainda eram, em sua maioria, britânicas. O mapa da força financeira na região irá mudar somente após a segunda guerra mundial. Com isto, a linha política britânica será de apoio à independência árabe, a fim de preservar interesses estratégicos na região.

A importância desses mandatos não se esgotava nas riquezas imediatas que poderiam proporcionar às potências européias envolvidas, mas, além de um poder sobre rotas marítimas para a Índia e Extremo Oriente através do Canal de Suez, as colônias ocupavam um lugar considerável dentro do sistema imperial francês ou de demonstração do poderio inglês⁶. A França, por exemplo, propagava um *modus vivendi* francês no ensino formal, sendo que o árabe tinha sido banido como língua formal de ensino e administração.

O território "palestino" foi um dos últimos locais de descolonização na região sob o mandato britânico no Oriente Médio. Diferente da Argélia ou Marrocos, não houve uma sucessão através da identificação de uma elite local que pudesse configurar um Estado-nação moderno e que "substituisse" a presença colonialista. Mais do que uma revolução ou uma tendência a "buscar seu próprio estilo" de nação⁷, a partilha dos territórios na palestina remete ao esfacelamento e partilha do Império Otomano.

A palestina foi ponto importante de controvérsia entre ingleses e

6 Como afirma Said: "Mas, para o imperialismo e o colonialismo, não é só isso. Havia um comprometimento por causa do lucro, e que ia além dele; um comprometimento na circulação e recirculação constantes, o qual, por um lado, permitia que pessoas decentes aceitassem a idéia de que territórios distantes e respectivos povos deviam ser subjulgados e, por outro, revigorava as energias metropolitanas, de maneira que essas pessoas decentes pudessem pensar no imperium como um dever planejado, quase metafísico de governar povos subordinados, inferiores ou menos avançados". "Pois o empreendimento imperial depende da idéia de possuir um império" (Said: 1995: 421).

7 Geertz (1973) analisa como sentimentos primordiais estariam ligados e embutidos nas revoluções integrativas que construíram 66 novos países entre as décadas de 45 a 68. Na sua perspectiva, seria uma tendência em encontrar um estilo próprio entre novos Estados e que implicou em uma capacidade de modernização de laços étnicos, religiosos, "ou seja lá o que for eleito como central".

americanos. Em 1947, os impasses nas negociações levaram a Inglaterra a entregar o assunto às Nações Unidas. No ano seguinte, a Inglaterra decidiu retirar-se da Palestina, esperando que, como na Índia, as partes conflitantes entrassem em acordo. No entanto, os conflitos locais produziram uma guerra entre o novo exército israelense e as forças dos Estados árabes:

“A 14 de maio, a comunidade judia declarou sua independência como Estado de Israel, que foi imediatamente reconhecido pelos Estados Unidos e Rússia; e forças egípcias, jordanianas, iraquianas, sírias e libanesas avançaram sobre as partes predominantemente árabes do país. Numa situação em que não havia fronteiras fixas nem nítidas divisões de população, a luta se deu entre o novo exército israelense e os dos Estados árabes, e, em quatro campanhas interrompidas por cessar-fogo, Israel conseguiu ocupar a maior parte do país. Por prudência, inicialmente, e depois por pânico e por causa da política deliberada do exército israelense, quase dois terços da população árabe deixou suas casas e tornou-se refugiada” (Hourani:1994:364).

Esse período é conhecido pelos massacres à população civil, pelo terror espalhado nas cidades e pela destruição de cidades palestinas⁸. Aos planos de partilha e negociações sucediam-se ações de exércitos sionistas, tais como o Haganah e o Irgun⁹, como o massacre de Deir Yassin, em 1947, em que 245 moradores foram exterminados.

A criação de fronteiras se deu no início de 1949, quando uma série de armistícios entre Israel e seus vizinhos árabes foi supervisionada pelas Nações Unidas. As fronteiras definiam que cerca de 75% da Palestina seria incluída

8 Ver Anexo fig 06

9 O Haganah era um núcleo militar que posteriormente daria origem ao exército de Israel. O Irgun era uma organização fundada por estudantes da Universidade hebraica de Jerusalém em 1938. Em 1946, um de seus líderes era o judeu-polonês Menahem Begin, que mais tarde seria o primeiro-ministro de Israel. O Irgun ficou conhecido a partir do atentado ao Hotel King David, que matou 91 pessoas em 1946.

dentro das fronteiras de Israel, parte da fronteira ao sul, em Gaza, estaria sob administração egípcia; e o resto foi anexado pelo Reino Hachemita da Jordânia. Jerusalém foi dividida entre Israel e a Jordânia.

A partilha pós-guerra foi considerada uma grande derrota árabe, lembrança que seria revitalizada na década de 50 nos movimentos populares que apoiariam a exigência de Nasser da retirada de tropas britânicas do Canal de Suez e o conduziriam ao poder no Egito. O apelo que Nasser consegue no mundo árabe marca a década de 50 através de uma proposta de não alinhamento e independência em relação às potências estrangeiras.

Cairo e Beirute tornaram-se centros irradiadores de um estilo de vida moderno e de uma tendência a arabização das escolas, enfatizando o bilingüísmo. O auge do arabismo se dá sob a grande influência do Egito e sob a liderança de Nasser, quando o apelo ao Islã era menos enfatizado do que o nacionalismo e a unidade dos países árabes, através da ideologia nasserista da “liderança natural” do Egito em relação aos demais países árabes. Todavia, a unidade árabe através do Islã coexistia com o forte tom socialista que apoiava Nasser no poder.

Parte desse apoio era oriundo de outros países árabes, em especial dos movimentos nacionalistas árabes, e bastante popular entre refugiados palestinos, a despeito das perdas constantes, com relação a direitos de cidadania que sofriam, ao viverem em outros países como Jordânia ou mesmo Egito. Com a prática do banimento da língua árabe do sistema escolar, nada mais lógico que, com a independência da Argélia, em 1962, a língua árabe tenha se tornado tão importante como símbolo de autodeterminação e nacionalismo.

A idéia de uma grande nação árabe fazia sentido até 1967. Em 1961,

conflitos entre Síria e Egito dissolveram a unidade entre os dois países e, em 1964, a criação da Organização para libertação da palestina (OLP), como uma entidade separada na Liga Árabe, visava manter a questão palestina e o bloco árabe sob a influência egípcia. Na década de 50, no entanto, uma outra geração de palestinos surgia no exílio: uma, claramente pró-nasserista e que se filiava à idéia de uma revolução nos países árabes; a outra a *Al Fatah*¹⁰, que queria manter-se independente dos regimes árabes. A partir de 1965 esses grupos começam a empreender ações diretas contra Israel. O ano de 1967 foi um divisor de águas não só pela conquista de Jerusalém por Israel, colocando lugares santos cristãos e muçulmanos sob a tutela de Israel, mas também porque ficou clara a supremacia militar israelense para todo o mundo, ao derrotar o Egito de Nasser e incorporar Golan em seus territórios.

2.2. Identidades e Passaportes.

A emergência dos palestinos no cenário internacional refere-se inicialmente a um território que é gradativamente incorporado como pertencente ao Estado de Israel, seja pela guerra, seja pela via diplomática – tendo como avalista os países mandatários europeus. A identidade palestina é objeto de projetos nacionalistas árabes, um dos motivos centrais para a unidade árabe através do apoio aos palestinos. O projeto de unidade árabe é incorporado por diversos Estados árabes e assumido por Nasser, que se coloca como o grande avalista e mediador dos interesses palestinos.

Somente com a *Al Fatah*, formada no início da década de 60, uma nova

10 *Al Fatah* é um grupo político-militar criado entre os anos de 1956-59. A palavra significa vitória ou conquista, de trás para frente, *Hataf* significa morte. *Fatah* é a abreviação de *Harakat al Tahrir al Watani al Falestin* – Movimento para a Libertação Nacional da Palestina.

geração reivindica uma existência nacional separada e independente, a se contrapor de forma organizada às ações do Estado de Israel. Essa geração constituída no exílio unifica-se perante a derrota de Nasser para Israel. Em fins da década de 60, os grupos palestinos enfrentam não só Israel mas também seus antigos aliados, Jordânia e Líbano. Após um período de conflitos na década de 70 e 80, o problema da palestina adquire uma nova fase. Em 1974, Yasser Arafat é recebido na ONU como legítimo representante do Estado Palestino¹¹. Em dezembro de 1987, a Intifada, a revolta das pedras, estabeleceu-se nos territórios ocupados por Israel de forma espontânea, ocasionando a proclamação da independência do estado Palestino em 1988. A OLP foi reconhecida como legítima representante do povo palestino e, para sentar à mesa de negociações, teve que reconhecer a existência de Israel.

Os palestinos e seus territórios estão no centro de interesses dos estados árabes, pivô de lutas pela hegemonia política e de estratégias para angariar a liderança sobre o mundo árabe. Durante este período, a população palestina é englobada por outras nações árabes onde são, ao mesmo tempo, acolhidos como refugiados e considerados estrangeiros.

Os residentes nesses territórios fazem parte da primeira definição de palestinos ligada a um território expropriado. Estes passam pelas negociações de direitos civis que envolvem a aquisição e a perda de cidadanias, passaportes e territórios para outros Estados: Israel e os Estados Árabes. Uma das instâncias centrais de definição de sua identidade é a do reconhecimento de sua presença e possibilidade de trabalho em outras nações árabes. Isto não

11 A década de 70 é conhecida pelas ações armadas, como o Setembro Negro em 1970 e ações empreendidas nas Olimpíadas de Munique. O reconhecimento de Arafat e dos palestinos pela ONU inicia um processo diplomático que culminará com o acordo de Camp David em 1979. No entanto, as perseguições às lideranças da OLP seguirão, como os massacres de Sabra e Chatila, em 1982, quando lideranças da OLP são cercadas pelo exército de Israel no Líbano.

significa que a identidade palestina restrinja-se à via institucional, como uma “invenção” recente relativa à existência ou não de um Estado nacional. Todavia, é através das anexações de territórios, de redefinições de fronteiras e de porte de passaporte (uma das definições usuais de “cidadania”), que se torna mais clara a experiência da diáspora e quão central e constitutivo de sua identidade fora o reconhecimento internacional do Estado de Israel¹².

Desde a criação do Estado de Israel a identidade palestina contrastava com as demais situações de descolonização, na medida em que, se há um Estado nação que dá sentido à identidade palestina, este é o Estado de Israel. Esta é uma situação historicamente criada através da guerra instaurando uma disputa sobre o “território histórico”.

Depois da guerra de 1948-49, o primeiro parlamento do Estado de Israel (Knesset) define duas leis que irão atuar de modo complementar, redefinindo a ocupação territorial da palestina. A primeira lei, formulada em março de 1950, visava negar, às massas palestinas que haviam evadido na guerra, a permanência em Israel. A “Absentees Property Law” era o mecanismo para a apropriação de vastas áreas rurais e urbanas dentro de um novo Estado. Também em julho de 1950 é promulgada a “Lei de Retorno”, que garantia a todo e qualquer Judeu do mundo o direito de imigrar e povoar de forma desimpedida, tornando-se automaticamente um cidadão de Israel. As duas leis agiram de forma combinada no sentido de classificar os refugiados palestinos como ausentes, como não-pessoas, sem direitos às suas propriedades, à residência e à cidadania em Israel.

12 A este respeito, Rashid Khalidi (1997) escreve que a identidade palestina pode ser datada neste período de esfacelamento do Império Otomano, mas não deixa de remeter a polaridade Israel/Palestina, assumindo que a evolução do sentimento de identidade suscitou controvérsias no mundo árabe e na consciência popular árabe nas décadas seguintes.

A lei dos “ausentes” incidiu sobre a população que não era combatente e dirigia-se a cidadãos do Líbano, Egito, Arábia Saudita, Transjordânia, Iraque e Yêmen, e aos residentes na palestina que estavam fora de suas residências antes de setembro de 1948. Medidas como esta não foram aplicadas a famílias judias que tinham trocado temporariamente seu lugar de residência na palestina por um lugar fora, na Europa, motivada por sentimentos similares, a fim de proteger seus familiares em um período de guerra. Sua cidadania estava assegurada pela lei de retorno. Instrumento legal no novo Estado, a lei dos ausentes regulamentou a anulação dos direitos de massas palestinas-árabes, não-judias, que se tornaram refugiados na guerra de 1948.

A lei de retorno, por sua vez, contemplava aqueles que residiam em Israel por três anos, sendo que, com cinco anos de residência, abria-se a possibilidade de naturalização, quando é adquirido o direito de residência permanente. A lei de retorno regulamentava aqueles que eram residentes ou que pretendiam sê-lo em Israel e incluía a naturalização daqueles que tinham algum conhecimento do idioma hebreu. Desta forma, a lei prevê anular sua cidadania anterior, automaticamente estes deixariam de ser estrangeiros, tornando-se cidadãos israelenses.

Como mostra Davis (1996), os árabes residentes em territórios sob o controle de Israel e sob suas regras desde a partição em 1947 se tornaram cidadãos do Estado Judeu, somando, hoje, aproximadamente 2,6 milhões de pessoas, enquanto que cerca de 200.000 pessoas foram classificadas como ausentes de suas propriedades.

Em 1967, a anexação do Sinai, Gaza, Golan e do leste de Jerusalém expandiu a legislação Israelense a estes territórios, voltando a utilizar um governo de administração militar nestes territórios.

“Until 1966, the palestinian citizen of Israel were subject to a separate Military Government and their everyday life regulated by Defence (Emergency) Regulations, 1945. As a rule, the Government refrained from applying the body of Defence (Emergency) Regulations, 1945 against the Jewish citizens of the state (few notable exceptions notwithstanding). (Davis:1996:05)

Com a anexação, os residentes nestes territórios se tornaram residentes permanentes de Israel, ou seja, não eram cidadãos. A diferença entre residentes e cidadãos é uma constante para os palestinos em Israel. Desde a lei de 1952, os palestinos têm o direito de residir em Israel, mas a eles são negados direitos de usufruir igualmente de direitos e recursos oferecidos pelo Estado. A partir de 1980, a “emenda número 4” possibilitava que palestinos residentes em Israel adquirissem a cidadania. Ocorre um movimento em direção à obtenção da cidadania israelense para residentes palestinos, quase anulando a discriminação existente com relação aos árabes residentes. Todavia, a naturalização de árabes palestinos em Israel foi encarada pelos movimentos nacionalistas árabes como um ato de traição à causa palestina, na medida em que reconheciam o Estado de Israel em territórios anexados que, mesmo as Nações Unidas, tinham condenado a ocupação.

Até recentemente, a aplicação da cidadania israelense para residentes palestinos era vista como um ato de traição à causa nacional palestina, pois impediria a luta do povo palestino contra a ocupação, retomada e seu reconhecimento internacional de direitos, incluindo seu direito a um Estado

independente para Palestina, tendo como capital Jerusalém. A naturalização somada ao indicador do aumento da presença do contingente israelense em Jerusalém, favorecia o argumento de uma internacionalização da cidade defendido por Israel. Para as organizações palestinas, porém, a naturalização em Israel era um custo a mais para os palestinos pois restringia seu trânsito e possibilidade de trabalho nos demais Estados árabes, lugar para onde evadiam.

A criação do Estado de Israel impunha uma redefinição de lugares para permanecer e viver, impunha a necessidade de definir perspectivas quanto à residência, se em campos de refugiados ou em áreas agora sob o domínio de Israel, assumindo a condição de residente.

A condição de “refugiado palestino”, assim definida pela UNRWA (Nações Unidas), 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 refugiada nos países em que as Nações Unidas prestavam assistência. O registro não fornecia nenhum direito e sim proteção e assistência.

A permanência nos territórios da Transjordânia deu aos palestinos a condição de jordanianos e criou situações bastante complexas em outros países árabes, já que neles a dupla cidadania não é permitida e as suas resoluções previam fornecer documentos de viagem para refugiados palestinos, o que não significava direitos de residência.

Na Jordânia, o engajamento à causa palestina é uma das muitas bases da identidade nacional. A monarquia lembra constantemente a defesa dos direitos árabes em Jerusalém e dos lugares santos islâmicos ocupados na cidade. O arabismo, para a monarquia Hachemita, é crucial para o reino como

forma de integração interna e como forma de colocar-se no cenário das relações exteriores com outros países árabes. Desde a unificação da margem leste e oeste do rio Jordão, o discurso oficial e de mídias oficiais ressalta a unidade entre palestinos e jordanianos como os “dois braços de uma mesma família”.

A presença da Jordânia como parte desta controversa identidade palestina deve-se ao fato de o Estado de Israel, e a própria Jordânia, reconhecerem naquele Estado árabe o território prometido na partilha da palestina, corresponderia, portanto, ao reconhecimento do Reino da Jordânia.

Os palestinos, provenientes da Transjordânia antes de 1948, foram considerados mais confiáveis pela Jordânia e incorporados ao aparelho de Estado, civil e militar. Assim, ser jordaniano passou a ser também um funcionário do exército e de serviços de segurança. Os palestinos que chegaram depois de 1948 têm outras feições, outro tratamento, de acordo com o percurso de sua evasão e a relação que estabelecem com a Jordânia.

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 a cidade de origem e de sua perda injusta com a cumplicidade da comunidade internacional.

As experiências foram mostrando-se diversas entre aqueles que tiveram a passagem por campos de refugiados e os deixaram entre 1948-1967. Estes adotam o passaporte jordaniano como estratégia de saída, embora tenham alguma rejeição à incorporação à Jordânia. Os “palestinos de classe média”, como Brand identifica, mantiveram-se como pequenos funcionários e

comerciantes na Jordânia. Perseguem uma integração, o que explicaria uma menor rejeição à Jordânia. Aqueles que permanecem na palestina até o Setembro Negro, em 1970, ocupando funções administrativas, podem ser vistos como um grupo que conseguiu colocar-se no mercado de trabalho. Procuram conciliar sua origem palestina, não têm nenhum dilema entre ser palestino ou jordaniano, preferindo adotar um termo intermediário: *urdustiniyya*, combinação de *urduniyya* (jordaniano) e *Filastiniyya* (palestino).

Um “quarto grupo” refere-se àqueles que foram trabalhar no Golfo e se diferenciam frontalmente dos jordanianos. O passaporte jordaniano apenas simplifica sua vida pois outros jogos de identificação estão operando. Como afirma Laurie Brand:

“Etre jordanien, pour ces palestiniens, est cependant fort différent de ce que cela signifie pour les transjordaniens, dans la mesure où, se réduire au sentiment d’ “être d’Amman” tant ce groupe se confond avec la bourgeoisie de seule capitale” (Brand:1995:18)

Em 1988, ou seja, depois da *Intifada*¹³ e da proclamação de Independência da palestina, o rei Hussein da Jordânia, através de decreto real – *Fakk al Irtibat* –, decidiu anular a cidadania dos palestinos na Jordânia. O decreto visava forçar o reconhecimento de palestinos e o reconhecimento de um Estado palestino nos territórios da Transjordânia. Em nome da unidade árabe, a Jordânia anulou os direitos de cidadania dos palestinos na Jordânia e, como afirma Davis, transformou da noite para o dia cidadãos em sem-

13 A Intifada significa “levante” começa em 1987. É um movimento político e popular conhecido como “a revolta das pedras” ou “sobressalto”. Não há uma data certa para o término da Intifada. Calcula-se que até 1992 morreram aproximadamente 2 mil palestinos. Essa iniciativa é percebida como a principal desencadeadora de uma repercussão mundial e ocasionou a proclamação do Estado Palestino em 1988, sendo reconhecido pela ONU em maio de 1989.

estado, dando a soberania a uma ficção, um Estado palestino que não existia.

Até 31 de julho de 1988, todo palestino residente nos territórios ocupados no lado oeste do Rio Jordão, incluindo Jerusalém, eram cidadãos jordanianos. Depois do decreto, eles tornaram-se sem estado, fato que estava registrado em seu passaporte.

A consequência dessa atitude estava registrada nos passaportes. A cidadania era dada para aqueles árabes que tinham 5 anos de passaporte jordaniano. Aqueles que foram registrados posteriormente, portam um passaporte garantido pela PLO (Palestine Liberation Organization), 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.

Os árabes residentes, permanentes em Israel, não são contemplados com a naturalização na Jordânia, pois, uma vez oriundos de um Estado judeu, são tomados por judeus. A Jordânia não permite que palestinos sejam naturalizados jordanianos uma vez que consideram o Estado de Israel a partir de bases confessionais:

"The Jordanian Citizenship Law has a number of remarkable features. It highlights the fractures in current conceptions of Arab unity. Dual arab-arab citizenship is prohibited; naturalization is not an option opened to a person defined as Arab for the purpose of this law, and Jews (including Arab Jews) ordinarily resident in Palestine before 1948 (who had Palestinian citizenship prior to 15 May 1948) are denied their right to jordanian citizenship on a confessional basis: because they are Jews" (Davis: 1996: 10).

Afirmar que identidade palestina é múltipla, diversa, não significa dizer que os palestinos sejam uma invenção recente, artificial, e sim indicar como estão interagindo e, sobretudo, redefinindo a residência e as perdas sucessivas de cidadanias, mas também buscando alternativas em outros contextos. Os contextos mais próximos de sua aldeia de origem se entrelaçam com direitos e deveres de cidadania ditados por Israel e Jordânia.

A Autoridade Palestina (AP), desde 1968, tem uma ampla definição do que venha a ser palestino. De acordo com a Carta nacional palestina de julho de 1968, são palestinos todos aqueles de nacionalidade árabe que, até 1947, normalmente residiam na Palestina independentemente de se eles foram expulsos dela ou permaneceram lá. Qualquer um que tenha pai palestino – dentro ou fora do território pleiteado por palestinos – é também palestino combinando *jus sanguinis* e *jus solis* e subordinando o direito de retorno a um reconhecimento da ascendência e do sangue. Quem é considerado como palestinos? Isto pode incluir tanto quanto excluir os judeus que residiam normalmente na Palestina antes do início da invasão sionista. Outra controvérsia é a data a ser considerada: 1917, com a Declaração de Balfour; 1947, em plena guerra; ou maio de 1948, com a proclamação do Estado de Israel? A definição parte de alguns princípios: primeiro, que o Estado de Israel é ocupante ilegítimo de territórios palestinos. Desde o início, e na sua carta de independência, os palestinos defendem a destruição do Estado de Israel, principal ponto de discordância nos recentes acordos em Oslo (em 1996). A definição da nacionalidade palestina tenta repor os termos de uma ocupação territorial antes do Estado de Israel, a partir de critérios que combinam a ascendência e o pertencimento ao território.

Ou seja, são palestinos todos os que viveram na palestina antes de 1947,

árabes ou judeus. Reconhecem-se como palestinos todos os que têm ascendência paterna e, explicitamente, incluem-se os palestinos filhos pela linha paterna e os que vivem no êxodo. Da mesma forma, confere-se àqueles que vivem como refugiados o direito de retorno. Em outras palavras, operam através do mesmo modelo de Estado nação moderno, através do qual Israel fundamentou as exclusões dos ocupantes dos territórios incorporados - palestinos - e a incorporação de judeus nascidos na diáspora como cidadãos de Israel.

Desde 1948, aqueles que permaneceram em campos de refugiados ou em territórios ocupados por Israel conheceram outros caminhos possíveis no mundo árabe e, posteriormente, em outros países da Europa e América. De acordo com o Instituto do Mundo Árabe (em Paris), estima-se que 680 mil palestinos tenham deixado a Palestina no momento da criação do Estado de Israel (1948) e cerca de 250 mil após a Guerra dos Seis Dias em 1967.

Os dados sobre refugiados são registrados desde 1970, consistindo nas

cifras de:	<u>Ano</u>	<u>Pop</u> ¹⁴
	1970	840713
	1975	1006754
	1980	1152288
	1987	1382140

Até 1975, avaliava-se que 3,4 milhões de palestinos vivam nas fronteiras de Israel, em Gaza e na Cisjordânia. A cifra da UNRWA aproximada para refugiados era de 1,4 milhões de palestinos. Atualmente calcula-se que a população total palestina é de 6,4 milhões, da qual 2,6 é registrada como

14 Fonte: 1970. La population des pays arabes d'Orient. 1975. Atlas du Monde arabe. R. Boustani et PH Fargues, 1990

refugiada na UNRWA. Setenta e três por cento daqueles que evadiram encontram-se em países árabes que têm fronteiras com Israel e seus territórios ocupados. Como mostra Morris (1987), as estimativas são um outro palco das disputas políticas de caráter demográfico e territorial. Por causa desses conflitos, calcula-se que os refugiados estejam, até o ano da publicação, entre 600 mil e 700 mil, mas este é, de fato, um número inacessível.

A “diáspora”, como denominam os órgãos de divulgação da “causa palestina”, localiza os palestinos evadidos em sua maioria nos países árabes. Jordânia, Líbano, Síria e Kuwait concentrariam a maior parte dos palestinos no mundo árabe. Na América Latina, a migração árabe é identificada por fluxos e, muitas vezes, quantificada em bases confessionais; no geral, as migrações mais recentes indicariam tratar-se de árabes muçulmanos, o que ajudariam a identificar os palestinos. Essa classificação é pouco precisa, pois cria uma identificação *a priori* entre árabes e muçulmanos. Não determina, no entanto, a proporção de muçulmanos por conversão e considera, de outra parte, os filhos de árabes nascidos no Brasil como árabes. O mapeamento de muçulmanos no Brasil feito por Delval (1992), por exemplo, baseado em dados fornecidos pela Liga dos Estados Árabes do Brasil e pelas embaixadas, estima que entre os árabes que aqui vivem, 55% sejam libaneses, 45% sejam sírios e 10% sejam palestinos. O levantamento demográfico dos muçulmanos no Brasil é feito através do mapeamento das mesquitas. Isto não inclui, por exemplo, alguns clubes, como no caso do Chuí, que mantém apenas uma sala de orações.

PARTE II***AQUI É TUDO PALESTINO.*****3. As Migrações Árabes para o Brasil e o Nacionalismo Palestino no Chuí.**

A migração palestina não é uma primeira leva de migrantes para fora do mundo árabe, nem as motivações estruturais – guerras e perseguições políticas – lhe são exclusivas. Essas características são também identificadas em contingentes de sírios e libaneses vindos para o Brasil no início do século XX. Os palestinos são, no entanto, a migração registrada como mais recente, e está relacionada à constituição de um Estado nacional palestino, que permanece como um projeto político e objeto de conflitos contemporâneos. Como outras migrações árabes, os dados demográficos sobre os palestinos são imprecisos no que se refere a entrada no Brasil.

Diferentes contextos de observação da trajetória dos migrantes podem contribuir para o entendimento dos usos de etnicidade e nacionalismo como formas de comunização. Nesse sentido, proponho retornar à gênese da formação de grupos sociais: quais as situações ou condições que geram uma adesão a uma determinada “invenção” de “comunidade” ou “grupo”, quais os contrastes significativos através dos quais o idioma étnico opera e qual o impacto que ocasionou não só na localidade do Chuí, mas para os agentes envolvidos. Para responder a estas questões é necessário ampliar o campo de observação, buscando-se os processos que interferem e geram os jogos e contrastes que ajudam a produzir uma coletividade ou as crenças subjetivas de a ela pertencer.

Há duas questões que levam a investigar as relações entre o étnico e o nacional neste capítulo: a primeira refere-se à posição como grupo minoritário perante o Estado nacional - situação desses migrantes no Brasil como "turcos"; a segunda é o modo como os migrantes se relacionam com uma origem "nacional", de uma nação em risco (a Palestina), como migrantes que são naturalizados no Brasil e que se referem a uma origem singular, palestina.

No Brasil, a relação entre Estado e minorias nacionais pode ser verificada também nos trabalhos sobre migrantes estrangeiros, instaurando um "grupo minoritário" que participa de um jogo de contrastes e de interações. Os migrantes de origem semita, por exemplo, não desenvolveram as atividades previstas para os migrantes pelo poder público, no caso, a atividade agrícola - concentrando-se em áreas urbanas e dedicando-se ao comércio (ver Seyferth:1991). Essa proximidade de ocupação os colocava distantes do perfil do "imigrante desejável" formulado nas políticas públicas oficiais. A sua chegada era imprevista não só por fugir da origem "européia" desejada, mas por serem vistos como "subversivos em potencial" (ver Lesser:1995a). A avaliação por parte do poder público em relação aos diferentes grupos de migrantes leva à produção de índices que os caracterizam como integrados ou assimiláveis aos "nacionais", tarefa que absorveu a atenção de pesquisadores e ideólogos da época. Lesser buscará elucidar como esses migrantes agem perante o poder público e sedimentam alianças e solidariedades étnicas, evitando deportações em massa. Demonstra a centralidade das ações do Estado, tomando-as como propiciadoras da ação organizada em instituições que representam judeus no Brasil. No caso da migração árabe, Safady (1966) tanto quanto Knowlton (1961) permitem dar

visibilidade a esse processo ao exaltar a contribuição do migrante árabe na formação do Brasil e mesmo ao tratar da origem do termo “turco” como categoria de acusação.

É historicamente indissociável esse empreendimento e a discussão em voga sobre a nacionalidade e o caráter nacional que circunscrevem esses trabalhos de pesquisa. Safady descreve o migrante de origem árabe em São Paulo como o mascate, aproximando-o de uma versão contemporânea do “bandeirante” que desbravou o interior do Brasil. Lesser (1995b) incorpora a versão ocupacional do mascate para os árabes, tomando esse segmento como uma “nova classe média”. Percebe o contexto institucional que recebe os migrantes e chama a atenção para a forma como as políticas assimilacionistas os incorporam aos “nacionais”, priorizando a relação com o poder público como eixo definidor de etnicidade. As ações coletivas frente ao Estado são definidoras da “totalidade da comunidade” pesquisada.

Os estudos sobre migração destacam que o Brasil começa a receber migrantes de origem árabe no final do século XIX. As primeiras levas de árabes para o Brasil são registradas na Revista de Imigração e Colonização e no Boletim do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio em 1942. Registram os primeiros sírios e libaneses em 1891; em outro número, o registro de primeira entrada é de 1871.

No Brasil, os migrantes estrangeiros assumiram a posição do colono de áreas rurais, vivenciaram, muitas vezes, 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 Estado brasileiro. Parte de um projeto de substituição da mão-de-obra escrava, os migrantes estrangeiros foram atraídos por políticas públicas com a

possibilidade de aquisição de propriedade que se abria com a promulgação da Lei de Terras em 1850.

Como mostra Seyferth (1994), as experiências dos migrantes no Brasil republicano revelam as ações do Estado no sentido de cercear a participação de migrantes na vida política e pública em geral. Assim, os migrantes trazidos pelas políticas oficiais desde a primeira República até o Estado Novo estiveram sujeitos à questão da assimilação aos nacionais, ao passo que paradoxalmente eram tornados, pela situação de colonos, segregados em suas colônias e entregues à sorte. As iniciativas de educação ficavam a cargo da “colônia”. Impedia-os o exercício da plena cidadania e da inserção na política local o pouco domínio do idioma português assim como os decretos-lei que cerceavam a participação sem restrições de filhos de migrantes na sociedade brasileira. Se a relação entre o poder público e os migrantes estrangeiros já era difícil e plena de vigilância e controle, em especial no Estado Novo, deve-se lembrar que os colonos que fugiam do perfil desejado do “colono, pequeno proprietário, branco” eram catalogados não só como uma exceção, mas como um “perigo” aos nacionais.

Os trabalhos sobre migração têm demonstrado que, em que pese um gerenciamento da migração pelo Estado brasileiro, estabelecendo áreas e modos desejáveis de inserção na sociedade brasileira, as suas atitudes são de desconfiança com relação à atuação dos migrantes, reforçando a imagem de “estrangeiro” perigoso e de difícil assimilação. Como chama a atenção Lesser (1995b), 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. Esta similaridade imputada às populações migrantes traduzia-se em ações anti-semitas por parte do poder

público em relação a esses migrantes. Assumia-se uma mesma origem racial para judeus e árabes, tendo como pressuposto uma classificação hierárquica entre raças quanto a aptidões culturais e possibilidades de assimilação.

Para Lesser, a chegada desses migrantes, além de ser em menor número, fugia do padrão previsto, não só por não seguir a origem “européia” desejada, mas por serem vistos como “subversivos em potencial”. A avaliação feita por parte do poder público em relação aos diferentes grupos de migrantes levava à produção de índices que os caracterizavam quanto ao grau de integração e indicava se integrados ou assimiláveis aos “nacionais. Lesser mostra-nos o quanto intelectuais acabaram juntando esses grupos a partir da idéia de uma “mesma feição” e uma “mesma ocupação” - uma associação errônea, na visão do autor, e que correspondia à xenofobia das elites urbanas em relação a esses segmentos, de onde partiam ações coletivas por parte dos migrantes frente às ações do Estado brasileiro¹.

Giralda Seyferth e Lesser demonstram o quanto as ações do Estado operam no sentido de organizar, restringir e regradar os lugares destinados aos migrantes e, por conseqüência definir os “nacionais” e as “fronteiras” da situação de “minorias nacionais”. A definição dos grupos organizados e associações se dava em contraste com o poder público. Sua persistência frente aos grupos dominantes (e aos “nacionais”) expressava-se em ações concretas, formas associativas que pudessem fazer frente às ações do poder público no sentido de “assimilar ou expulsar” populações vistas como estrangeiras. Diante da situação de exclusão social, os estudos sobre a assimilação de

1 Como Wirth (1945) aponta, há uma posição desvantajosa e o banimento de etnias da cidadania que definem uma “minorias étnicas”. Lesser não concluirá como Wirth que a assimilação por um grupo majoritário seja uma decorrência da posição e da relação entre grupos dominantes e da capacidade de um grupo minoritário em formular estratégias eficazes.

migrantes aos nacionais destacam o importante papel da “colônia” em criar instituições, associações recreativas e ações públicas. Os clubes marcaram a presença de grupos minoritários bem como intermediaram as relações entre o Estado e a coletividade. Muitos desses clubes serviram como forma de quantificar e dar os contornos a uma comunidade, pois as instituições trabalhavam no sentido de criar uma auto-representação junto aos nacionais e ao poder público.

A migração árabe para o Brasil foi, em termos estatísticos, bastante pequena, comparada ao universo de migrantes e a outras minorias nacionais que ingressam na mesma época. Os “turco-árabes” constam com 2,5 % do total de migrantes – dados de 1884 até junho de 1943. São 106.088 em um universo de 4.195.832 migrantes. Boa parte dos estudos publicados por intelectuais “da colônia” visam dar um lugar relevante a esta migração no cenário brasileiro. Assim, detêm-se na diferenciação entre árabes e turcos bem como fornecem os antecedentes da migração para o Brasil e quantificam o contingente de migrantes. Os trabalhos disponíveis visam enaltecer a figura do migrante e destacar a presença dos árabes no cenário brasileiro, destacando que o vínculo significativo entre os recém-chegados com os migrantes árabes já estabelecidos no Brasil.

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-libanesa² na qual 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

² Uma minuciosa classificação e apreciação da bibliografia disponível sobre árabes no Brasil é feita por Nunes (1996).

turco reúne boa parte dos indicadores sobre a migração árabe:

“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.

“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, em geral, 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 palestinos são considerados membros da colônia síria e libanesa. São virtualmente idênticos na cultura, origem étnica e religião” (Knowlton:1961:37).

No caso da migração árabe, tanto Safady (1966) quanto Knowlton (1961) querem dar visibilidade e exaltar a contribuição do migrante árabe na formação do Brasil e explicar a origem do termo pejorativo “turco”. Indicam a categoria como originalmente uma forma de classificação do poder público com relação à entrada de migrantes provenientes do Oriente Próximo. Este empreendimento é uma contra-argumentação frente à discussão em voga sobre a nacionalidade e o caráter nacional.

As questões referentes à apropriação da terra são centrais na análise da política oficial de migração. O “perfil do imigrante desejado” pelo poder

público baseava-se em aptidões e vocação para o trabalho em pequena propriedade, mas também na potencial e desejada assimilação dos mesmos aos “nacionais” - leia-se miscigenação, incorporação, amalgamento. Nesse sentido, parece que os intelectuais “nativos” perceberam bastante rápido essa expectativa e a necessidade de demonstrar o quanto o seu grupo de origem preenchia esses quesitos. Safady, por exemplo, descreve o migrante de origem árabe em São Paulo como o mascate, aproximando-o de uma versão contemporânea do “bandeirante” que desbravou São Paulo.

A família Safady é a expressão mais importante entre os intelectuais “de origem” e age no sentido de adensar origens diversas em torno de um certo orientalismo, no sentido de tornar essas origens como comuns a parcialidades do mundo árabe que vivem em São Paulo. Mimetiza as migrações árabes aos “nacionais” e evidencia a contribuição árabe para São Paulo, ao mesmo tempo que fornece um parâmetro genérico – como árabe – para as diferentes parcialidades. O autor está de acordo com o projeto da Liga das Nações Árabes de mapear a influência árabe em diferentes países na América Latina, fomentando uma “unidade” aos imigrantes oriundos de diferentes localidades sob a rubrica genérica de árabe³.

Ao comentar Safady, Lesser (1995b) incorpora a identificação do árabe como o mascate no Brasil. Mesmo que haja uma preocupação em mostrar como fora historicamente possível que os árabes tenham ocupado as atividades de mascate, a versão ocupacional da migração tende a definir o lugar e o modo de inserção dos árabes no Brasil, quase compartilhando a versão nativa da “vocação” para o comércio. Lesser (1995b) acaba assumindo

3 Não há uma definição unívoca ao termo árabe, remete a uma unidade lingüística, designa uma unidade racial e é apropriada ao debate sobre unidade nacional do mundo islâmico e, em concorrência a unidade que a religião poderia produzir para os povos árabes. A este respeito ver Hourani (1994).

que esse segmento mascate constituiu uma “nova classe média”:

“Os mascates judeus e árabes freqüentemente forneciam artigos domésticos e de armarinho aos trabalhadores das fazendas de café ou aos moradores das cidades pertencentes às classes sócio-econômicas inferiores” (p.68).

“Um mascate experiente ajudava o novato a ganhar algum dinheiro enquanto lhe ensinava o português e a conversa de vendedor. Esse sistema funcionava bem, e um observador notou:

A pouco e pouco, vai o neófito adquirindo, com o conhecimento rudimentar da língua, o da moeda, o dos costumes e o das ruas”.(In: Lesser:1995b:69)

No Brasil, a migração árabe esteve condicionada a algumas “entradas consagradas” na vida econômica, inserção essa necessária ao migrante. De certa forma, a figura do “mascate” torna-se atemporal, quase um tipo humano. A mascateação é um ofício do recém-chegado, forma de inserção temporária no Brasil e em especial na colônia árabe. Tal ofício foi adquirindo 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” (Truzzi:1997:77).

Algumas análises gravitam em torno do ofício de mascate. A noção de um “grupo ocupacional” vinculado ao comércio predomina nos trabalhos sobre migrações semitas, em especial nos trabalhos de Rattner (1977) e Grün (1992), à medida que tomam o comércio como formador de um perfil do grupo. Apesar de Rattner, por exemplo, pontuar seu texto com as divergências existentes na “comunidade”, ele não as analisa como constitutivas da noção de “grupo” e sim como “nuances” no “mesmo grupo”⁴. Grün (1992), por exemplo, concebe a inserção dos migrantes Armênios na colônia como elemento chave para entendermos os laços de solidariedade. Embora ressalte que esses são colocados de modo artificial na categoria de “minorias semitas”, são um bom exemplo de como uma ocupação criada no Brasil passa a fazer parte de um discurso sobre os limites do “grupo” e suas origens ocupacionais. O grupo e a “colônia”, em ambos os casos, funcionariam como um modo de inserção e controle dos recém-chegados:

“Nesses termos, o ponto de partida da evolução se deu quando os migrantes recém-chegados a uma sociedade urbana ainda em constituição, individualmente desorientados, guardavam paradoxalmente espaços para a reprodução de suas particularidades étnicas. Nos primeiros momentos, a ação dos órgãos de socialização interna das colônias permitia o controle da formação das mentes” (Grün: 1992:24).

Os Armênios são analisados por Grün a partir da compreensão do “enclave calçadista”, como a base da qual formulam sua especificidade étnica, servindo como eixo da construção de um passado artesão. Essa “vocaçãõ”

4 Rattner busca encontrar aquilo que singulariza os judeus no Brasil, momento em que o autor se incumbe de defini-los de modo genérico.

para o artesanato, referida pelos informantes, é percebida pelo autor como eixo de constituição de solidariedade étnica e configuração de pertencimento:

“Ele funcionava como um período de experiência, em que o negociante em potencial aprendia as lides do ramo calçadista, ao mesmo tempo que provava o valor de sua personalidade de ‘bom armênio’, qualificando-se como receptor de ajuda de seus conterrâneos, para daí estabelecer-se por conta própria no ramo” (Grün:1992:47).

O sucesso do migrante de origem semita mantém, segundo os autores, uma relação direta com sua capacidade de adaptação à sociedade brasileira. Segundo os trabalhos de Truzzi (1992) e Grün (1992) estamos diante de uma “comunidade” já constituída (identificada pela atividade econômica) e de uma ascensão social visível no sucesso destas atividades. Os autores privilegiam a comparação com outros fluxos migratórios para o Brasil, caminho inevitável, uma vez que o viés adotado é o de identificar o processo adaptativo dos migrantes e a receptividade dos “nacionais” aos migrantes estrangeiros. A vida do migrante, suas formas associativas são analisadas como fatores decisivos nesse processo de assimilação⁵.

Estudos como os de Campos (1984), Truzzi (1992) e Nunes (1996) têm como objetivo entender como os migrantes árabes se inserem na sociedade brasileira, como suas associações e comunidades possibilitam criar uma relação positiva, uma imagem aceitável do migrante para a sociedade que os recebe. Suas associações são vistas ora como auto-defesa frente à sociedade nacional, ora como estratégia de ascensão social do “grupo”.

5 Autores como Kawai (1980) e Hajjar (1985) partem de considerações estruturais que desencadeiam a migração, sua ligação com a origem e sua plena adaptação à realidade brasileira, mapeando sua presença em localidades do Brasil.

No caso da análise mais recente sobre a experiência migratória de sírios e libaneses, a migração é tomada por Truzzi (1992) como, ao mesmo tempo, emigração e imigração, como um fenômeno que ocorre simultaneamente em dois contextos nacionais. Tanto Truzzi como Nunes destacam as diferenças de experiências entre gerações de migrantes quanto à identidade étnica e à sua inserção na sociedade brasileira. O ponto fundamental do trabalho de Truzzi é o de dar a compreensão do significado e do impacto da atividade de mascate para os migrantes recém-chegados.

Para os libaneses, na terra de origem, a atividade do mascate era desenvolvida mais freqüentemente por gregos, armênios e judeus. Para compreender a sua inserção nessa atividade no Brasil, deve-se reportar primeiro à estrutura agrária aqui vigente. Mesmo que os migrantes libaneses fossem oriundos de famílias de agricultores, o trabalho na terra se daria através da prestação de serviço em área rural e não na pequena propriedade:

“Esses imigrantes, embora a maior parte deles vinculados à atividade rural em suas terras de origem, depararam-se aqui em São Paulo com um sistema de grandes lavouras, em tudo diferente do que conheciam. Vieram sem recursos. O que os impedia de estabelecerem-se como proprietários rurais. Em particular, diante de uma estrutura agrária concentrada, teriam de empregar-se como colonos ao longo de, pelo menos, uma ou duas gerações, para terem a chance de conquistar o acesso a algum tipo de propriedade rural que os mantivesse em suas atividades originais” (Truzzi: 1997:43).

Registram-se situações de fuga para as cidades próximas e um aconselhamento para que outros se mantivessem afastados da agricultura. A opção pela atividade de mascate visa não se sujeitar a ocupações servis e de estabelecer seu próprio negócio. As atividades que mais se ajustam às suas

aspirações de retorno à terra de origem, acúmulo imediato só poderia ser a de mascate. Tal aspiração não são exclusivas de árabes, outros migrantes fazem este caminho em atividades nas cidades. 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:1997:46).

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, 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:1997:47). Dessa “condição provisória” o autor supõe um projeto implícito de retorno à terra de origem. Talvez esse caminho seja algo peculiar à migração libanesa, mesmo que não exatamente uma regra ou um projeto explícito, era uma possibilidade concreta para alguns migrantes:

“Uma vez que vieram solteiros e quase sempre com a determinação de retornar à terra de origem, depois de amalhar durante alguns anos algum capital que os fizesse viabilizar a vida, a maior parte deles não hesitou em optar por uma atividade que os mantivesse na condição de trabalharem por si próprios, escapando das agruras da condição de colonos ou operários. Como em geral vieram sem nenhum capital, essa atividade somente poderia ser a mascateação” (Truzzi:1997:44).

Partindo destas considerações é possível entender de que forma a atividade do mascate firmou-se como entrada privilegiada para migrantes de origem libanesa. Através das relações com patrícios já estabelecidos, potenciais fornecedores de mercadoria, sabiam-se informações sobre quais as atividades econômicas no Brasil mais rentáveis e em que lugares.

A interiorização do mascate foi parte constitutiva de sua atividade. Ir até regiões onde produtos da indústria têxtil não chegavam e a vender por preços mais baratos marcam sua atividade no interior do Brasil. Desta forma, percebe-se que São Paulo tem um lugar privilegiado nessa rede de relações entre migrantes. O ponto de partida para a atividade econômica de diversas levas foi a entrada no porto de Santos. São Paulo é um centro importante, ao mesmo tempo, ponto de partida e ponto de referência para o fornecimento de produtos da indústria têxtil, sendo que as linhas férreas possibilitaram um aumento considerável da penetração dos mascates no interior do Brasil.

Embora a migração para São Paulo seja modelar, a expansão da migração árabe sempre acompanhou os grandes ciclos econômicos no Brasil, deles se servindo como forma de estabelecer comércio. O ciclo da Borracha no norte do país é exemplar quanto à inserção dos mascates no interior do Brasil, porém a construção de Brasília e outros locais no extremo oeste têm evidenciado a presença do comércio ambulante também composto por não-árabes. À medida que os comerciantes se instalam em diferentes localidades no interior do Brasil, pode-se dizer que a suas redes de recepção e informação são ampliadas para os recém-chegados. Dicas de patrícios e redes de parentes norteiam suas "escolhas" quanto aos caminhos a serem percorridos e a atividade de mascate permanece condicionando e iniciando os migrantes árabes na sociedade brasileira. A identificação como "turcos" acaba

associando um perfil ocupacional a uma origem racial. Uma identidade atribuída e que é assumida por outras levas de migrantes recém-chegados.

Para entender como uma denominação se impõe como modo de percepção da realidade e de classificação, não podemos deixar de explorar os diversos eixos que instauram uma autodenominação. No Brasil, uma das atitudes recentes da OLP se deu através da Sanaud (em árabe significa Voltaremos). A visitação de representantes da OLP aos clubes e associações recreativas palestinas em datas políticas e religiosas fora bastante comum nos anos 80, da mesma forma que os convites para políticos estrangeiros visitarem a Síria e a Palestina desde 1979, como registra Hajjar (1985):

“1980: a OLP através de seu representante no Brasil, intensifica suas relações com políticos árabes e convida jornalistas e deputados para visitarem acampamentos palestinos no sul do Líbano. Na ocasião, é rodado o filme “Sanaud”, sob a direção de Barninhos Freire. Este filme é fartamente exibido no Brasil” (p.225).

“1982: é criado em São Paulo, em julho de 1982, o grupo de jovens árabes que visa aglutinar as diferentes tendências e ideologias da coletividade ao redor de um denominador comum: a causa árabe e, em seu seio, a questão palestina e libanesa. A OLP, através de seu representante no Brasil, utilizou-se desse grupo de jovens para trabalhar a campanha eleitoral de seu candidato, pertencente ao Partido dos Trabalhadores. Esse grupo era composto por jovens progressistas, filhos de árabes tanto do Líbano quanto da Palestina como da Síria, e não deveria em princípio se deixar conduzir por qualquer facção religiosa, política ou ideológica. Visa a não-distinção entre os jovens brasileiros-árabes e a divulgação da causa árabe no seu país de origem”.

“1982: Interferência do representante da OLP no Brasil no grupo

Sanaud para que alguns de seus idealizadores e principalmente um deles, o mais questionador, retire-se do grupo para que continue a caminhar sob a égide da OLP e não dentro da autonomia na qual ele fora pensado. O grupo Sanaud é hoje [1985] um grande nome, com muitos grupos de jovens palestinos. Funciona segundo os princípios da OLP e é financiado pela mesma. O espírito de solidariedade e união que sempre esteve presente entre seus membros desarticulou-se, transformando-o em mais um movimento sectário e político cujos membros mais jovens estão a serviço do representante da OLP no Brasil” (Hajjar:1985:227).

No Chuí, essas atividades repercutiram entre pais e filhos de árabes, sendo estes últimos incentivados pelos pais a ingressarem na Sanaud. Dessa forma, é possível perceber que os esforços no sentido de uma inserção dos filhos brasileiros dos migrantes árabes na “causa palestina” é também motivada por políticas da OLP e que a “autodenominação” como palestino é dada também por inversões de investimentos internacionais que se articulam com demandas familiares e locais. Outras atividades que evocam o nacionalismo árabe foram empreendidas no Chuí, como a criação de uma Sociedade Beneficente Árabe-Palestina do Brasil, em 1981, e um Clube de Futebol - Central Palestino - no Chuy/ Uruguai (1990-1996), repercutindo basicamente na primeira geração de filhos nascidos no Brasil. Experiências como esta não são exclusivas do Chuí. Em 1997, em Honduras, um clube da segunda divisão chamado Atlético Índio foi comprado por um dirigente árabe. O clube ascendeu para a primeira divisão do campeonato entre clubes, adquiriu a franquia do “Atlético Índio mudando o nome para “Atlético Palestino” para, posteriormente, o time se chamar-se somente “Palestino”⁶.

6 La Prensa Honduras, C.A , (www.laprensahn.com/depoarc/9706/d05004.htm) de 05 de Junho de 1996.

É necessário ter em mente que não é só a localidade do Chuí que tem clubes árabe-palestinos ou a indicação da presença palestina é vista como majoritária. No sul do Brasil, em especial no RS e Paraná, os fluxos migratórios recentes da palestina são referidos inclusive por pessoas que ocupam posições-chave em clubes árabes. É para os clubes sírio-libaneses, segundo alguns diretores entrevistados, que os palestinos têm recorrido para pedir ajuda de intérpretes do idioma árabe na chegada ao Brasil, mesmo assim em dados estimados seguem as batalhas numéricas sobre qual comunidade é maior.

Para a compreensão da referência à origem palestina é fundamental entender como a chamada “questão palestina” evidencia explicações oriundas de versões nacionalistas. Sejam elas “palestinas ou israelenses”, formam um campo de disputas com elementos já consagrados. Desta forma, percebe-se a força do nacionalismo que se impõe como uma explicação da realidade, desencadeador de estratégias políticas e do uso de denominações. Essas denominações são produzidas nas localidades em diálogo com acontecimentos a que são contemporâneos o acordo de Camp David (em 1979), os massacres de civis palestinos no Líbano (1982), a Intifada (1987), a proclamação e reconhecimento do Estado Palestino pela ONU (1988/1989) e as vinculadas às ações efetivas de órgãos de representação internacional visando aos refugiados em diáspora. Todavia, ainda é necessário compreender como os entrevistados se engajaram nessas propostas ou, de outra forma, como elas foram disponibilizadas e o que ocasionaram para os sujeitos envolvidos, recuperando as mediações entre etnicidade e nacionalismo.

4. Quer comprar roupa feita?

Os migrantes de procedência árabe que estabeleceram-se no Chuí tem diferentes estratégias de saída da palestina e itinerários diversos de inserção no Brasil. Os “mais antigos” comerciantes da cidade, quando de origem árabe, entraram no Brasil pelo porto de Santos, em São Paulo, em fins da década de 50. Somente no final dos anos 60 dirigiram-se para o Chuí, fixando-se temporariamente como vendedores ambulantes e lá permanecendo como lojistas no comércio local. Há chegadas e saídas freqüentes da cidade. Desde os anos 80, outros migrantes chegaram ao Chuí oriundos do Oriente Médio.

Para entender como chegam ao Chuí, e porque o Chuí, é necessário saber um pouco do quão atrativa foi considerada a localidade para as atividades que desempenhavam desde o momento de sua chegada, durante os primeiros anos de Brasil. Minhas preocupações, neste capítulo, se dirigem exatamente à compreensão de porque há uma grande concentração de migrantes oriundos do Oriente Médio, em especial palestinos, no Chuí. Desvendar essas razões no trabalho de campo era formular duas questões. A primeira sobre a importância que eles têm na localidade, verificando suas inserções locais predominantemente no comércio; a segunda questão dirigia-se aos relatos sobre a chegada ao Chuí proferidos pelos entrevistados, o que significou escutar os itinerários diversos que fizeram pelo Brasil até chegar ali e de como adotaram o comércio como sua atividade principal. O título desse capítulo antecipa que o aprendizado do comércio como um ofício foi feito no Brasil para a maioria dos migrantes, seja qual for a época de sua

entrada.

Especificamente para a primeira pergunta sobre por que o Chuí tornou-se atrativo, é possível recuperar explicações explicitando a singularidade de uma "situação de fronteira", a diferença cambial e de como se articulam atividades comerciais e agropecuárias na região sul do Brasil. No entanto, para compreender a segunda questão - como chegaram à localidade - é necessário percorrer seus relatos sobre os itinerários até o Chuí. Verificar aspectos recorrentes de suas trajetórias.

Em dado momento da pesquisa, enquanto escutava os relatos coletados, verifiquei que não poderia encontrar na recorrência, na repetição dos itinerários, uma explicação da trajetória dos migrantes que encontro no Chuí. Seria necessário investigar o que balizava suas experiências. Ao invés de procurar a unidade (dos migrantes) na diversidade, buscaria entender os princípios que norteavam as decisões de partir da palestina e chegar a novos lugares, os conduzindo pelo interior do Brasil e também até o Chuí. Não poderia esperar uma unicidade dada pela condição de migrantes, pois se há algo inicialmente comum nos entrevistados é o fato de que a migração, de modo geral, é comandada pela procura de trabalho que não se encontra localmente.

Fez-se necessário, portanto, lançar várias perguntas além do itinerário entre cidades: quem os acompanhava, em que momento e por quais razões decidiram a migração para o Brasil e, uma vez no Brasil, como decidiam as mudanças entre cidades. As respostas revelavam trajetórias díspares. Percorriam lugares diversos no Oriente Médio e no Brasil, e só muito casualmente os vizinhos de lojas se encontraram em algum lugar comum nos primeiros anos de Brasil, antes de mudarem para o Chuí. Portanto, não se

pode sustentar que os migrantes no Chuí sejam uma única rede de relações anterior que foi catalisando a chegada de outros e os incorporando de forma semelhante e que vivem aquela localidade de uma mesma maneira, dotados de uma mesma condição - tanto na chegada quanto no presente.

Há uma atuação dos migrantes como uma "rede" de relações e de informações, mas há o reconhecimento de posições diferentes nessa "rede", quer com "estabelecidos", quer como recém-chegados. Estabelecidos e recém-chegados são posições referidas não só a tempos diferentes de permanência no Chuí, mas também à capacidade de inserção na localidade. Algumas inserções (de recém-chegados) são mediadas por vínculos já conquistados pelos "estabelecidos", especialmente no que diz respeito ao vínculo direto ou indireto com locais (brasileiros) e, portanto, conquistadas pelo reconhecimento prévio obtido perante os locais. É por esse motivo que não é possível pensar os árabes no Chuí sem pensar nas inserções e nos vínculos já conquistados com os locais, prioritariamente brasileiros, com os quais têm de negociar locações de imóveis, avalistas no mercado, etc. Esses vínculos significam também uma possibilidade de ingresso na vida social, participação em festas e casamentos, sociedade em negócios, alianças político-partidárias, enfim, um reconhecimento mútuo desses migrantes como participantes nas redes de poder local, mesmo que estando à margem de decisões administrativas da localidade.

A distribuição espacial da cidade revela essas distinções. A maneira como se vêem divididos em categorias diferentes corresponde a lugares físicos como, por exemplo, a localização em pontos comerciais mais privilegiados, considerados mais ou menos "caros" na cidade. Antes de apresentar uma organização social expressa na organização do espaço físico, verificamos que

o centro de gravidade é o comércio. Assim, o que se passa nesses jogos de poder e na disputa por lugares melhores é também expresso nas disputas espaciais por lojas melhor situadas e a possibilidade de, de fato, conquistá-las. O espaço, portanto, permite uma leitura singular da distribuição espacial porque revela aspectos sobre como os lugares sociais nas relações de poder estão distribuídos. Para Geertz (1967):

“The process of investigating Balinese village organization, in a typological sense, is therefore a process of progressive delimitation of the structural possibilities inherent in a set of fundamental social elements. What one derives is not a typical village in either the lowest common denominator or representative unit sense, but a differentiated and multidimensional social space within actual Balinese village organizations are necessarily distributed. One discovers more and more what shapes a village can take and still be distinctively Balinese” (Geertz: 1967:287).

Nesse contexto, a distribuição espacial não obedece aos princípios básicos de uma organização social, mas pode revelar alguns eixos sobre a distribuição de poder, através dos quais os informantes operam suas relações sociais. O centro estratégico de concentração de poder, visto como o lugar privilegiado, são o cruzamento das avenidas internacionais (paralelas e em sentido opostos) com as ruas que são o prolongamento da BR (que ligam as duas aduanas)¹. Estar em um lugar privilegiado é estar perto desse ponto central do comércio e assim a distância, como círculos que dele se afastam, também indica um afastamento de áreas privilegiadas de atração de fregueses, como se na margem estivesse também o esquecimento, a incapacidade de atrair atenções dos compradores e transeuntes. O risco de

¹ Ver Anexo fig 07.

cair na margem, a partir desta divisão espacial, é o risco de “cair na Rua Jenim”, maneira como se referem informalmente à Rua Colômbia - todas as ruas tem nomes de países da América Latina, com uma exceção - a rua Palestina².

Esta distinção espacial, evidentemente, não é a primeira impressão daquele que chega na cidade, pois existem outras tantas divisões simbólicas para a divisão espacial operadas também pelos comerciantes. A impressão imediata é a de uma cidade contígua, cortada por duas avenidas paralelas. As avenidas internacionais são uma divisão básica: de um lado, uruguaio e free-shops; de outro, o comércio dos brasileiros que se ocupam de produtos da indústria brasileira. Essa divisão é fundamental para os comerciantes pois serve como ponto de observação sobre as atividades da cidade: “se há movimento” nos free-shops, é possível esperar boas vendas no lado brasileiro

4.1. No Chuí.

Entre árabes e entre comerciantes locais a acusação de “turco” é bastante conhecida. Nas relações entre comerciantes árabes, é uma acusação difundida para denominar (de forma exterior) os comerciantes árabes, mas é reenviada a *outros* árabes, revelando as distinções que reconhecem em suas relações (entre árabes). Este jogo de denominações acompanha uma divisão simbólica sobre a distribuição espacial da cidade. A “rua Jenim” acaba sintetizando, para os árabes, o lugar do produto vendido em grande quantidade e variedade e de qualidade menos confiável. Essas lojas são,

² Jenim é o nome de um campo de refugiados palestinos. Hoje é uma cidade na Palestina.

portanto, um contraponto fundamental para as “grandes lojas” (também de árabes) em que os produtos teriam, segundo eles, uma melhor qualidade, seriam uma cópia mais bem acabada e se diferenciariam por escolher um único ramo de produtos – calçados, roupas ou alimentos – como setor em que a loja atua.

Em comum, o fato de estarem cientes de que trabalham nessa faixa do mercado da cópia, da imitação da grife, algo mais explícito nos produtos têxteis de vestuário, e que trabalham basicamente para um público de baixo poder aquisitivo. Todavia, isto não encerra sua experiência comercial. Na prática, reconhecem distinções entre “grandes” e “pequenos” no comércio e entre sua clientela. Lidam de modo diferente com a vigilância das casas comerciais, pois se ocupam da prevenção a roubos das lojas, pagando guardas-noturnos. Até o ano de 1996, este era o policiamento existente na cidade. Previnem-se de roubos à noite e, no horário comercial, dos possíveis furtos. Algumas práticas de vigilância voltam-se para a clientela que atendem. As práticas de vigilância ostensiva contra roubos nas lojas, com a instalação de roletas de entrada e guarda-volumes, é uma forma de prevenção a incontáveis casos de furtos de mercadorias em suas lojas, feitos segundo contam, por uruguaio, seus maiores compradores. É dos uruguaio em especial de quem falam e de quem desconfiam.

Essa prevenção é também um treinamento sobre o comportamento dos clientes e aconselhamento dos funcionários que passam a ser não só vendedores mas zeladores da mercadoria exposta na calçada e das atitudes suspeitas dos clientes no interior das lojas. Foi através dessas histórias que cheguei a outras, de “suspeitas” do enriquecimento de outros comerciantes que estariam, teoricamente, usufruindo das mesmas perdas e ganhos do

comércio na cidade. “Tempos ruins são ruins para todos; tempos de bom comércio são bons para todos”. É partir desta lógica que surgiam desconfianças também sobre a desigualdade entre os comerciantes árabes. Desse ponto de vista revela-se a expectativa de igualdade e a vigilância sobre a vizinhança árabe.

Assim, adoto de forma sintética a designação de estabelecidos e recém-chegados, grandes e pequenos, referindo-me às relações de autoridade, influência e distribuição de poder, tal como coloca Elias (1994). Não se trata de delinear grupos que ocupam posições estruturais, mas revelar as posições ocupadas nos jogos de poder. Desde a perspectiva de Norbert Elias, é possível verificar como um segmento que potencialmente poderia ser tomado como similar em muitas coisas, inclusive no estigma, age no sentido de marcar diferenças, estigmatizar “outros”. Uma operação que não tem a finalidade de isolar e separar grupos, mas que atua como forma de expressar relacionamentos e demonstra “a natureza de sua interdependência” (Elias:1994: XX).

Nos pontos comerciais na avenida internacional, a Avenida Uruguai, estão os comerciantes mais antigos da cidade, estabelecidos em grandes lojas e supermercados no fim dos anos 60; todavia, os mais antigos não são somente árabes. Existem famílias que estão na localidade há muito tempo como proprietários de terras, donos de loteamentos urbanos, anteriores aos árabes e dos quais os primeiros migrantes locaram estabelecimentos ou terras onde ergueram prédios. Os comerciantes de origem árabe atuam no comércio mas exercem outras atividades na cidade. Alguns filhos de comerciantes são profissionais liberais ou trabalham com setor de serviços, mudam de ramo na atividade comercial passando para os serviços ou combinam atividades na

mesma família. Deve-se salientar, contudo, que as atividades comerciais desenvolvidas no Chuí não se restringem a comerciantes de origem árabe. A grande concentração de árabes na atividade comercial não é o único fator para compreendermos sua inserção na localidade, mesmo porque existem alguns poucos árabes que saíram da atividade comercial e compraram terras para cultivo de arroz ou dedicam-se a empresas de transporte e abastecimento (restaurante, farmácia, posto de gasolina, por exemplo).

A indicação dos árabes mais antigos na localidade coincidia com “os mais ricos”, ou seja, os árabes que se dispuseram a traçar um relato sobre seu itinerário pelo Brasil - que não vieram diretamente para o Chuí - estão entre os comerciantes bem-sucedidos da cidade. É desse ponto de vista que foram emitidas histórias mais longas sobre itinerários como mascates no Brasil. Na *rua Jenim*, em contraste, os relatos emitidos evidenciavam o quanto o Chuí era um ponto de chegada porque ali viviam muitos patrícios que os ajudariam a inserir-se no mercado local, tanto para estabelecer uma loja, uma sociedade ou para se empregar por alguma temporada. A mascateação não fez parte de suas primeiras atividades no Brasil e sim o trabalho como empregado das grandes lojas de patrícios, os “mais antigos”. Estes, sim, relatam um percurso inicial no Brasil como mascates.

A dinâmica das relações e diferenças entre os migrantes - estabelecidos e recém-chegados - é evidenciada na atividade comercial e nos lugares de sociabilidade. Conversar e esperar clientes é uma prática que se confunde. Nessa atividade, a relação entre lojistas e empregados revela a intensa sociabilidade de rua. Ali convivem na calçada “os mais antigos” na cidade e os “recém-chegados”. A rotina começa às 6 horas da manhã, quando começam a abrir suas lojas conjuntamente e ouve-se o idioma árabe dominando as

conversas na rua e é durante as conversas em pequenos grupos que as distinções iam-se explicitando e conduzindo, do ponto de vista nativo, um melhor entendimento sobre quem era quem na cidade.

É necessário saber quem são os palestinos, de onde vêm e a sua ocupação na *palestina*, conhecer as estratégias e os itinerários da sua migração até o Chuí, quando e quais as motivações os trouxeram para essa localidade, mantendo uma diferença básica entre os “estabelecidos” e os “recém-chegados”. Em comum, é possível verificar um intenso trânsito internacional, idas e vindas de parentes ou de novos empregados que chegam nas grandes lojas e que buscam instalar “pequeno comércio” - como ambulantes ou lojistas na área central da cidade. Entre eles há muitas diferenças, como: a posição e inserção na localidade, a diferença etária. Os recém-chegados são, do meu ponto de vista, jovens adultos que estão fazendo suas primeiras escolhas matrimoniais e constituindo unidades domésticas, diferente dos “estabelecidos”, que já estão encaminhando filhos adultos à vida profissional.

Migrantes que vieram diretamente para o Chuí podem estar na faixa dos 30-35 anos, ou seja, quase a mesma idade de alguns dos filhos mais velhos dos comerciantes árabes “estabelecidos”. Portanto, sempre que estiver fazendo referência a um coletivo plural, refiro-me ao conjunto dos relatos coletados e não a uma trajetória unívoca dos “migrantes”. As mulheres não figuram no conjunto desses relatos sobre o itinerário, ou porque delegam ao marido o papel de contar a viagem e os motivos da vinda ao Brasil, ou por terem vindo depois do esposo e através dos contatos familiares, mas também por terem outros interesses a narrar, por exemplo, a apresentação de sua família, que servirá como base para o capítulo sobre família.

Os depoimentos utilizados foram coletados em entrevistas no local de trabalho, ou seja, nas lojas e em suas casas. Assim, não parti de indicações fornecidas inicialmente por uma instituição ou clube para encontrar possíveis entrevistados. A distância maior ou menor do clube não fornecia nenhuma noção de *totalidade* às relações entre os árabes do Chuí, por isso o artifício não era usado nem como fonte de indicação dos entrevistados para novos entrevistados, nem dirigido de minha parte como critério de seleção de informantes e de coleta de depoimentos. Minha intenção não é a de tecer considerações sobre a “conexidade de redes de relações”. Os relatos coletados levaram-me primeiro aos mais antigos na cidade, por ordem de antigüidade ali, mas também àqueles que atuaram como fundadores e participantes do Clube árabe. Porém, nomeavam pessoas e, nesse primeiro momento, as instituições não se revelavam tão claramente, apenas o Clube de futebol, como algo recente.

Dos entrevistados aqui citados, a grande maioria participa dessa “rede” por conhecer os fundadores do Clube ou por participar em algum momento – direta ou indiretamente - das atividades irradiadas pelo Clube. Minha análise, porém, não busca demonstrar a conexidade das redes que os levaram ao Chuí. Muito raramente ocorrerá o que é relatado pelo sr. Ali. Ele afirma que estava no mesmo navio trouxe ao Brasil a d.Ghazale, esposa de Sr. Hussein, trazendo o primeiro filho, Maisar, para encontrar com o pai, outra família que vive no Chuí. O sr. Ali relata que ainda não a conhecia na ocasião (no navio) nem na palestina, ficaram sabendo da coincidência depois, trocando impressões e averiguando seus itinerários de chegada ao Brasil. Estes encontros são tomados como uma casualidade. Outro exemplo é o caso do sr. Sami Barakat que casara com d. Salwa por procuração, através da troca de cartas - ele no

Brasil e ela na sua cidade natal. Isto explica o fato de o sr. Sami ser mais baixo que d. Salwa. Trocaram fotos mas não haviam entrado em detalhes sobre a altura. Motivo de riso de ambos quando tirei a primeira foto do casal e de comentários de d. Salwa de que ele a teria enganado. Não se conheciam até a vinda da esposa, embora fossem da mesma cidade e as famílias morassem, por “coincidência”, na mesma aldeia.

Nem todos os entrevistados tiveram seus depoimentos incluídos diretamente neste capítulo, pois privilegiei a exposição das entrevistas gravadas e nem todas foram gravadas. Essa escolha remete à possibilidade de o leitor ter acesso ao acento dos entrevistados, tendo uma noção do seu maior ou menor domínio da pronúncia do português. As dificuldades com a pronúncia são comuns aos migrantes de “primeira geração”, independentemente da época de ingresso no Brasil e no Chuí. A “primeira geração” de migrantes nascidos no exterior fala, freqüentemente, com uma imperfeição na pronúncia do português, algo que se apaga na segunda geração a dos filhos nascidos no Brasil. Há, entretanto, algumas exceções: alguns migrantes que dominam melhor o idioma aprendido e falam melhor o português parecem ter feito um esforço redobrado na sua inserção.

De minha parte, perguntava quem poderia falar sobre a localidade do Chuí e se dispunha a falar sobre sua trajetória até o Chuí. Os relatos demonstravam diferenças consideráveis na parentela, especializações sobre quem narra, um rico material sobre as diferenças entre irmãos e a diversidade entre relatos na mesma parentela e entre vizinhos. As indicações me levavam aos migrantes mais velhos, com mais tempo de permanência na localidade, o que frustrava minhas expectativas iniciais, pois não significava necessariamente um contato com os residentes. Muitos dos indicados tinham

comércio em várias cidades no Rio Grande do Sul e no exterior. Segui essas indicações, mas não excluí o contato com os demais. Apenas acrescentava mais dúvidas sobre as razões das indicações: as inclusões e exclusões de outros, a sua capacidade de falar sobre a migração, sobre palestinos e sobre o Chuí.

4.2. Da Palestina ao Brasil.

Na perspectiva de órgãos oficiais de defesa dos direitos humanos, meus entrevistados “mais velhos” seriam uma segunda geração de palestinos que cresceu tendo o Estado de Israel como uma realidade e migrou para o exterior, primeiro para países do mundo árabe, depois para o Brasil. Os órgãos oficiais palestinos e estudiosos consideram que há, atualmente, até uma quarta geração de palestinos desde a criação do Estado de Israel, que seriam os netos destes meus informantes.

Segundo meus entrevistados, no Chuí a maioria dos árabes é oriunda de cidades do interior da palestina, perto da cidade de Ramallah, ao norte de Jerusalém, e das imediações da própria Jerusalém. Alguns vieram de outras localidades como Jenim, no extremo norte de Israel junto às fronteiras com o Líbano, da cidade de Zarka e Beersheba, no extremo sul de Jerusalém. Todas as localidades citadas são cidades ou campos de refugiados criados e gerenciados pela ONU, situadas 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 palestinos³.

O comércio na cidade à época de meu trabalho de campo não estava muito bem com a valorização do Real, ficando muito cara a venda para os

³ Ver Anexo fig 06.

uruguaios. É por isso que o relato do sr. Ali (proprietário do shopping Punta del Leste e posto de gasolina) é marcado por uma avaliação negativa, tanto dele quanto de seu filho Said. O sr. Ali conta que está no Chuí porque foi enganado por um sócio. Mantinha outra loja gerenciada pelos filhos em Novo Hamburgo, enquanto outros de seus filhos faziam especializações acadêmicas no exterior. O Chuí parecia ter esgotado sua potencialidade. Alguns filhos em idade escolar universitária definiam seus rumos profissionais distanciando-se do comércio. Sua intenção era explicitamente a de sair do Chuí o que aconteceu algum tempo depois. Enquanto isso, um de seus filhos estava no caixa de sua loja no Chuí, uma filha na loja em Novo Hamburgo e outros no exterior em formação universitária. Cerca de dois anos depois, a loja do sr Ali fechou, embora ele mantenha a gerência de um posto de gasolina na localidade.

Sr. Fathe Awad, dono da Loja A Conquista, casou pela segunda vez com Hanna, vinda do Kuwait. Além de ser uma esposa mais nova do que ele cerca de 15/20 anos e ter planos de ter o primeiro filho do casal, o novo casamento estreitou laços com o irmão de Fathe, que passava algum tempo no Chuí, vindo do Oriente médio. Dois anos depois, todos saíram do Chuí “retornando” ao Oriente Médio. Na época de nossas entrevistas, a sobrinha de Fathe era cuidada na loja por Hanna. Fathe tinha uma ex-esposa e duas filhas adultas no Brasil que seguiam carreira universitária em Pelotas (RS).

Taleb Mustafá fora o dono de uma loja em Rio Grande, próxima à rodoviária. Mora no andar acima da loja. Conhece boa parte dos árabes de sua geração que moram no Chuí e os visita esporadicamente, reunindo-se para jogos de cartas no Clube Árabe no Chuí. Na época da entrevista, ele tinha oitenta anos. Apesar de residir na cidade de Rio Grande e de ter a

cidade do Chuí como uma passagem em sua vida de comerciante, suas “visitas” ao Chuí e ao filho (Jamal Mustafá) eram também uma oportunidade para rever os netos e amigos. Circulando à pé, sozinho de noite pela cidade, fazia visitas a um ou outro amigo onde jogava cartas. Taleb era conhecido de muitos árabes que freqüentavam o Clube Árabe e, diziam “desaparecia” da casa de seu filho no Chuí em suas visitas e jogos de cartas. Em 1997 Taleb faleceu.

Rachid, dono do supermercado nova, durante nossa entrevista, reproduzia algumas considerações sobre a religião muçulmana e falava sobre uma coletividade local que tinha bases religiosas. No momento de nossa entrevista, discorria sobre a morte e o velório de muçulmanos. O assunto, inusitado para um primeiro encontro, referia-se diretamente ao velório ocorrido no Clube Árabe naquele final de semana, uma vítima de afogamento no mar no dia anterior. Não era necessário cruzar informações, Jamal Mustafá (filho de Taleb) já havia relatado que eu tinha “perdido” um velório no fim-de-semana, um enterro muçulmano. Este, segundo conta, seria um momento importante para ver como os “árabes” reagem diante da morte, gritando em árabe palavras que desobrigavam o falecido de qualquer dívida com os que ficavam. Para Jamal, o assunto mais interessante foi o falecido ter deixado um bilhete no seu próprio Corão pedindo para uma pessoa em especial realizar a peregrinação a Meca em seu lugar. Neste caso, ponderava se teria sido suicídio ou não. O assunto se estendera na semana a ponto de um primeiro encontro na loja de Rachid ser um assunto quase “natural” a tratar. Rachid mostrava-se muçulmano, usando o masbaha (o “terço” de contas para clamar por Allah, que a maioria porta diariamente na mão) e formulando explicações sobre o ritual em relação à morte e a seus procedimentos. O Clube Árabe

tinha sido o local do velório e o enterro em um cemitério árabe local que permanece fechado às visitas.

Assim, a cada semana de permanência no Chuí percebia comentários e histórias entrelaçadas. Os próprios entrevistados perguntavam-me com quem já havia conversado e me conduziam a novos entrevistados. Algumas delas eram concedidas em substituição à outros irmãos ausentes, garantindo que alguém da família tivesse sido entrevistado. Uma das entrevistas com Sub foi no mezanino da loja "Maracanã", onde situa-se o escritório. A loja é de propriedade dos irmãos Khaled, assim como o supermercado Damasco e a loja Acapulco, gerenciadas por Faisal e Sami respectivamente. Foi durante a entrevista com Sub que conheci Hasan, também da família Khaled, que morava com sua família nas dependências do clube. Segundo indicações de meus entrevistados, ele seria a pessoa mais indicada para mostrar-me o clube, na ausência dos outros dois irmãos de Sub, que moram um em Uruguaiana e outro na fazenda. Em outra oportunidade, Sub estava jogando cartas no clube quando eu buscava autorização para fotografar as instalações. Sub estava na sala de jogos, de onde foi chamado para autorizar minhas fotos.

Grande parte das entrevistas foram feitas nas lojas, o que significava entrevistar não só homens mas também suas esposas que lá trabalhavam. Dessa forma, tive acesso a impressões de não-árabes, como a de esposas como d. Sida (mãe de Faisal da Loja Damasco), brasileira da cidade de Santa Cruz, que discorreu sobre os primeiros tempos no Chuí. Contava que antes do Free-shop, na década de 70, suas lojas é que vendiam aparelhos eletroeletrônicos e lembra das filas que os uruguaios faziam em suas portas para comprar televisores coloridos. O trabalho nas lojas era em sua maioria familiar, o que atualmente não se verifica em todas as lojas, pois há grande número de

funcionários contratados. Ela gerencia a loja da família enquanto seu esposo está em Uruguaiana (RS) à frente de outros negócios no comércio. O detalhe é que se apresentam como casados, mas de fato os filhos reconhecem uma separação e um novo casamento do pai em Uruguaiana (RS), inclusive uma união com uma filha de árabe e que já tem um filho pequeno.

Seu Hani, dono do supermercado Londres, avalia a importância da existência dos free-shops uruguaios. Sem eles, acredita que a crise no Chuí seria maior, pois o free-shop chama turistas para as compras. Os free-shops mantêm-se como um termômetro das vendas. Se há movimento no “lado uruguaio”, significa que há possibilidades de venda em suas lojas; no entanto, se “nem nos free-shops” há clientes, talvez as lojas nem devam abrir à tarde, ou se funcionarem será com um mínimo de caixas e funcionários no atendimento ao público.

Com raras exceções, como Fathe Awad, da loja A Conquista, com comércio na Rua Peru, centralizei minhas entrevistas entre os comerciantes da Avenida Uruguai e da Rua Colômbia. Essa distinção espacial sugerida durante o trabalho de campo recortava a cidade de fronteira de um outro modo, diferente das linhas de fronteiras internacionais. Estabelecia do “ponto de vista do nativo” uma clivagem espacial e uma distinção sobre os lugares de poder na cidade. Diferenciava aqueles que chegaram primeiro na cidade dos que chegaram por intermédio dos mais “antigos”, o que traduzia uma diferença entre os mais ricos e o comércio de pequeno porte. O recorte “espacial” identificava um dos modos dos entrevistados classificarem-se, distinguirem-se e colocarem-se em relação uns aos outros na cidade.

El Jundi, da Loja A Barateira, com uma de suas lojas na Rua Colômbia – chamada de Rua Jenim -, tem algumas inserções importantes como

comerciante mais antigo, participante do Clube Árabe junto a família Khaled e Ibrahim. Recentemente, em 1996, fora indicado para a primeira diretoria do CDL – Clube dos Diretores Lojistas -, uma das instituições que o novo município deveria organizar depois da emancipação. Assim, pude presenciar a Jamal Mustafá argumentando sobre a importância de compor a diretoria do CDL, identificando os componentes entre os “dos nossos” (incluindo Jundi) e os outros. Uma separação que não se baseava inteiramente em critérios de “origem” e sim da projeção no comércio entre “grandes” e “pequenos”, uma classificação que engloba árabes e não-árabes.

Mesmo que a passagem de Jundi pelo Clube dos Diretores Lojistas tenha sido curta, as relações com a dita “comunidade árabe” são recorrentes em sua vida no Chuí, sendo chamado a falar sobre os episódios recentes na Palestina na rádio uruguaia, por exemplo. Como a maioria dos comerciantes, ele atende o público em sua loja. Quando não está atrás do balcão, está defronte ao estabelecimento, o que significa dizer que está na calçada da Rua Jenim conversando com os vizinhos das pequenas lojas do outro lado da rua. No outro lado desta rua, nas lojas embaixo do Hotel Rivero, estão os comerciantes árabes com lojas de pequeno porte, que têm o tamanho de uma garagem para um carro, postas lado a lado. Assim, El Jundi transita entre esses comerciantes, visitando-os para conversas durante o dia e sendo visitado por um ou outro comerciante, assistindo atrás do balcão à TV sintonizada permanentemente na rede Dubai, transmitindo programação desta cidade unicamente em árabe, que assiste durante o trabalho ou na companhia de alguma visita. As antenas parabólicas são numerosas nos telhados da cidade - algo recente, há uns dois anos antes de iniciar o trabalho de campo (1996).

El Jundi já compôs uma das diretorias do Clube Árabe no início da

década de 80, conforme consta nos documentos guardados nos arquivos pessoais de seu filho Sami. Algo que não foi relatado pelo próprio Jundi. Compunha a diretoria do clube na ocasião em que pleiteavam a mudança de nome da Rua Equador para Rua Palestina, bem como da inauguração do monumento ao povo palestino no canteiro central entre as avenidas internacionais em homenagem ao “Dia da Terra” palestino.

Durante o trabalho de campo, a posição ocupada por Jundi na Rua Colômbia (Rua Jenim) parecia “fora de lugar”. Se por um lado ele estava estabelecido no lugar há muito tempo, quase tanto tempo quanto Abdallah (Loja Grupo Cairo) e os Khaled (Lojas Maracanã, Damasco, Acapulco), por outro estava na Rua Jenim, conhecida como um ponto de vendas que surgia nas imediações da avenida Uruguai e, portanto, dos “mais ricos”. Os “mais ricos” teriam proporcionado, através da oferta de emprego em suas lojas, a vinda de alguns desses comerciantes hoje estabelecidos na rua Jenim. Estes, depois de algum tempo, conseguiram estabelecer um negócio próprio na cidade.

Na realidade, o relato de Jundi sempre centrou-se na idéia de que não foi chamado por ninguém para a cidade. Diz que “veio porque quis”. Ao desligar o gravador, no entanto, lembrava-se que o mesmo patrício que o recebeu em Santa Catarina foi a razão de sua primeira visita ao Chuí. Seu filho lembra-se tratar de, nada mais nada menos, o sr. Abdallah, um dos comerciantes que emprega patrícios em sua loja. Aos poucos fui compreendendo o receio de Jundi em revelar esses fragmentos. Minha pergunta supunha uma homogeneidade que era amplamente descrita entre comerciantes recém-chegados de que aqueles que vinham para o Chuí dependiam de outros árabes que chegaram antes. Jundi nunca admitira

enquadrar-se nessa minha pressuposição e que era amplamente difundida entre os comerciantes do outro lado da rua. Ou seja, de que alguém o ajudara, especialmente se fosse vinculá-lo a uma relação de dívida simbólica ao sr. Abdallah, não por diferenças ou por oposição, mas pela posição subordinada que esse vínculo pode significar. Afinal, o sr. Abdallah é um dos mais ricos da localidade e primeiro presidente do Clube Árabe.

Na rua Jenim, a reunião em pequenos grupos para conversar na calçada eram comuns. Sr. Jundi recebia visitas freqüentes de outros comerciantes estabelecidos na rua Colômbia assim como os visitava intermediando meus contatos com aqueles que conduzem o comércio nesta rua.

Por outras vias, conheci Subhi em Santa Vitória do Palmar. Quando morava no Chuí, fora comerciante na "Rua Jenim". Como outros comerciantes de Santa Vitória do Palmar, conhecia alguns dos árabes que trabalhavam no Chuí, citando nomes de outros comerciantes e de outros árabes das redondezas – Rio Grande e Pelotas. Sua inserção na localidade baseava-se na rede familiar que o trouxera para o Chuí – e o conhecimento daqueles que foram vizinhos do estabelecimento comercial situado na "Rua Jenim". Seus filhos estudam em Rio Grande, o que determina o trânsito da família entre Santa Vitória, Rio Grande e Pelotas. Alguns filhos fazem a faculdade em Rio Grande e Pelotas, outros ainda trabalham e estudam em Santa Vitória do Palmar.

No período em que estive em campo, somente uma família de origem árabe conseguiu se estabelecer com uma loja de free-shop a família Jomaa, os libaneses da cidade. Estes ainda têm duas lojas no lado brasileiro, uma delas o Magazine Chuí, nas quadras mais cobiçadas como ponto de vendas, bem no entroncamento entre as avenidas internacionais e a BR.

4.3. Na Palestina.

O árabe falado pelos primeiros a chegar no Chuí é o dialetal da região de Ramallah, considerado um árabe falado no interior, fora dos centros urbanos. Sabem escrever em árabe e têm uma escolaridade básica. Entretanto, segundo alguns filhos de árabes, a fala dos árabes há mais tempo no Chuí é um dialeto árabe; a indicação de que eles “falam errado”. Para ilustrar, comparavam-nos com uma personagem da novela “O Rei do Gado” (Rede Globo-1997), de grande sucesso entre os comerciantes. A personagem era uma trabalhadora rural que pronunciava incorretamente o português.

Na perspectiva dos filhos, os pais falariam o árabe, pronunciando e conjugando verbos árabes incorretamente. Esta impressão da fala incorreta é acentuada pela pronúncia imperfeita do português evidenciada na transcrição das entrevistas, misturando português e espanhol, o que não acontece com os filhos que falam fluentemente essas duas línguas sem as misturar.

Vindos de localidades no interior dessas cidades, os entrevistados revelam algumas peculiaridades em termos de escolaridade e ocupação profissional, que definem a ocupação da família no local de origem. Na palestina, os entrevistados tinham ao menos três alternativas na vida adulta. O trabalho junto à família – revelando a condição de pequeno proprietário. O trabalho na terra não é utilizado como modo de definir seu ofício, mas muitas vezes define o ofício dos familiares. O que a família fazia até ter de deixar suas terras era viver da terra.

Eu...minha família trabalhava na roça, mas aqui nós somos refugiados da Palestina. A nossa terra foi tomada em 1947. Eu tinha, naquela

época, 10 anos. (...) Foram tomadas, não confiscadas, tomadas. Nós fugimos, somos refugiados de guerra. Então...e eu me criei no campo de refugiado. Aliás, meu estudo era mínimo, não tive oportunidade nenhuma. A única coisa é que eu servi o exército lá. (El Jundi)

Eu veio pro Brasil, eu palestino. Antes, mil novecentos e 45,48,49 não tem...imigrante. Tudo tem casa, tem campo, trabalha, tem comércio. Uma tem comércio, outra planta, outra...e veio, não tem confusão nenhuma, tranqüilo, povo alegre, muito bem. Depois de mil e novecentos e... (Taleb).

Uma segunda carreira possível é o ingresso no exército jordaniano – indicando um período em que são anexados pela Jordânia. Uma alternativa concreta, a terceira “alternativa”, é a permanência em campos de refugiados ou mesmo em um lugar sem perspectivas:

Subhi- Eu trabalhei em exército, soldado.

Entrevistadora- Soldado da Jordânia?

Subhi- É... da Jordânia (?) e.. trabalha na... na... na terra nós, antigamente, vive na terra, planta e tudo. Até 48, depois de quarenta... até 51, ainda, depois 51, aí não tem mais terra, levaram os judeu, aí, ficamo sem terra e fugimos para a Jordânia, e tem que trabalhar, mas não conseguimos porque rei Hussein, ele vendeu nós, não quer ele dá serviço... abriu caminho, porque um acordo, com eles: “deixa eles lá fora”, né. Só palestinos.

Os homens que entrevistei têm uma passagem por moradias temporárias em campos de refugiados, períodos que correspondem à infância

e, mais tarde, ao serviço militar no exército da Jordânia. Alguns foram “criados”, como dizem, em campos de refugiados, outros referem-se a uma vivência familiar de trabalho no campo. As três alternativas apontam à diversidade de experiências que antecedem a migração.

As alternativas não são excludentes. A situação limite, sem dúvida, é a da permanência em campos de refugiados. É considerada pela ONU como aquela que define de maneira unívoca a condição de palestino para os órgãos oficiais internacionais.

O ofício dos “mais velhos”, em relação ao local de origem, passou por 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. A extensa rede familiar permanece em outros países do Oriente Médio, como Arábia Saudita, Líbano e eventualmente Egito.

Em cerca de dez anos de campo de refugiados, a lógica familiar do trabalho na terra já havia sido esfacelada. Era necessário descobrir alternativas e carreiras individuais possíveis para os filhos. Inicialmente, migrar é resultante da guerra e da falta de perspectiva para os palestinos e suas famílias. Isto não significa que a saída da propriedade familiar, ou o ingresso em outras carreiras, leve necessariamente à emigração, porém inscreve a possibilidade:

Olha, campo de refugiado, podia compará atualmente como uma favela. E essa favela, gente pobre, gente não tem recurso e se ajunta e esperando. Só tem uma diferença; campo de refugiado era sustentado pela ONU, Organização das Nações Unidas. Eles distribuem farinha, açúcar...essas coisas necessárias, como diz? Como cesta básica, todo mês. Na verdade, não

dá prá tudo, mas ajuda. Então...quando eu vim (...) não tinha dinheiro, não tinha passagem, não tinha nada, mas era a viagem, a nossa, naquele tempo, era patrocinada, ou seja, quem paga era a ONU, Organização das Nações Unidas. Eu não sei que trato que eles tinha. Eu sei que eles pagavam as passagens para a gente saí. Então eles pagaram para mim passagem, depois que apresentei o documento, nos escritórios da Organização das Nações Unidas em Jerusalém. E eles me pagaram a passagem, me entregaram a passagem de Beirute até o Brasil. Eu cheguei e atraquei no aeroporto de Santos, se eu me lembro, em 30 de abril de 1960. (El Jundi)

Segundo Hajjar (1985), deve-se fazer uma diferença entre uma primeira etapa de migração árabe para o Brasil antes da segunda guerra mundial e outra no pós-guerra. Neste segundo vasto período, considera que há uma “quarta leva” de migrantes para o Brasil, aqueles que chegaram entre 1945 a 55 e uma “quinta leva” de migrantes que chegaram entre 56 a 70. Meus entrevistados pertencem a este último período. A peculiaridade para o autor é o fato de terem saído da experiência de campos de refugiados, de expropriação da terra e da fuga do Estado de Israel em busca de trabalho. São membros da família que vem para o Brasil, enquanto seus parentes permanecem buscando trabalho no Oriente Médio e nas nações do Golfo. A lógica dessa migração é de encontrar oportunidades em função da qualificação da mão-de-obra. A mão-de-obra especializada seria absorvida nos Estados árabes, mas aquela um pouco mais preparada quanto a escolaridade busca outros países árabes.

Na faixa etária daqueles que vieram para o Brasil, entre 25-30 anos, sua “escolha” destoa daquela feita por irmãos e primos que permaneceram espalhados em outros países no Oriente Médio. Portanto, há algo visto por

eles como “único” na experiência da viagem e permanência no Brasil, embora percebam que não foi exatamente uma “escolha”.

Alguns falam de um incentivo familiar a fim de fazer sua vida em um lugar com mais oportunidades que aquelas oferecidas logo após o período de criação do Estado de Israel. A migração é uma das alternativas disponíveis para algumas das famílias, porém manter parte da família na terra de origem era estratégia para migrar e é algo bastante comum a populações que migram. Parte desta lógica de migração era calcada na família. Em outras palavras, baseava-se nos laços entre os irmãos e primos, sempre se comunicando e assim mantendo portas abertas para “idas e vindas”, bem como períodos de experiência, retorno e trânsito entre países.

Nos relatos de meus informantes, migrar não é um projeto voluntário e sim individual, ou seja, não significa estar alheio a um suporte da família. A viagem é tornada uma saída “natural” na faixa etária em que era realizada, em especial para aqueles que vieram solteiros. Mas há casos em que essa necessidade “individual” da saída da palestina explicita uma rede de família comprometida com a migração. Um dos casos é o de Hussein que fugira do exército e iria ser preso pela segunda vez por deserção. O pai dele deveria pagar fiança. Antes disso, recomenda ao filho que fugisse e garantiu que, ao seu pedido, mandaria ao seu encontro a esposa e o filho.

No caso de Sub, sua vinda é feita à revelia do projeto dos irmãos em mantê-lo em Ramallah, enquanto que um outro informante, Subhi, aproxima-se daquilo que estamos acostumados a entender como a lógica familiar que leva a migração:

Sub- É eu veio sozinho, porque minha irmãos estavam aqui.

Entrevistadora - Aqui, aonde, no Chuí ou no Brasil?

Sub- Tava um no Chuí, outro em Santa Cruz do Sul.

Entrevistadora - O senhor é o mais novo dos irmãos.

Sub- Eu estou el médio...

Entrevistadora - Ah, o senhor é o do meio.

Sub- Ele mais velho, mais novo, e eu estou el médio.

Entrevistadora - E são só três irmãos, ou ficaram alguns irmãos lá...?

Sub- Não, não, três só.

Entrevistadora - E como foi a decisão de vir pra cá pro Brasil? Foi um chamado do seu irmão...?

Sub- Não, não, não me chamaram.

Entrevistadora - Não chamaram?

Sub- Por meus irmãos, não querem que eu venha aqui. Eu ficava lá na terra, na Palestina.

Entrevistadora - Em geral, as pessoas recebiam mal as pessoas que vinham...? Em geral, se recebiam mal as pessoas que vinham da Palestina?

Sub- Não, não, só meu irmão.

Entrevistadora - Como assim? Seu irmão lhe recebeu mal?

Sub- Si.

Entrevistadora - É mesmo?

Sub- Porque não querem, não querem que eu chego a ganhar Brasil, querem... ficar lá.

Entrevistadora - Por que?

Sub- Porque querem um de família fica lá na terra (risos), não é por outra coisa, não.

Entrevistadora - Da sua família, o senhor foi o único a vir pro Brasil ou...?

Subhi- Tava, tem... Teve, teve... tem o... tio Armando, tem o [outro parente], mas foi embora.

Rafael [filho]- É primo dele.

Subhi- Primo meu.

Entrevistadora - Em Porto Alegre?

Subhi- Não, tava em São Jerônimo. Mas foi embora. O concunhada meu, também, o Jamal, aí. Tava tem três família parente nossa, mas foi embora eles.

Entrevistadora - E eles vieram na mesma que o senhor, ou...?

Subhi- Antes.

Entrevistadora - Vieram antes?

Subhi- Antes, antes, um pouco, 58, 60. Eu vem 62, depois que eles. Agora não tem ninguém aí, nenhum, só eu minha filho, minha família.

A decisão da viagem, retrospectivamente, é tornada uma alternativa “natural”, basicamente pela faixa etária a que pertenciam à época, vista como propícia à migração. A condição “coletiva” estava traçada, segundo mostram os relatos, na possibilidade de permanecer na palestina ou na família. A viagem é, de um lado, uma ruptura com este destino que lhes foi imposto. De outro, ela é tornada “natural”:

Naturalmente tudo essa jovem, tudo, tem que sair. Tem que sair, qualquer maneira, porque é a pressão do...do..a pressão do governo,

porque não dá serviço, não dá nada, porque nós...e compraram nós, compraram...venderam nós, aliás, venderam nós por dinheiro. Tem que sair qualquer maneira, porque não tem serviço nenhuma e abriram o caminho pra nós, porque tava proibido saí do país, mas em afinal eles abriram camino, porque para jovens todos saí, não fica, a gente briga com aquele inimigos, entende? (Subhi).

O relato de Subhi, muito mais comum aos entrevistados, evidencia as redes de parentesco bastante presentes que propiciaram a migração. Não por acaso, será ele que, entre os informantes, o que melhor formulará a migração como algo natural. Sintetiza algumas condições próprias de sua viagem, a viagem de um homem "sozinho".

Vim sozinho é o início de muitas explicações sobre a migração. Coincide com os dados estatísticos de Knowlton (1961) sobre a migração árabe. A estatística evidenciava a predominância de homens solteiros, o que demandava um trabalho por parte dos pesquisadores em demonstrar o quanto as famílias estavam envolvidas nesse projeto migratório. De outra parte, autores "da colônia" argumentavam que esse índice demonstraria de forma mais clara a adaptabilidade do árabe em contrair casamentos com brasileiras.

O relato na primeira pessoa e a constatação da situação de "sem família" pode ser entendido como a pretensão implícita da constituição, ou da possibilidade de uma nova unidade doméstica, da "sua família". Os laços familiares estão presentes, de acordo com o que argumenta Knowlton, embora não o comprove empiricamente. A família aparece nos relatos de meus informantes como parte da viabilidade da viagem e constituindo parte da estratégia de chegada. Primos e tios costumam os receber desde o porto de

Santos ou mesmo no Líbano mantendo trocas de cartas feitas desde lá:

Taleb -(...) Chegou meu primo antes de mim, uma semana... há... cinco, seis mês, mais ou menos, antes de mim. Eu escreve pra ele: "em vem", ele diz: "não vem. Brasil não tá bom, Brasil não tem dinero, Brasil tá pobre, Brasil.." ..

Entrevistadora - Isso é o que ele disse?

Taleb- Esta primo. Ele chegou antes de mim, antes, cinco, seis mês. Não vem pra cá. Ele sabe eu tava tem dois filho, eu amo muito pra filho, toda vida. Ele conhece, ele conhece de mim o amor com meu filho, amor muito com filho.... Ele disse: "Essa menino vai vim aqui pra cá, começar aqui chorar pra filho... não vem", esta primo falou pra mim. Fiz documento, eu vem pra cá, quando chegou lá na Itália mandou, carta de... de navio, não é com avião como hoje, era navio, 30 dias, de cabine...

De outra parte, o relato de que se veio só baseia-se na descrição de uma incomunicabilidade, isolamento e, muitas vezes, fome (inclusive por não dominar o idioma), que reiteram uma odisséia pessoal da migração, explicável como provação e suportável porque parte de um período necessário, um início. Retrospectivamente, o relato parte da sua história de solteiro em busca de alternativas. O relato torna "natural" tudo o que diz respeito à migração como adequada aos jovens pois delega em segundo plano toda a força desagregadora que estes primeiros tempos operaram nos sujeitos e nos próprios laços familiares entre aqueles que saem e os que ficam.

Alguns dos informantes só irão descobrir a "distância" que os separa dos parentes que ficaram na palestina alguns anos depois, depois da primeira

viagem de retorno. No caso de Subhi, a viagem de retorno é um plano ainda não realizado e que tem sido desencorajado pelos pais que estão na Palestina. Segundo conta, mandam cartas dizendo para ele não ir, não abandonar a sua família. Sua interpretação é de que a família quer que ele não despenda dinheiro com eles, quer que ele cuide de “sua família”. Porém, o recado pode ser entendido como uma ruptura dos laços entre gerações e entre a parentela que ficou e a que saiu da Palestina. Uma redefinição da família tanto pela migração como por uma ruptura, mas também porque Subhi tem a sua própria unidade doméstica e filhos. Não retornar significa também não reivindicar um lugar na parentela daqueles que ficaram, e em uma possível herança. Subhi ainda mantém a ilusão de uma continuidade e cumplicidade com a rede de parentes na Palestina. Essa ilusão se traduz em uma afirmação bastante comum de que a família ainda tem laços com a Palestina – evidenciada na possibilidade de apresentar os filhos para a parentela que lá está, como forma de pleitear a partilha da herança da família - ou que irá refazer, assim que possível, planejando viagens da volta.

No extremo oposto, há o relato da “viagem sozinho”, comum a muitos relatos, mas que encobre particularidades como que conta El Jundi. No seu caso, a vinda sozinho é relatada como a falta de alternativa disponível no lugar de origem, visto que é oriundo de campo de refugiados. Sua vinda ao Brasil é desprovida da rede de parentes que o recebem no Brasil. Aparentemente seu relato parece mais congruente com um tipo ideal da viagem, solitária, do refugiado palestino, embora também seja referida por Subhi e outros migrantes. El Jundi irá encontrar não exatamente parentes, mas “patrícios” da mesma cidade de origem na Palestina e estabelecer lá alguns contatos-chave no Brasil que darão indicações sobre os lugares a

trilhar. Seu relato, no entanto, irá estar comprometido com a versão de migrante palestino proveniente de campos de refugiados e que, portanto, veio com a intenção de ficar - ou, em seus termos, "sem escolha".

Sua parentela, e especialmente irmãos, mantém-se no Oriente Médio. Não há referência nem a heranças nem sobre a participação em propriedades familiares na Palestina. Em parte, isto se explica pelo fato de que Jundi já retornou algumas vezes à terra natal e reencontrou amigos e familiares, estabelecendo a "distância" no tempo e no espaço de sua saída da Palestina - mais do que isto, percebendo a distância daquelas que seriam suas redes de relações no país de origem.

Os relatos sobre a saída da Palestina versam sobre as estratégias possíveis para a emigração. Nesse caso, manifestam que a saída da Palestina não tem uma relação necessária e imediata com a chegada ao Brasil. As decisões de partida estão imersas nas redes familiares, propiciadoras ou viabilizadoras da viagem. No caso de um incentivo familiar, relatam-se escolhas por uma passagem de navio em segunda classe, ou classe turística, portando alguma soma de dinheiro e produtos da pequena propriedade, por exemplo, um vasilhame com azeite de oliva. Escolhia-se pagar uma passagem de navio na segunda classe para ter um ingresso garantido no Brasil como turista. Isto significa que algumas das iniciativas de saída poderiam ser malsucedidas e serem computadas no cálculo das saídas bem-sucedidas.

Entrevistadora- Mas, foi sua primeira cidade quando saiu da Palestina?

Subhi- Não, saí bastante.

Entrevistadora- Onde é que o senhor ía?

Subhi- Fui para Líbano, eu fui para Síria, fui... Jordânia também, trabalhei bastante, e depois fui para Egito, para cidades... queria ir para

Alemanha, mas e... pegaram nós no camino, também.

Entrevistadora- Por que para a Alemanha?

Subhi- Porque... ah, tem que fugir, tem que sair da terra, não tem serviço. Tem muita gente vai lá na fronteira, tanto na fronteira de Alemanha ou como chama? Bélgica? Bélgica, ou como chama? Me esqueci agora não me lembro. Ali... pegaram bastante gente sem documento, sem visto, sem nada, então, aí pegaram botaram na cadeia, aí botaram soldado na fronteira. Enquanto nós tava ali na Bélgica, aí mandaram um aviso pra nós: "não pode sair, senão vai pegar vocês". Aí voltamos, voltamos para a Turquia. Olha, fazemos uma volta, de imigrante. Turquia e depois para Síria e entramos.

Entrevistadora- Tinha que passar para a Alemanha pela Turquia?

Subhi- Não... nós passamos para a Síria, porém, não é de avião, senhora, escondido...

Entrevistadora- Escondido como?

Subhi- Escondido, assim: vai para Síria. Síria dá visto. Agora Turquia dá também. Então, lá em Turquia e vai de ônibus escondido... assim é... como contrabando, entende?

No caminho, as paradas nos portos propiciavam visitas rápidas a várias cidades no Mediterrâneo. Mesmo que a iniciativa fosse individual, e as estratégias vistas como particulares, a família mantinha-se informada sobre a situação daquele que migrou e era solicitada a providenciar, posteriormente, a vinda da esposa ou parentes para o lugar de destino.

O itinerário da partida revela, primeiro, o quanto a saída está condicionada a alguns caminhos para os palestinos. Os países árabes, em

especial Líbano e Egito, fornecem os papéis e os caminhos (portos) de saída. A viagem de navio através do Mediterrâneo é feita quase que individualmente, o que está marcado pela incomunicabilidade com outros passageiros do Navio. Geralmente é um navio turístico e há um traslado em meio à viagem. Porém, a viagem ao Brasil não corresponde necessariamente a uma primeira saída da cidade de origem; antecedia-lhe outras incursões ao Líbano ou ao Egito.

4.4. A Chegada ao Brasil.

Há uma variação sobre as explicações da vinda para o Brasil. Para alguns, a escolha era dada pela possibilidade de um visto permanente, oferecido para o Brasil e encaminhado no Líbano ou Egito pela ONU. Ressalta-se a escassez de lugares oferecendo um visto permanente nesta época. Para outros, a grande maioria, é decisivo o contato com outros patrícios da mesma cidade ou parentes que já estão no Brasil. Nem sempre um visto de entrada no Brasil é mencionado, mas, sim, estratégias para a chegada e para serem aceitos, como a compra de passagem como turistas, o que lhes fazia evitar a deportação.

Em outras palavras, o cálculo da saída não envolve diretamente qual o lugar que se quer chegar, muitos definem a escolha pelo Brasil em função da rede de parentes. À princípio, não há um destino definido para aquele que migra, mas meios consagrados, redes de irmãos e primos. Mesmo que estratégias e seus meios estejam traçados, as decisões de viagem podem ser desviadas. Não há um plano único e homogêneo que leve ao Brasil; o lugar de

destino pode não ser tão relevante quanto as condições de permanência:

Entrevistadora- Ele lhe recebeu em Santos?

Subhi- Santos. Ele veio no Santos.

Entrevistadora- Mas, ele morava aqui no Chuí?

Subhi- Mora no Chuí, mas quando cheguei em Beirute, mandei pra ele carta.

Rafael- Veio de navio, né.

Subhi- Navio, si e disse pra ele: "dia tal, tal nós está no Brasil". Ele foi pra São Paulo e comprou mercadoria, porque tá comprando mercadoria no centro de São Paulo, e ele foi para Santos. Ficou esperando tanto tempo ele, 14 dias, ele lá, até chegá o navio, porque atrasou um pouco.

Entrevistadora- Como é que é o nome desse seu primo que lhe recebeu?

Subhi- O Muhared.

Entrevistadora- Muhared?

Subhi- Mu, m-u-h, Muhared, r... [soletra para que eu anote]

Entrevistadora- Ele ainda está pelo Chuí?

Subhi- Não, não, ele trabalhou no Chuí, trabalhou no São Jerônimo, mas está embora, voltou.

Entrevistadora- Ah, voltou.

Subhi- Voltou para a Jordânia, agora.

Rafael (filho)- Ele ficou quanto tempo? Ficou 8 anos lá, veio pra cá, depois foi embora de novo.

Subhi- Não, ele veio passear aqui. Pode ser este ano vem também de novo.

Entrevistadora- Ele veio passear só?

Subhi- Sim, mas ele tene [tem] isto... naturalizado brasileiro, ele, a família dele, tudo, ele pode vir qualquer momento. Agora, se eles... apertaram [a saída] ele lá na Jordânia, ficá alguma guerra, alguma guerra civil, alguma coisa, ele pode fugir pra cá.

A escolha pelo Brasil dependerá da possibilidade de estabelecerem-se no país. Nos anos de permanência no Brasil recebem muitas visitas de parentes oriundos da Palestina e planejam longamente suas visitas de retorno, mantendo um contato freqüente com parentes. Muitas vezes há um contato intermediado por patrícios que viajam do Brasil para sua cidade natal e visitam, levam recados para seus parentes. Muitos dos árabes que entrevistei não levaram a cabo essa naturalização e recorreram a arranjos temporários para levar sua vida no Brasil, sócios brasileiros, filhos brasileiros que assumem os negócios da família, são alguns casos. Todavia, a naturalização como brasileiro facilita o retorno à Palestina:

Entrevistadora- E a sua escolha de vir para o Brasil foi uma escolha ou foi por acaso?

Subhi- Não, não, foi escolha, porque tava mi primo aqui, e gente escreve carta, senão telefoná, senão... escrevemos, aí ele disse: "vem pra cá, porque tem que ter alguém pra receber, não".

Entrevistadora- Esse seu primo, qual é o parentesco com ele, é por parte de pai ou de mãe?

Subhi- Parte do meu mãe.

Entrevistadora- Parte da mãe?

Subhi- Parte dos dois, vamos dizer, a mesma família. Porque o pai dele

é... irmã minha... mãe... mi mãe e mi pai são primos. Lá casa primos, uno com o outro. Então, aí ele fez tudo pra mim, aí, é verdade, ele recebeu a mim em Santos, e tudo, trouxe a mim aqui, até Chuí diretamente.

A chegada ao Brasil é feita pelo porto de Santos, porto de chegada e ponto de partida para estabelecer relações com os patrícios com algum tempo de Brasil. Em geral, a existência de outros parentes e patrícios tornou o caminho para cá mais palpável, o que não significa que isto se configurasse como um local de permanência desde o início. Quando esta rede de parentes inexistente, outras são tecidas no Brasil com base na idéia de uma *comunidade de origem*, embora diversos sejam vistos como *patrícios*:

Jundi -Eu cheguei e atraquei no aeroporto do Santos, se eu me lembro, em 30 de abril de 1960. E... é como tudo que é estrangeiro que vêm noutro país, sem conhecer ninguém, sem conhecer o costume, as pessoas... Eu me senti como qualquer um estrangeiro se sente... é perdido, sem noção de nada. E aí agarrei num patrício, sem conhecer os árabe que falavam ali, ia receber alguém e aí agarrei e fiquei com eles ali, fiquei ali, na roda deles. Aí fomos de Santos para São Paulo e de lá fiquei 8 dias em São Paulo.

(...)

Jundi- Não, apresentei simplesmente, foi entrando com o visto, com tudo direito. A polícia federal brasileira, ou seja, a polícia marítima que olhou o passaporte, tudo, o documento legal. Eu entrei e foi... sem dificuldade nenhuma, sem problema nenhum. E, como disse, não tinha nada, tinha só a minha roupa de imigrante. Aí, eu fiquei uns 8 dias no Rio de Janeiro, com esse tempo... no Rio de Janeiro... São Paulo. E com

esse tempo comecei a conhecer o pessoal, assim, os patrícios, conversava o que que ia fazer, ia no comércio.

Entrevistadora- O senhor falou que tinha uma rua em Santos que a maioria dos...

Jundi- É a rua Oriente, São Paulo. É a Rua Oriente. Mas, eu me lembro, naquela época, parei num hotel. Ah, um hotel barato, dessas espelunca, desses baratos. Era na... no centro de São Paulo, num... numa rua que se chamava rua Bagé. Agora trocou o nome, mas tem a galeria Bagé. Mas naquela região ali, perto do mercado de São Paulo. Depois, é claro, depois de tempo eu já fiquei conhecendo toda São Paulo, de tanto viajar prá lá. Mas, me lembro naquele... na rua Bagé”.

A primeira imagem do Brasil é carregada de discussões com os patrícios que os recebem e do relato das dificuldades encontradas:

Taleb - Fiz documento, eu vem pra cá, quando chegou lá na Itália mandou carta de navio, não é com avião como hoje, era navio, 30 dias, de cabine...

Entrevistadora- ã-hã, trinta dias de viagem.

Taleb- Quando desceu na... na Itália, escreveu carta e mandô pra ele: “dia tal, 30 de agosto 1954 no porto de Santos”. Quando chegou em Santos, o navio, ele tá na... tá na escada de..

Entrevistadora- Tá esperando.

Taleb-... de navio. Tá esperando. Tá lá na escada... Ele encontrou, cumprimentou, pegou... esperou pra sair mala, lá na alfândega. “Como está Brasil?”, diz: “Brasil tá ruim”. “Por que tá ruim?”. Nós ficou na... na... como chama aquele? bordo, ficamo na bordo, tava pisando em

cima de café. Café derramado tudo, estava andando em cima de café. Disse: “primo, viu? Brasil não tá ruim. “O que você achou bom de Brasil”, disse: “olha aqui, nós tamo pisando em cima de esta. Nós [na palestina] quando cai uma grão nós procura aonde foi, começou a procurar onde foi que caiu esta uma grão”, disse, “olha, olha aqui, nós estamos pisando em cima de esta, café, café tá muito caro no exterior. Tá achando muito bom Brasil”, “ah, isto aqui é terra de café, terra..”.. Um poquinho, demorou a mala e foi embora pra Santos. Outra coisa é a terra, terra não tem terra verde como aqui no Brasil, terra seca, nós aqui passa seis mês não cai chuva nem um poquinho nossa terra, compreendeu? Oriente Médio, passa seis mês... não passa chuva nem um pinguinho. Então, a... campo fica bem seco.

Taleb- Chegou aqui acho campo verde, terra verde, estrada linda. Disse: “primo, Brasil tá bom”, “o que viu aqui de Brasil?”, disse: “olha que campo lindo, rapaz, verde, olha aqui estrada..”. “ah, você não sabe nada”.

Entrevistadora- Ele disse?

Taleb- Ele disse. Chegou a São Paulo. Pegou ônibus, subiu pra São Paulo: estrada bonita, campo bonito, verde. Dormiu lá no hotel de noite, de manhã foi lá no supermercado, achou uma coisa, fora do mercado tem cada monte de banana. Nós tava, ninguém come banana, só quando de dieta, quer morrer, compreende? Não tem banana, tem, muito caro. Primo disse que aqui Brasil não presta, mas que engraçado, olha aqui coisa que tem Brasil, onde tem isto aqui? Ficou... segundo dia saiu de São Paulo pra cidade chamada Taboatinga, mais ou menos 5, 6

horas.

Entrevistadora- De São Paulo?

Taleb- De São Paulo. Ele tava morando lá. Tava amigo dele, um libanês, alugando uma parte dele, casa dele, chamou ele: "o que?", "chegou minha primo Brasil". Chegou, né... disse: "primo, você fica aqui, e eu vai trabalhar, eu volto em seguida". Eu disse: "não, eu vai junto", "você já vem de navio aqui, trinta dias de viagem". Eu disse: "não tem problema nenhum. Não tem problema nenhum", eu queria trabalhar.

Sub- [pergunta o nome de uma fruta parecida com tomate]

Entrevistadora- Cáqui.

Sub- E comprei como tomate (risos). Comi era dulce, e diz eu: "ah...é... tomate do Brasil, dulce" (risos). E final da conta cheguei aqui, com muito sacrifício cheguei aqui e agora estamos aqui mui bien. Fiquei 17 anos sem ir a la terra.

Entrevistadora- 17 anos?

Sub- De 64 até 81. Oitenta e uno, voltei para mi terra.

Jundi- Aí... hã... Acredita que passei dia inteiro sem comer nada, porque não sabia pedir comida, não sabia falar, não sabia... o dia inteiro, única coisa que eu comprei era um... cacho, ou seja, amarrado tipo que vendia no trem, bergamota, naquele tempo em maio, a recém acho que bergamota aqui no Brasil, era a única coisa que eu comi o dia inteiro, até chegou às 10 horas de noite em Joinville. Passei o dia inteiro com fome.

Jundi- Não sabia pedir nada, o que que ia pedir? Aí trem chegou 10

horas de noite, eu tinha o cartão do cara que me deu, foi estreando o meu inglês... eram pouca coisa, sabia falar, quebrá galho, alguma coisa, mas não encontrava ninguém que entendia, esse que é o problema, né? Chegou um lá, sabia umas duas palavras em inglês, tá, eu mostrei o cartão pra ele, me chamou um táxi, me levou naquele endereço. Era uma loja, estava fechada, 10 horas de noite. Aí perguntou pras vizinhança, ensinaram a casa dele, nós fomos na casa dele, paramos ali na frente e o cara se prontificou, me levou num hotel. Eu não sei, chamava hotel, daqueles... pra mim era muquifo, não é um hotel. Aí, encontrei bastante

patrício lá, na verdade tinha quase meia dúzia, todos. Cada dois ou três num quarto.

Entrevistadora - E eles também não falavam nada de português?

Jundi- Não, eles já tinha uns seis meses, sete meses, sabiam alguma coisa, já quebrava o galho. Bom, aí me perguntaram se comi, não comi. Eu disse: "não, ainda não comi. Eu tô morrendo de fome". Me esquentaram janta lá, era toda a vida ali, tem aquele... como não era... não serviam comida, o hotel não servia nada, então, era só pra dormir... então, permitia, os caras têm fogareiro. Fogareiro a querosene, aquele que enchia. Acho que você não chegou nem a conhecer, mas no meu tempo tinha. É um fogareiro que... à pressão, que enche se querosene e a pressão fazia... Então, fogão a lenha... a gás não existia. Aí, me esquentaram a comida, comi, passamos quase a noite toda conversando, de onde vem, foram se apresentando, ta, ta, tá. E, no outro dia, como disse, qualquer um, caindo na terra estranha,

estrangeiro, queria trabalhar, queria viver.

Os relatos permitem verificar retrospectivamente uma imagem de otimismo que vigorava na ocasião e a necessidade de iniciar de qualquer forma a trabalhar e uma perda da ingenuidade durante o percurso. Os itinerários são bastante variados no Brasil, quase uma soma de acasos, mas em geral permitem verificar como estes “acasos” foram direcionados.

Não há uma instituição ou grupo de referência que direcione essa chegada, talvez por isso alguns relatos enfatizem tanto o “acaso” como o que dê a diretriz de seus itinerários⁴. Rachid, por exemplo, chega ao Brasil em 1957, em Santos, vai para Brasília, presenciando a sua construção e de lá para São Jerônimo, Porto Alegre e Tramandaí (RS). Chega em 1964 ao Chuí. Taleb chega ao Brasil em 1955 e permanece em São Paulo por alguns períodos, intercalando com permanências no interior de São Paulo e posteriormente no sul do Brasil, em Pelotas e Rio Grande (diga-se de passagem, regiões portuárias de intenso comércio). Subhi chega ao Chuí em 1970 através dos tios e primos e Sub chega em 1964 em busca dos irmãos, que já haviam trabalhado em outras cidades no sul como Santa Cruz do Sul. Jundi instalara-se em Joaçaba (SC), mudara para Marcelino Ramos (RS), retornara a Joaçaba e depois para o Chuí.

Esses “acasos”, as cidades por onde passaram permitem vislumbrar a lógica que os faz andar pelo Brasil, que é a dos contatos pessoais com patrícios, parentes e informantes que indicam os lugares onde “está bom” para o comércio. Em outras palavras, onde há um retorno rápido. Assim, Rachid relata a sua estada em Brasília. Conta que em Tramandaí obteve a

⁴ De outra parte, os relatos podem ser visto como um comentário sobre a chegada de novos migrantes ao Chuí e imediações. Estes últimos, vem por linhas aéreas através de Buenos Aires e de contatos com patrícios já estabelecidos na cidade. Podem chegar diretamente ao Brasil e empregar-se como trabalhadores sem precisar “carregar malas”.

informação, dada por um camioneiro que vendia melancias, de que o Chuí era um ponto de venda à vista bastante promissor: “Era só parar o caminhão que as melancias eram vendidas na hora, sem mesmo ter de descarregá-las”.

Na época relatada por Rachid, encontra-se a evidência do caminho percorrido através da abertura de redes rodoviárias. Do contrário, os árabes que chegaram em fins na década de 50 ainda mantêm um roteiro condicionado pela rede ferroviária. A distância temporal entre um meio e outro é bem pequena. Porém, isto representa uma mudança grande em termos de variedade de percurso.

Taleb, por exemplo, chegou a São Paulo e através de parentes conheceu o sul do Brasil, depois de passar boa parte do tempo mascateando em Taboatinga, no interior de São Paulo, através das linhas férreas, algo que mudará nos anos 60:

Taleb- É. Pego o trem. Vem com o trem de São Paulo pra cá. Não sei, chegou uma cidade, não sei aonde, Paraná... (?). O trem parou pra nós descê, pra tomá café, pra uma coisa assim. Ele falou quanto demora aqui: 10, 15 minutos... Depois, eu ainda me lembro, eu pedi uma cafezinho. Com este tempo, nosso trem foi pra... na frente, vinha outra trem, carregou gente e... seguiu. Eu pensou: “minha... nosso trem”. (?) e corri atrás do trem, pegou trem.

Entrevistadora- Pegou um outro trem?

Taleb- O trem tava voltando pra São Paulo. (risos) Eu falou pra ele, quando chega de trem, eu disse: “amigo, eu perdi a trem”, ele disse: “agora, amigo, não adianta nada, tem que só chega primeira ponto”.

Entrevistadora- De volta.

Taleb- Não é ônibus que anda pra trás! Ele andou mais ou menos... não sei, não lembro. Primeira estação parou, falou: "ah, não, agora desce". "Como é que vai voltar, agora, pra lá?". A minha roupa, casaco, o documento, tudo lá no trem. Era tava... não tem ladrão, não tem nada, tudo bom, não tem... gente confiança, tudo. Você deixa mala lá na sua cadeira e vai, ninguém mexe... hoje não pode, mundo mudou... Depois, desce na primeira estação: "faz favor, liga este número? É trem quem vai pra Rio Grande primeira vez, daqui mais ou menos, pra Pelotas... avisa pra meu amigo, estou bem, que não preocupa comigo". Aí ele mandou... Quando chegou o trem dele, chegou subiu, que dê [cadê] o Abud, que dê [cadê] o Abud? Chama Abud. Chegou ele e disse: "eu sou Abud". Eu disse: "oi, amigo, eu sou Taleb Mustafá, "ele está bem, não preocupa com ele"

Entrevistadora- Tava com sua roupa? Ele ficou com a...

Taleb- É... ele ficou contente, coitado. E... eu voltei pra cidade, voltou pra cidade. Quando chegou, tava tem dinheiro escondido aqui na bolso da calça aqui... sempre boto dinheiro aqui, minha bolso... tem bolso, sempre tem dinheiro. Então, chegou [nome de amigo] tava dentro de um caminhão... com cachorro, com arma, com tudo. Pediu carona, falou: "vamos". Ele filho de patrício. Ele brasileiro nascido aqui, pai dele patrício.

Jundi- Eu saia com a roupa toda queimada, é verdade, porque, como disse, não podia subir na primeira. Primeira era os últimos vagão, então tinha que sair na segunda. A segunda era os primeiros vagão, que eram

perto da locomotiva. E a locomotiva soltava aquela fumaça e a fumaça chegava de faísca ali, batia na roupa e queimava. Quantas vezes eu saia do trem com a roupa toda furada. Então, eu peguei o trem lá de Joaçaba até a cidade de Porto União. Cheguei a Porto União meia-noite. O trem de Porto União saia pra Joinville 6 de manhã. Como eu não sabia falar nada, nem perguntar, eu não podia dormir. Eu pedi pra um guarda lá, com a ajuda do outro, que me avisasse quando vinha o trem que vem de São Paulo e ia pra Joinville, pra me avisar, pra mim comprar a passagem. E o cara me disse: "passagem Joinville", e eu escrevi num papel: "passagem Joinville". E eu fiquei sentado em cima das minhas malas naquele frio, que era 8 de maio, se não me engano, não me falha a memória, era 8 de maio de 1960. Era muito frio. Aí eu fiquei a noite inteira acordado, acorçado em cima das malas para não dormir, para não perder trem. E, aí, 6 horas o cara me chamou, um guarda lá, tinha uma ronda, um guarda, não sei, da rodoviária... da ferroviária, da ferrovia ou de que, ele me chamou e me disse... entendi que era trem que vai para Joinville. Aí eu fui na bilheteria lá, tirei o dinheiro, coloquei na frente da bilheteria e disse pra ele: "passagem Joinville". E aí o cara me deu, claro, me deu a passagem, me cobrou o preço ali que era, não sei quanto, eu coloquei o dinheiro em cima, ele tirou, e peguei e saí. E passei das 6 horas de manhã, do Porto União, até às 10 horas de noite, até... o trem chega a Joinville.

A inserção "entre patrícios" era feita preferencialmente através dos hotéis em que paravam ou por intermédio de brasileiros que os levavam ao "turco" da cidade. Nos relatos de meus informantes não há a presença de um

grupo que os recebe institucionalmente, clube ou associação. Se há uma recepção ao migrante, esta se dá nos hotéis, nas conversas entre os recém-chegados e aqueles que estão inserindo-se na atividade de mascate, sejam eles patrícios ou parentes, um “grupo” muito fluido que o recém-chegado tem de decodificar.

4.5. De Mascate a Sócio.

Como ressaltam meus informantes, o comércio era o espaço possível de atuação. No momento de sua chegada, os produtos industrializados têm uma expansão intensa, as roupas feitas em escala industrial eram bem mais caras e raras que confecções caseiras ou feitas sob medida. Vendia-se, portanto, a novidade, a “roupa feita”. Mesmo que o mais barato fosse a confecção caseira ou sob encomenda, os mascates apostavam no apelo à raridade dos produtos oferecidos.

O aprendizado de mascatear desde os procedimentos básicos para o primeiro contato eram dados pelos árabes que já estavam mascateando e que vendiam os produtos de fácil saída para o sujeito começar seu negócio.

Jundi -Aí falaram que... bom, a gente, como disse, não tem vocação prá trabalhar na roça. Não tem dinheiro prá trabalhar, não tinha nada. Então, o que que eu ia fazer? Sentia perdido ali. E, aí, conversando prá lá, prá cá: “olha meu, patrício, você tem que carregar mala. Que que é carregar mala? Você tem que comprar roupa carregar a mala e aí mascatear. Chama mascate”. Se a gente não entende... Bom, aí foi, como disse, ensinado tudo pelos outros. Primeiro, São Paulo, eu tinha um pouco de dinheiro... Naquele tempo era dinheiro, eu tinha 100 dólares. Hoje não é mais nada, mas naquele tempo era dinheiro 100 dólares. Se eu me lembro, era o salário no Brasil não chegava a 20 dólares. Então, eu tinha 5 salário no bolso. Aí, eu comprei, com conhecimento dum patrício que... que tinha anos aqui no Brasil, comprei a roupa que achavam que aquela roupa que saia, pra ganhar. Enchi duas malas e toquei para o Brasil adentro. E fui pra Santa

Catarina.

Taleb- Encontrou lá na banco, almoçou junto: "aonde trabalha?", "Rio Grande e você, aonde trabalha?", "estado de São Paulo. Como está trabalho de Rio Grande?", "tá muito bem". Então, o estado de São Paulo trabalha de campanha.

Entrevistadora- Como é o trabalho de campanha, é de comércio?

Taleb- Na... na... sítio, lá na fazenda, na...

Entrevistadora- Ah!, tá, trabalhava fora...

Taleb- Não é na capital, não é na cidade... tem medo de arriscar, de isso... trabalha contrabando? Vai lá metade do caminho, Santa Vitória, desce mais ou menos. Tava na campanha trabalha, uma vida dura mesmo, dura. Então, encontrou com esta aqui amigo... cumprimentou, almoçou junto ele mandou dinero, eu mandei dinero... "Aonde está?", "está no Rio Grande. Como está a a coisa lá? Ganha bem?" "ganha bem".

A atividade de mascate contava com uma boa receptividade dos clientes, um tratamento pessoal sem muito estranhamento, mas dependia de um aprendizado do idioma português e do próprio ofício, necessário inclusive para não permanecer atrelado e dependente dos patrícios:

Jundi-...Aí, os caras me ensinaram, me disseram: "olha... é o negócio... tem que sair, depende da sorte. Você sai, você chega... bater nas porta com palma da mão. Batê na frente com as palma da mão. Saia a pessoa - uma senhora, uma menina, um rapaz, um homem -, aí você pergunta: "quer comprar roupa feita?". E eu peguei e escrevi esta num papel. "Se diz sim, aí tu sabe, então entra, mostra a mala e dá preço". Aí escrevi

tudo preço, em números arábicos, ou seja, o número que todo mundo usa. “Se diz não, então sabe que não. Essa é uma palavra quase internacional: não. Então, sabe que não”. E sabe que a primeira dificuldade que chegou pra mim, primeira dificuldade que eu encontrei: carreguei a mala, peguei um ônibus e saí. Tá, me disse assim: “quando o ônibus chega, ele diz: ponto final”. Para o ônibus, não diz ponto final, e eu fiquei sentado. Todo mundo desceu e eu fiquei, mas o cara não diz ponto final. Aí chegou o cobrador: “sim, como é, você vai continuar sentado aqui?”. Eu não entendi nada, patavina nenhuma, só olhando pra ele. Aí o cara disse: “desce, desce, desce”. Me deu o sinal e entendi que era pra descer. Aí eu peguei, carreguei a mala e descii. Então, primeira dificuldade: bati numa porta e saiu uma moça, eu olhei no papel, eu disse: “quer comprar roupa feita?”. Eu não sei o que ela me respondia, mas eu acho que disse “entra”. Bom, eu... como eu nunca escutei esse som na minha ouvido, não era “sim” e não era “não”. Então eu disse: “será que ela não entendeu o que eu falei, talvez eu me expressei mal”. Olhei de novo no papel e disse (pausadamente): “quer comprar roupa feita?”. Aí a moça repetiu: “entra” e aí carreguei a mala, virei as costas. E aí ela chamou: “Ei, ei” e eu olhei e disse: “vem, vem”. Aí, quando me deu o sinal da mão..

Entrevistadora- Aí entendeu.

Jundi-...eu entendi. Bom, comprou, não comprou, mas, é a dificuldade que a gente apresenta. E, olha, pra te dizer: é um sofrimento, é uma vida de cão, carregando a mala, batendo nas portas. O pessoal não dá bola, às vez a gente diz bom dia, diz não, talvez quem sabe estavam

cheios de... de... de vendedor, de mascate. E... a gente era... se sente como se fosse... um... gente do outro mundo, assim, a gente olhava... é realmente do outro mundo, mas como se fosse, se (?), fosse palhaço, se fosse uma coisa. Porque, olha, muitas vezes eu chegava nas casas e a senhora que me atendia, ela chamava a vizinhança toda e dizia: "olha, tem um e não compreende nada". E chegava aquela roda em parte de mim e eu não entendia nada, eu ficava só olhando. Única coisa que dizia: "não compreende que disse nada, nada, nada" única coisa que eu sabia dizer, isto. E o pessoal dava risada. Eu me sentia envergonhado, acanhado, sentia tudo: "o que que eu vou fazer". Eu trabalhei na... isso é tortura, posso dizer, não é um trabalho, era uma tortura.

Entrevistadora- Quanto tempo?

Jundi- Dois meses.

Taleb - De noite encheu mala mercadoria, disse: "primo, vamo trabalhá junto? Ou qué trabalhá sozinho?". Ele, primo meu, disse: "você sabe". Eu disse: "não, eu gostaria de trabalhar junto". Então, junto, junto. Ele tava São Paulo, tava comprando mercadoria... quando voltou, achou carta, voltou de novo pra buscar eu, compreendeu?

Entrevistadora- Sim.

Taleb- Falou pra eu: "vamo comprá mercadoria?", disse: "não, vou comprar". Comprei mercadoria. Então, de noite encheu mala meu, escreveu tudo preço de mercadoria, marcou tudo, encheu mala, marcou preço, tudo, "bom dia", "boa tarde", "como vai, tudo bem?". Primeiro dia, cheguei... de manhã, pegou ônibus, viajou, mais ou menos, 40, 50

quilômetros, 100 quilômetros, (?) desceu. Comecei a bater numa casa aqui, numa casa (?), fim do mundo... sofria.

Entrevistadora- As pessoas lhe recebiam bem?

Taleb- Outro dia chegou uma... uma... um brasileiro, amigo dele... Diz: "meu primo, chegou novo, apresenta meu primo", cumprimentou. "Ele não compreende... não sabe falá nada, nada português, não sabe falá nada, nada. Chegou hoje. Hoje começou o trabalho...chegou ontem, hoje tá trabalhando". (?) Ele disse: "eu não queria comprar nada, mas eu vai comprar de esta homem novo, pra ele... força. Você não pode ábri boca", falou pra ele.

Entrevistadora- Seu primo.

Taleb- "Abre sua mala, esta cara vai comprá de ti". Comprou bem, comprou bem.. somei, ganhei um mês... trabalhou um mês lá, dinero ganhou meia hora, um mês lá não ganha. Disse: "primo, Brasil não presta?", perguntei pra primo. "Ah, você tem sorte. É muito difícil vender esta aqui". Ele trabalhou cinco, seis mês tava... tava... não tá fazendo nada..

Entrevistadora- Tava achando difícil.

Taleb-... muito capital, não tem, não ganhou muito. Jura por Deus, segundo dia, saiu de outro camino. Primeiro dia, passou de 5, 6 casas junto, lá na... perto de faixa. "Primo, você bate esta aqui... bate esta, que eu bato esta outra casa". Meia dúzia de casa. Eu vai pra frente, quatro, cinco hora de tarde.

As redes de relações entre patrícios garantiam alguma solidariedade necessária aos recém-chegados, bem como "dicas" de como se inserir no

trabalho que contemplavam informações sobre as melhores cidades e formas de desenvolver o ofício. Em outras palavras, antes de qualquer referência a clubes e associações recreativas, a inserção dos palestinos era facilitada por parentes ou pelos “patrícios” que ocupavam os hotéis baratos na chegada a São Paulo e forneciam indicações e informações aos recém-chegados:

Taleb-...aí bateu tudo ninguém quer comprar, a próxima casa longe, foi lá... abriu mala, comprou outra casa, comprou outra casa...Terminou o sol? Terminou sol. E, agora, pra voltar pra cidade, aonde vai de noite? lá não tem hotel, não sabe falar português, não entende nadinha, nem come.. nem água

Entrevistadora- Nem pedir água?

Taleb- Nem água. Terminou sol, ficou escuro, aonde vai?

Entrevistadora- Como é que o senhor fez?

Taleb- Chegou perto casa de uma mulher... chegou marido dela, gente de campanha. Acho que falou pra ele: “olha, aqui tem turco novo, acho que não sabe falá nada, nada”. Ele amarrou cavalo dele e... convidou comigo pra ir a casa dele. Eu não sabe o que que ele tá falando em português, compreendeu? Chegou lá, sentou. “Quer comer?”. Não sabe o que tá falando. Trouxe a comida, comeu... Homem quer conversar comigo, mas eu não sabe nada, nada, nada, não sabe.

Entrevistadora- Não entende nada.

Taleb- Aí ganhei dinheiro barbaridade, a mesmo dia. Falou “ quer dormir?” Dormi. De manhã...

Entrevistadora- Isso aqui.... isso aqui no interior, em de Rio Grande? Ou isto aconteceu em São Paulo?

Taleb- São Paulo. De manhã... trouxe café... leite com café, manteiga, pão... tomou café. Gente boa, gente de campanha. Tava até menino, assim que nem minha filha, e deu presente pra toda família, pra marido, pra ela, e pra filha dela. Deu presente mais caro de hotel de cinco estrelas, pra ela, mas pra mim como... um prazer. Homem falou pra mim: "depois de 30 dias, vem aqui". Eu compreendeu. De manhã, voltou pra estrada e foi pra cidade. E primo passou de tarde e não achou de mim, disse assim: "bom, pegou carona, foi pra cidade". Chegou lá na cidade, não achou de mim, procura hotel, não está, procura hospital, não está, procura polícia, não está. "Aonde foi?". Vem ele mais uma patrício palestina, dormiu na mesa...

Entrevistadora- Procurando o senhor.

Taleb- Eu... sabe, eu... volta pra cidade e não sabe onde é, onde... onde meu... primo mora. Fiquei um dia só, não sabe onde primo mora. Ele achou ele lá na rodoviária, o outro patrício, dormiu lá na rodoviária por causa...

Entrevistadora- Esperando.

Taleb-... por causa de mim. Brigou com ele, xingou de isto...

Entrevistadora- Ficou furioso.

Taleb- "Ele não sabe falar ainda..", quando sabe um pouco, a gente fica tranquilo...

Jundi- Não, eu fui primeiro pra Joaçaba, tinha um patrício conhecido, mas em Joaçaba me disseram que não dá, tatatá... Aí eu fui... eu tinha encontrado um, em São Paulo, me deu o cartão dele e me disse que

morava em cidade tal de Joinville, que lá a gente podia mascatear, podia trabalhar e o tal de fiscal não ia incomodar. É, como disse, a gente escutava um nome estranho, o fiscal. Que que é o fiscal? Fiscal era o terror da gente. Então, não podia escutar aquele nome. Então, o fiscal que chegava, pegava a gente, confiscava a mala, levava tudo, e, se não prendia, pelo menos deixava a gente na rua, pelado, sem nada. Aí, era o terror o tal do fiscal. Bom, eu cheguei, o cara me deu o cartão dele, e quando eu cheguei a Joaçaba, Santa Catarina... me disseram que aqui não dá, porque tem bastante fiscal. E aí peguei, no mesmo dia, peguei trem... Naquele tempo nem falava em ônibus, porque o Brasil não tinha rede de estradas, não tinha malha de estrada nenhuma. Era estradas federais e mal... feitas, mal conservadas, tudo.

O trabalho como mascate era visto como temporário e penoso. Mesmo que temporário, questiono se há uma determinação de retornar à terra expressa nessa opção, assim como é temerário dizer que acreditassem plenamente em sua permanência. As decisões de retorno ou permanência foram sendo definidas a longo prazo e não por uma idéia *a priori*, sobre como trabalhar e por que trabalhar no Brasil. Em outras palavras, a “escolha” pela atividade de mascate não tem um cálculo direto com a possibilidade de retorno financeiro para viabilizar a volta à terra de origem. A possibilidade de acúmulo para retorno, e a intenção, dependem de atos de outras pessoas, de sua capacidade em ampliar seu capital e, mesmo, da receptividade de sua família na Palestina. No Chuí, além disso, fazem parte de uma suspeita generalizada:

El Jundi- É os primeiros que conseguiram trabalhar, trabalharam bem,

trabalharam direito. Não pensaram em fazer falcatrua, não pensaram em gastar o dinheiro ou o que seja. É, tem gente por exemplo perderam, perderam muito dinheiro no jogo...Tem gente que foi aplicá noutras coisas assim...então a gente aplicou num dinheiro, num futuro melhor! (...) Não, não como antigamente. Então antigamente era o pensamento assim: "O árabe vem aqui faz dinheiro e ""chuipp", vai embora. Isso era na cabeça dos outros que era...

Entrevistadora- O senhor acha que tinha essa idéia quando o senhor veio pra cá?

El Jundi- Não, eu não tive. Alguns podia ter sim. A maioria não, a maioria pensa, é porque as vantagens... As vez quando as pessoa migra de um lugar pra outro principalmente...vamô dizê que se uma pessoa migra de Porto Alegre para Gramado, então ela acha Gramado melhor de vida do que Porto Alegre, então investe ali. Pensa: "Eu não vou trabalhar em Gramado eu vou pra Porto Alegre, não eu vou fixá aqui". E o pessoal as vez também pensa disso, não eu vou trabalhá fora, seja no Brasil, nos Estados Unidos. Qualquer lugar, eu vou trabalhá lá. Mas eu vou te dizer uma coisa: a pessoa que pensa que vai fazê dinheiro e voltá, é muito difícil consegui. Seja brasileiro que vai pros Estados Unidos. Poderia mandar dinheiro pra família, podia se ele consegue, agora volta. Ah, como disse, a migração. A migração quando a pessoa vai pra outro país, uma areia movediça, quando entra pisa dentro não sai mais. [grifo meu].

A atividade de mascate atende a alguns imperativos: a escolha entre

“trabalhar por si próprio” *versus* a alternativa de “tornar-se colono ou empregado”. A condição de trabalho na terra como pequeno proprietário, no caso dos entrevistados, não é possível a todos – seja pelo valor da terra, seja pela situação de expropriado já na *palestina*, o que resulta na ausência de uma formação para trabalhar na terra e pelo fato de virem “sozinhos”, não constituírem uma família para o trabalho na pequena propriedade, tal como trabalhavam seus familiares.

Aqueles com a possibilidade de entrar através de redes de patrícios são colocados diretamente na atividade de mascate, pois não dominam o português. A opção pela atividade de mascate é garantida através da idéia de um retorno rápido, necessário à sobrevivência. A “vinda 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 dele poderiam dispor. A maneira mais simples encontrada era da multiplicação deste capital através da compra e revenda de mercadorias. Algum capital foi “inventado” pelos mascates à base da privação de dispor destas quantias para viver.

Percebe-se que a independência da vida do mascate é relativa, desde o início eles fogem não só de relações servis no Brasil mas também da pressão que define a própria atividade, sua poupança é, em realidade, privação. Além disso, a atividade de mascate os coloca sob a tutela e dívida moral com patrícios que os introduziram na atividade comercial. Tornar-se sócio em uma loja é um passo bastante importante.

A mudança constante de cidades revela uma lógica própria daquilo que os informantes afirmam ser um “acaso” que os levou ao Chuí. Como mostra a parte grifada no relato acima, não é exatamente uma lógica e sim uma

incerteza constante sobre como melhor conduzir seus empreendimentos. A sorte de um bom momento para tornar-se sócio acontece na época em que decidiam sobre como ampliar ou mesmo fixar-se como lojistas. É como se os informantes estivessem esperando que algo especial acontecesse. Muitas vezes o que é relatado como “sorte”, é exatamente o momento em que se dá a passagem da atividade de mascate para a formação de uma sociedade em lojas de comércio, o momento importante de saída da rua e do trabalho com malas na rua.

Truzzi (1997) ressalta que a atividade de mascate tinha algumas regras implícitas, como sua condição temporária, um “um estado de passagem necessário à acumulação do primeiro pecúlio. Esse cálculo era, sem dúvida, compartilhado por ambos os parceiros, mascate e fornecedor. Inexistiam, portanto, barreiras impeditivas à atividade de mascateação, sobretudo para aqueles do interior da colônia” (Truzzi: 1997:47). Para meus informantes, uma das regras implícitas era a da privação e da penúria como possibilidade de ter o primeiro pecúlio. Outras regras iam se tornando explícitas, mas mais do que “regras”, podemos pensar em incertezas que os faziam escutar todas as informações possíveis sobre onde melhor vender suas mercadorias e mais rápido acumular dinheiro.

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, eles estavam duplamente sob a tutela dos patrícios, tanto pelo aprendizado e dívida moral, como pelas informações partilhadas e do “medo” do confisco de mercadorias pelos fiscais sendo a atividade assumida com este “ônus”.

Parte dessa lógica de andar pelo interior, no trabalho de mascate,

baseava-se no medo de ser pego como ilegal. Buscar o interior do Brasil se tornou imperativo não só pela possibilidade de chegar com novidades aos consumidores mas também 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. Pode-se dizer que apostam na sua inserção de forma individualizada no Brasil.

É compreensível que nesta fase de inserção o relato seja tão individualizado e solitário. Por outro lado, é compreensível também que seja exatamente esse o momento que se fixou com a força de um mito na produção intelectual sobre os migrantes árabes ao considerá-los mascates dos anos 50, em especial, através de Safady. Para Safady, a atividade é ressemantizada através da ótica do sofrimento dos “primeiros tempos” com um outro estatuto, o do pioneirismo. Para meus entrevistados, a atividade de mascate é associada a constrangimento, a “vergonha” de bater de porta em porta e ao uso limitado da palavra. Embora isto não se processe ou seja objeto de sistematização escrita “deles sobre eles mesmos” neste universo pesquisado, encontram-se todos os ingredientes necessários para esse tipo de configuração discursiva.

O que acontecia com esses migrantes era adotar uma estratégia de inserção que preferia não explicitar a origem, embora ela fosse denunciada a todo momento pelo estrangeirismo de seus atos e pela inabilidade com a língua portuguesa. Buscavam uma inserção em redes locais, seja para sair da tutela de outros patrícios, seja para produzir uma aceitação em redes locais de forma mais imediata. Assim, por exemplo, pode-se entender o fato de Kader

Khaled, o irmão mais velho, ter sido renomeado como Fernando, no Brasil, pelas suas clientes, e tenha adotado este nome até hoje, sendo assim conhecido no Chuí, entre árabes e pelos próprios filhos. Da mesma forma, os casamentos não se subordinam a uma estratégia generalizada, visando a assimilação aos nacionais. Tanto por existirem já um segundo casamento, anos depois, com mulheres filhas de árabes ou brasileiras, quanto por suas esposas os acompanharem nessas mudanças de cidades, deixando sua cidade natal.

As escolhas matrimoniais dependiam de muitos fatores, entre eles os vínculos mantidos com a terra de origem e o interesse em restabelecer esses vínculos através do casamento. Assim, o casamento com brasileiras não é uma estratégia de inserção. Alguns trouxeram suas esposas ou noivas da Palestina, outros aqui casaram. Essas escolhas dependiam mais das ligações que, estando no Brasil, mantinham com a família, do que da possibilidade de retornar projetada no momento do casamento e do nascimentos dos filhos. Estabelecerem-se em lojas é crucial para esses migrantes como forma de traçar sua autonomia. O primeiro passo era a sociedade, um arranjo intermediário. É nesse momento que as escolhas matrimoniais, a constituição de uma unidade doméstica e a loja se entrelaçam:

Jundi- E depois, tinha um patrício que tem uma loja de calçados em Joinville, me ofereceu pra trabalhar com ele, cuidar a loja. Aí eu não... não pensei duas vezes, esperei e trabalhei com ele. Trabalhei dez meses, depois saí de Joinville e foi pra Joaçaba de novo. Aí vim pra... lá de Joaçaba fui trabalhar com outro patrício. Fui trabalhar numa cidade que se chama Marcelino Ramos, uma cidade do Rio Grande do Sul.

Entrevistadora- Sim, eu já ouvi falar, uma cidade bem pequena, não?

Jundi- Ela... Pequena, vem ser fronteira entre Rio Grande do Sul e Santa Catarina. É, um lugarejo bonito, gente boa, acolhedora. A verdade, eu posso dizer, passei um ano, mas passei momentos lindos lá. É muito bonito, pessoal muito gentil, muito hospitaleiro, eu fiz muitas amizade lá e gostei muito. Depois, por circunstância do dono da loja, fechou, papapá... e eu voltei lá pra Santa Catarina. E na Santa Catarina eu... tinha um patrício lá, me ofereceu sociedade, eu entrei com ele, mas depois de seis meses ele ofereceu para vender ou comprar a parte. Eu tive a felicidade de comprar a parte dele, ele me facilitou. E, de lá pra diante, isso foi em sessenta... 1962, se não me engano, tinha já dois anos... 63, por aí. E, daí, de lá pra frente, eu graças a Deus, eu sempre fui bem, trabalhei..”.

Entrevistadora- O Senhor falou que o Senhor casou em Joinville, né?

Jundi- Não, em Santa Cata... em Joaçaba.

Entrevistadora- Joaçaba, certo. E os seus dois filhos, tem que idade mais ou menos?

Jundi- Olha, um nasceu em Joaçaba, foi... ele tá com 27... 26 anos, é 27, não, tá com 27. O outro tá com 25.

O trabalho andando nas ruas em busca dos clientes sempre foi considerado mais oneroso fisicamente. Um trabalho que exigia suportar privações, o que fazia sentido, porque era um trabalho individual, feito para homens solteiros. Mesmo que alguns informantes constituíssem família, no período em que viviam como “mascates” ela não era incluída na atividade, ao contrário das atividade na loja que exigiam a mão-de-obra familiar. É nesse momento que a entrevista feita perante a família tem suas interferências e

parece interessar aos filhos, pontuando os relatos ao incluir-se, deixando de ser apenas observadores.

Soraia (filha de Taleb)- Eu nasci em São Paulo.

Taleb- Nós, aqui, ficô muito tempo aqui, depois foi pra São Paulo. Abriu uma fábrica de São Paulo...

Entrevistadora- Vocês voltaram a São Paulo?

Soraia- Eu nasci em São Paulo, o meu pai veio pra cá [Rio Grande/RS].

Taleb- Tudo nasceu em São Paulo, tudo o filho nasceu em São Paulo.

Entrevistadora- Ah, vocês ficaram em São Paulo enquanto...

Soraia- Não, quando o meu pai veio pra cá pra Rio Grande, nenhum de nós éramos nascido ainda.(...) Aí depois meu pai foi pra São Paulo, nascemos lá em São Paulo.

Entrevistadora- O senhor voltou a São Paulo, então?

Taleb- Quando vem pra cá?

Entrevistadora- Sim.

Taleb- Deixou o tio aqui lá no Rio Grande e eu fui pra São Paulo...

Entrevistadora- Ah, tá.

Taleb-... abri o comércio em São Paulo. Chegou a... dona aqui e foi junto para São Paulo, começo a trabalhar em São Paulo. Então, começou a fazer criança em São Paulo, fabrica roupa e fabrica criança junto.(risos)

Entrevistadora- Seis.

Taleb- Sem parar.

Entrevistadora- Quais as cidades em que o senhor trabalhou? O senhor

veio direto pro Chuí ou...?

Subhi- Pra Chuí direto, Chuí, depois voltei, trabalhei mais perto um pouco, Rio Pardo, aquela zona, a zona de Rio Pardo.

Entrevistadora- Em Porto Alegre também?

Subhi- Trabalhei em Porto Alegre.

Rafael (filho de Subhi) - É, o interior de Porto Alegre.

Subhi- Interior de Porto Alegre. E, depois mudamos, de Chuí para São Jerônimo, trabalhei 7 anos lá.

Entrevistadora- Tendo loja, ou como vendedor?

Subhi- Loja, loja.

Entrevistadora- Loja.

Subhi- E depois nós saímos de São Jerônimo para Rio Grande e trabalhei pouco, quatro mês, eu não gostei muito, porque tava doente.

Entrevistadora- Em Rio Grande?

Subhi- Eu tava doente, eu tava doente...

Entrevistadora- Doente?

Subhi-... tava operado.

Entrevistadora- Ah, o senhor se operou?

Subhi- Operei aquele...o mesmo ano, operei, dois operação. Então, aí não gostei e vim pra cá, Santa Vitória.

Entrevistadora- Em que ano o senhor casou?

Subhi- Casei em mil novecentos...(risos). Acho que... digo que sei, acho que em 69, se não... se não está errado. É 69, eu acho.

[entrevista com a presença de Alícia, a segunda esposa]

Rachid- A volta foi muito grande, mas...

Entrevistadora- É? Até chegar aqui?

Rachid- Até chegar tem... Depois de aqui, saí em 64. Foi pra São Jerônimo. De São Jerônimo tornei pra cá e aqui, tá aqui...

Entrevistadora- Sempre fazendo comércio?

Rachid- Sempre comércio.

Entrevistadora- E como é que faz? Fecha a loja aqui, abre outra coisa lá, ou compra lá?

Rachid- Aonde?

Entrevistadora- Quando muda de cidade? O Senhor leva toda a mercadoria ou não?

Rachid- Não, agora não muda. Eu cheguei... de 64 pra cá não mudei nunca.

Entrevistadora- Tá, não mudou mais?

Rachid- Porque tava pobre, la coisa não vai, então o jeito é mudar, porque dava 4, 5 mês não dá, mudava pra outro lugar. Mas, hoje tô biene, graças a Deus. Entonces, a gente agora tá bem, graças a Deus. Tem casa.

Entrevistadora- Não, eu tô perguntando mais, assim, quando o Senhor mudava de cidade?

Rachid- Sim?

Entrevistadora- Como é que fazia? Fechava uma loja, abria outra em outra cidade?

Rachid- Não, claro que eu... a casa não é minha...

Entrevistadora- O Senhor vendia tudo da loja?

Rachid- Não, eu levava, transferia a mercadoria pra...

Entrevistadora- Ah, transferia tudo?

Rachid- Claro.

Entrevistadora- Era uma mão-de-obra tremenda?

Rachid- Não, uma mão-de-obra não, porque era pouca coisa, me entende, não de outro mundo.

Entrevistadora- Não, porque eu tô olhando aqui a sua loja...

Rachid- Não, porque aqui (risos). Tô velho, né. Quantos anos já. Depois, aqui trabalhamos. Agora, três anos pra cá não tem?" (diz, indagando para a esposa).

Fixar-se no comércio tem um significado especial quando refere-se à propriedade de uma loja. No Chuí é bastante comum mostrar não só a loja da qual são proprietários, quando o são, mas também porque isto inclui a conquista de um patrimônio, a construção do prédio da própria loja. Isto fica explícito no relato de Taleb que adquire um ponto de venda que é sua moradia já existente na cidade de Rio Grande. A casa é relatada como um objetivo a ser alcançado, como um momento de privação que é deixado para trás. Além disso, o prédio que é casa de comércio e moradia já pertencia a um "turco", no caso libanês, o que torna a conquista mais interessante. Em outros casos, a propriedade é conseguida a partir de uma sociedade no comércio e depois da compra da parte desta sociedade. No caso de Taleb a compra não se deu por sociedade no comércio local e sim pela compra da totalidade da loja, o que faz com que valorize mais o empreendimento. Os relatos também dão indicações sobre uma realidade local, a necessidade de comprar os terrenos de alguém e, para isto, os terrenos têm de ser acessíveis, ofertados à venda.

Taleb-...Pego o trem e vem pra cá, segunda dia.

Entrevistadora- A segunda vez.

Taleb- Tava tem aqui... tava esta cidade, três estação de trem. Uma lá na entrada, ou na estação. Eu queria descer lá na primeira... a primeira vez que em vem aqui, de noite. "Então, tá bom." Quando chegou ao centro da cidade disse "pode descer". Desceu tudo passageiro. Chegô de noite. Pegou táxi, falou: "me leva lá no hotel". Tava tem hotel aquele... Silva Paes, Travessa Silva Paes, aí embaixo. Chegô lá no hotel, lá, e dormi. Encontrou pra táxi, de noite, quando passou daqui, esta que rua toda, sempre toda vida, entrada de cidade, quem vem de fora tem que passa por esta rua. Esta rua entrada de cidade, esta aqui.

(...)

Taleb- É. Esta aqui entrada de cidade. Tem que passa por aqui. Quando passô por aqui de noite, falou: "eu conheço um turco aqui". Vocês chamam os turco, não adianta dizer árabe... Quando passô nesta rua disse: "esta aqui casa turco".

Entrevistadora- Esta rua aqui?

Taleb- Esta, esta, casa meu agora. Quando passô esta aqui, disse: "esta casa é turco", esta taxista. Levou na hotel, dormi na hotel. De manhã, vem caminho que táxi vem. Chegô lá na casa esta, aqui, de manhã.

Entrevistadora- Nesta casa?

Taleb- A dono de esta casa [a casa que moram atualmente]. "Bom dia patricio", "bom dia", "como vai, tudo bem?", "bem". Ele libanês, nós palestino. Diz: "patricio, não conhece uma chama Abud aqui?" Falou: "patricio, eu não conhece. Conheço uma palestino chama, aqui lá

embaixo”, “aonde isto?”, “anda uma, dois, três quadras, dobra a direita, uma, duas, três quadras, na esquina a loja dele”, “tá, obrigado. Tchau”, “tchau”.

(...)Taleb- É. Foi lá, achou patrício. “ó patrício, como vai, tudo bem?”, “bem”, “o senhor conhece Abud?”. “Vem procurar Abud agora”. Ela diz: “conheço”. Eu disse: “onde é loja dele?”, eu falei pra ele. Ele disse: “longe daqui, fora de centro”, “como é pra ir lá?”, diz: “tem que vai lá abrigo”... aqui tem abrigo, chama abrigo, aqui tem um ponto de...

Entrevistadora- Abrigo dos ônibus?

Taleb- É, ponto de ônibus. “Lá pega táxi, vai lá... ele vai lá... pega ônibus, ele passa lá”, o bonde tava, bonde ainda, não era ônibus.

Entrevistadora- Era bonde?

Taleb- Tava como trem aqui, bonde.

(...)Taleb- Quando saí de patrício... e depois tem patrício aqui muito, palestino esta aqui. Chegou pra brasileiro: “onde fica abrigo? Primeira vez aqui, como se é aqui?” Ele disse: “olha, vai comigo”. Trouxe até abrigo, disse: “taí abrigo”. Diz: “você não conhece a cidade?”, disse “não, chegô de noite”. Eu queria ir na Domingos de Almeida e não sabia nada aqui. Andou comigo, chegou lá na motorista de bonde, falou: “este cara novo, não sabe nada, faz favor, quando chega lá na rua Domingos de Almeida, avisa pra ele descer, ali na rua Domingos de Almeida”. Como eu sabia, ele disse: “rua Domingos de Almeida, número 300”. Eu esquecer o nome dele, agora, mas o número não esquecer. Quando chegô lá no patrício aqui último, disse: “aqui mora fora de cidade. Tu sabe o nome de rua?”. Disse: “eu sabe o nome de

rua, mas não sabe o número de casa”, disse: “número de casa eu sabe”, disse: “rua Domingos de Almeida”. Então... o homem pegou de mim, botou dentro de bonde. Quando chego na Domingos de Almeida, falô: “taí a Domingos de Almeida, é essa a rua”. Desceu, encontrô patrício, tava... Sofria, sofria, pelo amor de Deus.

Jundi- Eu vim pro Chuí em 1970. Eu veio pro Chuí, em passeio, em 1964. Eu escutava a fama do Chuí e passei por Chuí, mas naquele tempo, 64, eu não tava tão bem em Chuí. 1970 eu tinha um problema com um patrício que estava em Joaçaba e instalado aqui no Chuí e eu vim ver. Quando eu vem eu fiquei impressionado pelo movimento que o Chuí tinha. Eu tinha uma loja em Santa Catarina, naquele tempo, e como começaram a criar o crediário, eu não tinha condição trabalhar com o crediário. Então, a gente começou a bater na... no mesmo lugar, não saia do lugar. E quando eu vim ver o trabalho aqui no Chuí, a verdade eu fiquei... impressionado.

Entrevistadora- Na época, ainda, da inflação...?

Jundi- Não, naquele tempo não tinha.

Entrevistadora- Ah, não, 70.

Jundi- 1970, já estava. É, não começou a inflação ainda, tava regime... o regime militar e, então, eu vim aqui no regime militar, tive estabilidade, muita estabilidade. Estabilidade de todo tipo, até monetária, financeira. Aí, eu vim aqui, consegui um lugar aqui e me mudei pra cá. Eu já tenho 26 anos e quebrada aqui no Chuí.

Entrevistadora- O Senhor veio pra cá já pra essa loja ou... como é que

veio?

Jundi- Não, não... essa aqui... eu vim, eu peguei uma loja na avenida, alugada. Depois mudei pra outra loja. Essa aqui é propriedade, isso eu comprei na década... não... no fim de 73, 74, comprei o terreno. Isso era campo, aqui.

Entrevistadora- Quem era o proprietário dessa região, que vendeu as terras?

Jundi- Não... proprietário, tem os donos, não era de um proprietário só.

Entrevistadora- Sim, sim, mas quais...?

Jundi- Mas, quem era o homem famoso, rico, era o Samuel Prilliac. Como disse, um judeu, imigrante da Polônia, ele era o mais rico que tem, porque quase metade do... dos terrenos da avenida era dele. E eu, aí, não conseguia na avenida, não tinha dinheiro, não tinha nada, então eu comprei esse aqui, fiz negócio, era barato, era campo. E, aí, em 1981 nosso comércio melhorou aqui, substancialmente, no Chuí. Foi pras alturas, e eu tive a condição de construir o prédio aqui. Aí, eu construí em 1981.

Entrevistadora- O Senhor mora aqui também?

Jundi- Não, eu tenho minha casa própria. Eu tenho minha casa, daqui pra lá, duas quadra. Eu também fiz a casa própria. Aqui, a gente trabalhava... olha, eu vou te dizer, nós não tinha domingo, não tinha sábado, não tinha feriado, não tinha nada. Até virava 24 horas às vezes. Eu passei anos aqui, eu não dormia 2 ou 3 horas por noite, é trabalho...

Entrevistadora- Por isso que eu pergunto se dava pra morar aqui na loja.

Jundi- Não, aqui não tem. Não tem porque é só comércio, não tem... não tem prédio... estrutura pra moradia. É só loja feita pra comércio. Mas aqui o que a gente fez, não fez em outros lugares, é o trabalho. É trabalho... olha, a Barra aqui é 9 quilômetros. Eu te disse, anos aqui trabalhando, eu não fui ao mar, eu não fui à Barra, eu não fui à praia. A gente só trabalha, sabe trabalhar e nada mais. Nem descanso, não tem tempo pra descanso.

Entrevistadora- Mas, o senhor ficou em São Jerônimo pouco tempo?

Subhi- Sete anos. Me dei muito melhor, porque tava melhor que Chuí para vender, me mudei, depois um ano melhorou muito no Chuí. Mandaram para mim para voltar, e não quis voltar. Ah, é sorte, esta vida, não adianta, não pode dizer: “[nome de patrício], que que aconteceu?” por que agora, ficaram rico tudo aquele tempo, 72 até 85.

Entrevistadora- Foi o ano bom do Chuí?

Subhi- Sim! Foi setenta... melhor, 75 até 85, dez anos. Dez anos, não parou o movimento nunca em Chuí. Dez anos. Então, por este 10 anos ficaram milionário, todo mundo. Eu fiquei como estava. [neste período não estava no Chuí].

Entrevistadora- 75 a 85, depois baixou totalmente o comércio?

Subhi- É, mas... 85 não, ficou um pouco..

Rafael (filho de Subhi)- Até 87, eu acho, 88...

Subhi- Não, até 90.

Rafael- Não, 90 começou a cair um pouco o movimento.

Subhi- Até 90... mas não é como 85, até... até 82, 80, não, mas estava

movimento...

Entrevistadora- Mas quem vinha comprar era uruguaio mesmo?

Subhi- Uruguaio, argentinos. Enquanto veio argentinos muito melhor ainda, porque argentino paga, compra bastante e paga, não importa, paga dólares.

Rafael- Não perguntava preço.

Na trajetória dos migrantes de origem árabe, o Chuí pode ser entendido como uma fronteira de expansão dos mascates. A chegada dos mascates ao Chuí, esta primeira geração de "estabelecidos", é parte de uma trajetória de interiorização e busca de novos mercados, tanto por ser vista como necessária ao ofício como também porque no Chuí vende-se à vista e compra-se à prazo. Compra-se à prazo de fornecedores brasileiros produtos da indústria nacional em São Paulo; desta forma, mantém-se um vínculo com o local de entrada no Brasil. Roteiro constante para compras e relações comerciais, são estes os "centros" dos quais os comerciantes do Chuí trazem suas mercadorias e onde nasceram alguns de seus filhos que vivem no Chuí. Dessa forma, aproveitam sua situação de periferia. Podem comprar à prazo de fornecedores brasileiros e vendem à vista, para uma clientela de uruguaios e argentinos.

Este contato com argentinos e uruguaios faz com que o espanhol seja o idioma corrente no Chuí brasileiro, o idioma que os árabes aprendem necessariamente para tratar com os clientes. O idioma árabe e o português ocupam espaços distintos. Nas conversas de rua entre árabes utiliza-se o árabe, como em qualquer conversa doméstica sobre temas familiares e cotidianos ou sobre os assuntos veiculados pela TV Dubai. O português pode ser uma variação imperfeita do aprendizado do espanhol, caso não haja uma

escolarização básica no Brasil – como é feita atualmente para a maioria dos filhos de árabes. O português é utilizado perante brasileiros, o espanhol, perante os uruguaianos e o árabe é corrente, salvo se há alguém relevante na conversa que não fale ou não entenda o árabe, como uma esposa ou um visitante.

Como tem sido referido nos relatos, a vinda ao Chuí não corresponde à primeira localidade conhecida no Brasil pelos árabes que lá se instalaram nos anos 60. Os árabes que trabalham no Chuí chegaram em momentos diferentes e ainda hoje continuam a chegar na cidade. Os relatos que versam sobre seu itinerário no Brasil indicam as diferenças entre os patrícios do Chuí. Para os “mais antigos”, há em comum a possibilidade de instalar-se com “seu próprio negócio” e manter a família além de dizerem-se de uma “mesma” larga região referida como Ramallah. Os recém-chegados acabam conhecendo essas trajetórias nas conversas entre comerciantes e, de certa forma, partilham das mesmas expectativas de autonomia e de negócio próprio no Chuí ou em qualquer outra localidade, mas a maioria chegou diretamente ao Chuí, através de Buenos Aires, ou por intermédio de algum patrício. A cidade é também um ponto de chegada para árabes que nada falam em português.

No Chuí, os migrantes apresentam-se genericamente como parte de uma coletividade que detém uma história e motivos comuns para a migração - “aqui é tudo palestino”. As indicações sobre esta denominação como “palestina” referem-se tanto à saída da palestina no momento da anexação de territórios pelo Estado de Israel quanto por motivos pessoais relacionados ao incentivo familiar para migrar. Poucos relatos, mas existentes, como de Jundi e Fathe Beseiro, relacionam-se diretamente ao medo de perseguição política decorrente da condição de palestino e residente em campo de

refugiados.

A grande maioria adquiriu a cidadania da Jordânia e segue referindo a saída da Jordânia, mesmo nas levas atuais. Considerados cidadãos de terceira classe pelo Rei Hussein, ocuparam uma posição desprestigiada, uma cidadania de terceira classe identificada no passaporte e limitada em termos de cidadania. Os “mais velhos” afirmam que a emissão de um passaporte jordaniano trazia sempre a *marca do palestino* que fora incorporado à Jordânia e as decorrentes discriminações e perseguições políticas deste fato, aí apareceria a referência formal da definição como palestino na trajetória do migrante. Todavia, para os jovens adultos, um passaporte da Jordânia, Egito, Síria ou outro país não contempla esse tipo de preocupação, mesmo que sua família tenha outras experiências migratórias anteriores ao Chuí, na Europa ou na América Latina.

Se tomarmos os parâmetros de Brand, os entrevistados aqui mencionados adotam um passaporte jordaniano especialmente porque têm de sair da palestina. No Brasil, mantêm a preocupação de explicar porque seu passaporte é jordaniano, mesmo sem sê-lo. A explicação genérica utilizada para reiterar a especificidade dos palestinos recai na inexistência de um Estado-nação com bases territoriais cuja definição evoca considerações sobre *a nossa raça*. A explicação é correlata à dos debates relativos à definição genérica do árabe como uma raça.

As distinções entre migrantes e entre comerciantes se sobrepõem no Chuí. Aqueles que “vieram primeiro ao Chuí” e fizeram um percurso pelo Brasil, por terra, estabeleceram-se na cidade entrando em contato com os proprietários de terras e terrenos. De forma diversa, aqueles que chegam recentemente vêm diretamente ao Chuí através de outros árabes para

trabalhar como empregados em lojas de grande porte. A diferença entre a vinda por linhas aéreas por Buenos Aires ou as extintas linhas férreas marca a diferença entre relatos de viagens. As viagens de navio duravam meses, e os itinerários pelas linhas férreas os conduziam no interior do Brasil até o fim dos anos 50. A ênfase de uma maioria palestina é dada pelos “mais antigos” e reconhecida pelos recém-chegados cumpre duas funções; a primeira, de valorização do sofrimento, do trajeto e das dificuldades encontradas durante o percurso em caminhos de terra e de ferro no interior do Brasil (em contraste com os chegados através de vias aéreas internacionais) o que acaba entrelaçando-se com uma segunda função, a de dotar este percurso de um valor especial, respaldando a posição pleiteada como “mais antigos” na localidade.

O discurso da intenção da permanência no Brasil, dos entrevistados mais antigos na cidade, e sobre as expectativas imediatas é formulado em contraste aos recém-chegados e evidencia um paradoxo, pois, com esta proliferação de passaportes e parentes no exterior, a acusação pode ser potencialmente dirigida a qualquer um, em um terreno de muitas incertezas. No momento da entrevista, formula-se uma diferença entre aquele que é permanente e aquele que é temporário, quem veio para ficar no Brasil e quem veio “fazer a América”. Essa é uma acusação que ajuda a definir a confiabilidade do comerciante e, dada sua permanência, empresta-lhe uma seriedade naquela localidade, e mesmo, a fidelidade do comerciante à política local⁵. É sobre essas várias incertezas que as entrevistas eram dirigidas e as soluções pareciam ter sido tecidas.

5 Durante meu trabalho de campo, o material produzido na qualificação foi utilizado por um de meus entrevistados como forma de comprovar a antiguidade de seu pai no comércio no Chuí e esclarecer uma questão judicial que pesava sobre uma de suas atividades comerciais, demonstrando sua idoneidade (do filho).

Os “mais antigos” podem ter uma possibilidade restrita de mudança do comércio para outras cidades vizinhas, um pouco menor que os árabes recém-chegados na cidade, pois a permanência no Chuí é definida pelo patrimônio imobilizado na cidade já há vinte anos. Em alguns casos, a atividade comercial, o acúmulo desse patrimônio propicia que mantenham atividades comerciais em diferentes cidades do Rio Grande do Sul simultaneamente, através do trabalho familiar, com os filhos gerenciando as ramificações dos negócios. Mas há também a possibilidade da família, através de laços no exterior – Equador, Perú, Estados Unidos, Egito, Jordânia, Arábia Saudita - manter-se apenas por temporadas de seis meses na cidade.

A maioria mantém os vínculos com a família na Palestina, que não são perdidos porque fazem viagens freqüentes, mesmo depois de mais de 30 anos de permanência no Brasil. A existência de herança ou futura partilha de terras é mencionada como uma das razões para uma viagem de retorno, manutenção de vínculos familiares e apresentação dos filhos à parentela que permanece no Oriente Médio. Porém, o aprendizado do idioma árabe, bem como o investimento em uma educação em árabe e ao estilo árabe podem ajudar a tecer estes vínculos. De outra parte, em alguns casos, este trânsito entre países faz parte da própria dinâmica do comércio no Chuí; períodos de alta e baixa são intercalados com grandes períodos de permanência no Brasil e na Jordânia.

Embora o Chuí detenha essa diversidade de origens, de nacionalidades de língua árabe, a existência de palestinos como segmento majoritário foi produzida através de iniciativas coletivas que tornaram pública a “questão palestina” e traçaram uma “origem comum” para a “coletividade”. Note-se que as entidades coletivas não aparecem em nenhum momento das

entrevistas, nem como parte de estratégia de inserção, nem como forma de sociabilidade ou encontro de cônjuges. Há um relato disseminado na localidade sobre o que seja a Palestina e os palestinos. Isso, no entanto, não implica uma redução de seus relatos a essa única perspectiva.

A ênfase é dada a uma origem referida à aldeia como laço primordial, “a minha terra”, em especial a Ramallah. Para a grande maioria, a experiência e lembrança da cidade de origem, sua forma de falar o árabe, os singulariza no Chuí. A forma de falar o árabe de Ramallah se estende para os filhos no aprendizado doméstico, bem como nas ruas para os filhos de outros árabes, mesmo que de outras localidades do Oriente Médio. Algumas das padronizações sobre a Palestina, como a maneira de falar o árabe, foram criadas nas relações estabelecidas no Chuí. Assim, é dito que o árabe falado, por exemplo, por Mohamed Jomaa, filho de Libanês, foi aprendido no Chuí com outros árabes e é diferente do sotaque libanês que o próprio Jomaa teria contato através da parentela de sua esposa que veio para o Chuí através de casamentos. Por trás disso há a explicitação de que a indicação de *libanês* é tão artificial quanto sua exclusão das redes de relações locais através do critério lingüístico – ele teoricamente poderia estar agregado à noção de árabe como uma das parciais identificadas pelo idioma comum. As diferenças em relação a outros árabes na localidade tornam-se evidentes e são parte da pertinência e do uso da denominação genérica de palestinos, referindo-se a critérios de antigüidade e poder que conseguiram concentrar frente aos locais.

Os itinerários díspares até o Chuí permitem entender as causalidades que compuseram as decisões de mudança e, enfim, as migrações. Aqui estou entendendo essas causalidades como os aspectos sociais que pressionaram e

ocasionaram as mudanças de cidades até chegar ao Chuí. Sem dúvida, há algo que não é peculiar somente para os migrantes entrevistados, mas está de acordo com a migração em geral: as decisões não são realizadas individualmente, referem a vários sujeitos que compartilhavam as decisões e ajudavam a viabilizá-la. Seja porque sua entrada no Brasil e ao Chuí é mais recente, seja porque a chegada de novos migrantes é vista como mais fácil, mas, de qualquer forma, aprenderam no Brasil as estratégias e ofícios da venda da “roupa feita”.

A chegada de mascates ou vendedores ambulantes ao Chuí pode ser entendida como parte desse movimento, dessa trajetória de interiorização e busca de novos mercados. De um lado, não há nenhuma indicação de que os comerciantes que trabalham hoje no Chuí teriam tido uma atividade relacionada diretamente com o comércio quando viviam nas cidades da Palestina e, de outro lado, não há uma presença direta de Clubes e entidades coletivas na recepção destes migrantes. Nada indica um aprendizado que os levem a “ver-se” como vocacionado ao ofício de mascate, tal qual encontramos na produção literária dos anos 50.

A interiorização do mascate no Brasil foi parte constitutiva de sua atividade. Ir até regiões onde 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 nessa rede de relações que recebe os migrantes. O ponto de partida para a atividade econômica de diversas levas de migrantes foi a entrada no porto de Santos. São Paulo é um centro importante, sendo, ao mesmo tempo, 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.

Embora a migração para São Paulo seja modelar, a expansão da migração árabe sempre acompanhou os grandes ciclos econômicos no Brasil, deles servindo-se como forma de viabilizar seu comércio. O ciclo da borracha, no norte do país, é um bom exemplo da inserção dos mascates no interior tal como a construção de Brasília e outros locais no extremo oeste têm evidenciado a existência do comércio ambulante. À medida que os comerciantes se instalam em diferentes localidades no interior do Brasil, pode-se dizer que a entrada de migrantes estrangeiros é também a ampliação das suas redes de recepção e informação dos recém-chegados. Dicas de patrícios e redes de parentes norteiam suas “escolhas” quanto aos caminhos que devem percorrer no Brasil, permanecendo a atividade de mascate a condicionar e a iniciar os migrantes árabes na sociedade brasileira.

Há, de outra parte, um momento de observação do pesquisador que revela o sentido social da leitura dessas causalidades que compõem o itinerário dos mais velhos. Aqui temos depoimentos coletados em entrevistas quase sempre coletivas sobre a migração. Há algo peculiar na coleta desses dados: não há algo “comum” entre os migrantes, como um discurso de “primeira geração”. Identifico como mais freqüentes os relatos emitidos pelos “estabelecidos”, tendendo a se impor no jogo das relações locais como a experiência “de todos” na localidade. É como se esses relatos estivessem sendo normatizados durante a entrevista ou pelo exercício de entrevistas em família e conversas na rua entre árabes.

Alguns migrantes já tinham concedido entrevistas para pessoas alheias às suas redes familiares e esse era um ponto bastante importante para a indicação dos informantes que deveriam ser entrevistados. Mas, além de

demonstrar uma especialização sobre quem deveria ser entrevistado ou autorizado a falar sobre a migração palestina, era também uma oportunidade ímpar de atualização não só da memória sobre as experiências da imigração ou da identidade referida à origem palestina, como também era um momento de encontro da família e de tratar de conflitos geracionais - as carreiras dos pais e as carreiras dos filhos em conflito.

Algumas das transcrições contemplam a interferência de parentes nos relatos sobre os itinerários dos pais, não só porque era o momento da entrevista, mas porque essa narrativa tem exigido a participação dos filhos. Nesse caso, não se trata de uma co-autoria dos filhos, mas um reconhecimento das narrativas. De alguma forma, os filhos ainda estão refazendo o caminho das narrativas dos pais, às escutando pela terceira ou quarta vez.

Assim, é necessário refletir sobre as “circunstâncias” das entrevistas: feitas na presença da família ou são uma circunstância ou fazem parte da forma como é gerenciada a memória? O enunciador revela um itinerário de migrante que é gerenciado coletivamente, referindo-se à família como instância de reflexão não só para a constituição da narrativa, mas como uma narrativa elaborada frente ao grupo familiar e que busca um impacto sobre suas decisões e conflitos, sobre seus interlocutores, no momento em que é emitida.

Diria, como propõe Halbwachs (1990), que essa família fornece um dos quadros sociais da memória sobre a migração e tem sido a principal forma de gestão da memória, mas não se limita à vida familiar da unidade doméstica. Na calçada, entre migrantes que trabalham no Chuí, as experiências migratórias tendem a ser narradas de forma a traçar e investigar aquilo que

pode ser exemplar e diluir as incertezas. De certa forma, é uma gestão que nos lembra Pollak (1990), quando se refere aos enquadramentos que reduzem as incertezas: “não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como fatos sociais se tornaram coisas e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade (Pollak:1990: 53).”

O enunciador, ao relatar sua viagem, aproveita sua audiência, na sala de casa, para provocar os filhos, evocando um conflito atual. Percebendo meu interesse sobre suas histórias, um dos entrevistados dava-me de presente a cartilha em árabe que tentara usar sem sucesso com um de seus filhos para ajudar meu aprendizado, na frente de seu filho. As situações de entrevista, em família, revelavam por onde esse gerenciamento da memória coletiva do migrante estava encontrando seus interlocutores. Evidenciava como as narrativas sobre a imigração estavam sendo “reduzidas” para encontrarem-se disponíveis aos interlocutores. Se, durante as entrevistas e as repetindo para mim, os migrantes estão recuperando o descontínuo, de algum modo, estavam dispendo à audiência algumas de suas tentativas de inserção na vida adulta, na busca do trabalho, percorrendo sobre o que significou deslocar-se. Assim, muitas vezes parecem estar traçando modelos “exemplares” sobre a inserção no mundo do trabalho, um relato que está mediando uma outra questão, as relações entre pais e filhos, entre velhos e moços na cidade. Parte dessas narrativas remetem ao passado. Retrospectivamente, são uma redução da complexidade de suas escolhas e, de outra parte, são uma elaboração dialógica sobre os modelos exemplares ou possíveis de inserção na vida adulta.

Em geral, é em entrevistas com os “mais velhos” que buscamos as respostas sobre a formulação de uma identidade coletiva, como portadores

de uma verdade sobre a "origem", no que buscamos autenticar uma "auto-denominação". Neste trabalho, a fala dos *mais velhos* elucida sua trajetória como migrantes e também permite ver a diversidade de experiências que a constitui. A pertinência da denominação *palestina* no Chuí, portanto, refere-se ao reconhecimento dessa "origem", marcadamente conhecida pela referência a uma aldeia (nas imediações de Ramallah) que será reconhecida, anos depois, na década de 80, dentro de uma região (Ramallah) da "palestina" em um debate sobre um estado-nação possível. No entanto, esta narrativa está imersa em negociações e experiências sociais no Chuí.

Os estudos sobre migrações para o Brasil têm tratado de temas relativos à *assimilação* dos estrangeiros aos nacionais. A tendência dos estudos sobre a experiência migratória é focalizar essa "assimilação" pressupondo uma gradativa padronização de seus modos de vida e comportamentos. Esse processo, visto como uma decorrência do tempo de exposição aos nacionais e de uma disposição prévia pela inserção em novos contextos, resultaria em uma diluição, um amalgamento à sociedade na qual os migrantes se inserem. De outra parte, a assimilação estaria confirmada se não na primeira geração, na geração seguinte, quando o esforço seria de adequar-se ao modelo "nacional", apagando suas diferenças e fronteiras com os nacionais.

A noção de assimilação amplamente utilizada pressupõe a ressocialização como inevitável. Tem sido tornada um modelo de entendimento dos cruzamentos culturais. Para Rosaldo (1992), esse modelo consegue ter sentido através da pressuposição (inclusive vigente entre antropólogos) de um voluntário "reaprender" de costumes pelos quais os imigrantes passariam. A crítica é transposta aos antropólogos que vêm no "trabalho de campo" uma "educação" e a possibilidade de uma "voluntária

infantilização” no intuito de conhecer a cultura dos nativos. Nos termos de Rosaldo: “Talvez este processo de reinfantilização informe o mito do trabalho de campo como um renascimento e iniciação” (1992:83).

Neste ponto, suas ponderações encontram-se com as de Geertz (1983), especialmente quando Geertz propõe repensar a idéia de aprendizado cultural e a impossibilidade de “colocar-se no lugar do nativo”. A questão para Geertz é sobretudo epistemológica, no sentido de pensar “se nós estamos aderindo - como, em minha opinião, nós devemos - à ordem de ver coisas do ponto de vista nativo, como nós estamos quando nós podemos tão largamente clamar alguma forma única de aproximação psicológica, ou tampouco de identificação transcultural com nossos objetos?” (p.56). Ou seja, se a questão de Rosaldo é a impossibilidade de viver a ilusão de “colocar-se no lugar de”, Geertz coloca em perspectiva os objetivos e o lugar de onde fala o pesquisador. Nesse sentido, não se trata mais de uma questão de “tradução” de culturas, mas de apreensão dos sistemas de significados (e noção de pessoa) através dos quais os nativos interpretam a realidade. Essa perspectiva está conforme a deste capítulo: antes de colocar-se na pele do nativo é necessário restituir as relações sociais, o lugar social de onde fala o entrevistado.

Seguindo essa linha de pensamento, Renato Rosaldo permite-nos entender porque é pensável que os “estrangeiros” passem por uma reeducação a fim de conformarem-se aos costumes do novo contexto. Afinal, se a cultura é aprendida, se os antropólogos aprendem os modos nativos, porque os migrantes não passariam por essa situação tão evidente? Se não na primeira geração, nas gerações seguintes esse “reaprender de costumes” confirmaria uma *estratégia* comum, uma disponibilidade dos migrantes pela

assimilação e adequação aos costumes “locais” como uma resposta ou estratégia diante da necessidade de estabelecer uma integração aos nacionais ou aos “outros” grupos com os quais mantém relações.

A crítica de Rosaldo dirige-se diretamente ao conceito de assimilação como modelo de cross-cultural e a utilização desse conceito como uma ferramenta do trabalho de campo. Para ele, no lugar de fenômenos tidos como de “assimilação”, muitas vezes está colocada a “polifonia”. Onde as teorias da assimilação pressupõem “pessoas sem cultura”, aprendendo outras formas de comportamento, podemos, entretanto, verificar estereótipos em jogo e situações de contrastividade produzindo fronteiras e representações que ressaltam distinções entre grupos sociais e negociações contínuas, tanto sobre a visão retrospectiva da experiência migratória quanto sobre as estratégias que viabilizariam sua permanência em um outro lugar, como migrantes. Antes de afirmar que esses migrantes se adaptaram à nova identidade, como comerciantes no Brasil, é preciso reconhecer esse processo em suas incertezas de que não era somente um período inicial do migrante no Brasil, mas que permanecia como uma questão importante durante as conversas entre residentes no Chuí, com novas levas de migrantes que convivem nas calçadas e, em especial, quando tratavam das perspectivas para seus filhos e da inserção destes na vida adulta.

Recolhendo os depoimentos, percebi que para meus entrevistados há ao menos dois registros sobre a Palestina e palestinos. Um registro mais pessoal e familiar, que mantém explícitas as negociações com familiares, motivações e estratégias utilizadas para migrar e que dirige-se a interlocutores da família, reduzindo as experiências do migrante às suas conquistas e alianças para estabelecer-se na cidade e no comércio.

Outro relato se refere a uma realidade política genérica - a questão palestina - é um segundo momento da entrevista. Este último é acionado como forma de explicar de forma didática o afastamento migratório e a vinda para o Brasil. É um registro que reitera a di-visão do mundo entre árabes e judeus. A situação de uma "quase-nação" é lembrada como parte das explicações dos informantes sobre o que venha a ser a identidade palestina, evocando a disputa de território (ocupado) e seu envolvimento em reproduzir explicações históricas sobre a especificidade de ser palestino, como uma raça em relação a outros grupos de origem, mesmo árabes, e em relação aos judeus e ao "Estado judeu". No entanto, se esta definição transparece no relato da "falta" do território, sua ocupação por Israel, a definição de palestino na localidade do Chuí também comporta uma outra experiência, que é a do trânsito constante das famílias em outros países amplamente almejado.

Esses registros se relacionam quando é verbalizada a impossibilidade de retorno, em função da perda de nacionalidade e cidadania na Jordânia, ou quando querem entrar em Israel para viabilizar a viagem da volta à Palestina. Muitos entrevistados fizeram a primeira viagem de retorno à Palestina e aos parentes na década de 80, como brasileiros, cerca de 20 anos após ingressarem no Brasil. Outros árabes recorrem a esse expediente de forma mais corriqueira, trazendo parentes ou retornando para alguns períodos de permanência como turista. Um relato de d.Ghazale, esposa de Hussein, sobre os diversos passaportes que conseguiu através dos filhos que moram em diferentes países ilustra essa conexão de forma mais evidente entre a trajetória da família e a ausência de um Estado nação. Através dos seus diversos passaportes, entrelaça a especificidade de sua família e o sucesso de

seus filhos em função de casamentos e formação universitária. Nesta situação, os filhos repõem o passaporte perdido.

No Chuí, há sempre alguém que mudou de país, migrou para os Estados Unidos, retornou ao Oriente Médio recentemente, chegou através de casamento, embora estes sejam fatos que ocorram com a maioria dos árabes no Chuí. É um fato que pode ser manipulado como acusação, com desconfiança em relação à fidelidade àquele local. A apresentação de que “aqui é tudo palestino” deve ser entendida dentro desse universo de múltiplas procedências árabes e inserções diferenciadas como parte de um jogo sobre as formas de dar inteligibilidade às diversas inserções locais, sobre uma hierarquia de quem são os estabelecidos e que são os transitórios na localidade, bem como às disputas por lugares-chaves em relação à representatividade dessa “coletividade”. Na referência acionada de que “aqui é tudo palestino” está também explícito o reconhecimento de “diferenças” sobre como conduzir sua inserção, capacidade de trabalhar e manter-se no Chuí e no Brasil.

As incertezas com relação às possibilidades disponíveis no Brasil acabam instaurando alguns modelos viáveis, em especial, aqueles que identificam os primeiros migrantes como os “estabelecidos” no Chuí. Neste caso, a identificação como uma maioria de palestinos deve ser entendida primeiramente produzida por um jogo de denominações e relações entre migrantes e os locais e entre migrantes com trajetórias díspares.

Em segundo lugar, deve-se saber que durante os anos 80 e 90, as versões e acontecimentos sobre a possibilidade de um Estado Palestino reconhecido pela ONU circularam amplamente também entre famílias e nas famílias como parte de sua referência à origem, extrapolando as experiências

individuais dos migrantes e a ela se sobrepondo.

Questões extralocais e eventos locais são os elementos disponíveis para as famílias negociarem e pensarem seus destinos possíveis e uma identidade social. Nos relatos dos “mais velhos”, o gerenciamento dessa memória que se refere à Palestina permite realizar alguns “saltos” nos depoimentos entre a vida na aldeia de origem (“a minha terra”), para um território que refere a um Estado nacional. O interessante é que, para um mesmo depoente, a perspectiva - sobre a Questão Palestina - coexiste com um relato “mais pessoal” sobre a sua própria migração, e não se funde à identificação dada pela aldeia de origem. Como essa perspectiva - sobre a questão palestina - foi sendo agregada aos relatos dos mais velhos, como foi sendo disponibilizada e pôde compor parte (à parte) do relato dos migrantes?

5. Clubes, Iniciativas Coletivas e Imigrantes.

Nos estudos que versam sobre migrações para o Brasil, é quase inevitável tratar do surgimento e influência das associações coletivas como um momento privilegiado da formulação de ações coletivas em nome de uma comunidade. Para Teresa Sales, por exemplo, as associações e clubes aparecem em um momento chave quando “passa a existir uma preocupação mais explícita com a sua auto-imagem”. (Sales:1999:35). Os clubes podem ser vistos como o resultado de esforços comuns e nada consensuais para a inscrição de uma coletividade em um determinado local, expressando sua participação e pleiteando algum poder nas relações locais. Dessa perspectiva, permitem revelar os dissensos que constituem estes processos de comunização, e o gerenciamento da memória da migração.

No período em que realizava o trabalho de campo, era comum a menção às associações como algo que já tinha acontecido. Essa era a versão mais comum entre os entrevistados e remetia a um relato retrospectivo do que sabiam, tinham visto ou participado diretamente. Da mesma forma, vários esboços de comunização em forma institucional já haviam sido realizados e eram lembrados como instituições e ações “abandonadas”. Assim, tomei esse assunto como algo a ser investigado para explicar algumas questões: a primeira, é relativa à total ausência de menção a clubes e associações por parte dos entrevistados mais velhos, mesmo quando eles próprios haviam sido os principais executores dessas iniciativas; uma segunda, remetia novamente aos problemas das redes de relações locais e de quais eram as cisões reveladas nessa falta de unanimidade do clube árabe, o que

poderia estar encoberto pela idéia de “abandono” desse e das demais iniciativas coletivas. Para compreender essa segunda questão, investi no entendimento da lógica da participação e do abandono dos participantes diretos nas iniciativas realizadas no decorrer dos anos 80 até final dos 90 - quando tudo parecia estar acontecendo¹.

Através de relatos retrospectivos e reflexivos sobre o que foi feito coletivamente na cidade, buscava entender as motivações tanto para participar quanto para abandonar estas formas de associação. Partia de relatos que não estavam marcados por nenhum saudosismo sobre o Chuí, mas algumas vezes tinham um gosto especial em lembrar os próprios acontecimentos que as instituições produziram e, portanto, sobre aquela forma de junção de pessoas em uma mesma arquibancada, em um mesmo salão, em desfiles e carreatas na cidade.

Pode-se remeter parte da existência dos clubes ao papel que cumprem frente aos “não-árabes” como uma forma de pleitear uma posição entre os “locais”. Com essas questões, pude perceber o lugar central em que o Clube se colocou na difusão daquele relato impessoal sobre a questão palestina e no modo como disponibilizou esse relato na localidade. No momento da construção do Clube, a temática da origem comum tornou-se obrigatória e seus fundadores, com uma função destacada no comércio local, foram seus principais formuladores. É, portanto, sobre participações e posições na coletividade e no Chuí que este capítulo discorre, mais especificamente para entender como a denominação de palestinos pôde, através de diversas ações

1 A este respeito, ver Rouso (1996) que diferencia uma “história oral” das “fontes orais” em uma história da memória. Meu objetivo não é o de uma reconstituição histórica a partir de fontes orais mas a possibilidade de situar os entrevistados a partir de seu mundo social, ou seja, entre aqueles que partilharam de acontecimentos desde os anos 80, o que implica em um gerenciamento de uma memória mesmo que muito recente, sobre as diferentes posições e alianças efetuadas entre aqueles que partilham esse mundo social.

e agentes, ser ampliada para “toda a coletividade”. Essas associações incluíam alguns participantes-chave que estarão sempre mais próximos das iniciativas coletivas do que outros comerciantes que vivem nesta mesma época (anos 80/90) no Chuí.

Os estudos sobre as primeiras levas de migrantes para o Brasil destacam o papel do poder público no controle das cotas desses contingentes articulada a políticas que visavam a fixação daqueles migrantes que atendessem ao perfil de pequenos proprietários como estratégia de substituição do trabalho escravo pela mão-de-obra livre. Desde 1840 houve pressões internacionais no sentido de substituir o trabalho escravo pelo trabalho livre. A imigração de europeus, até a década de 20, tem uma orientação voltada ao mercado. Em outras palavras, articulou-se, inicialmente, com a demanda de substituição do tráfico e, posteriormente, com a substituição do uso da mão-de-obra negra escrava. Objetivava intensificar um “mercado” através do trabalho livre e da pequena propriedade familiar, sob a forma de colonização direcionada e subvencionada pelo Estado. Destinava-se a suprir uma demanda pela mão-de-obra estrangeira, com forte apelo racial, e continham o temor sobre uma difícil assimilação, almejadas pelas teses do branqueamento das políticas públicas. Seriam perigosos aqueles que não contribuíssem para a depuração da raça e para a necessária construção de um povo de uma jovem nação.

Em 1907, é criada a Diretoria Geral do Serviço de Povoamento subordinada ao Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas, a fim de organizar a massa de imigrantes que chegam ao Brasil. Posteriormente, esses órgãos irão intensificar sua atuação tomando orientações nacionalistas e raciais. O Conselho de Imigração e Colonização, criado em 1938, através de seus boletins, veicula a apreciação de ideólogos de Estado que registram a

entrada de “boas” correntes migratórias a fim de promover a formação da nacionalidade.

Trabalhos como os de Seyferth (1994), Grün (1992) e Truzzi (1997) demonstram o papel fundamental que a “colônia” tem, através de suas diversas formas de organização, na inserção de migrantes no Brasil. O controle e a intervenção do poder público nas “colônias” é fato registrado na gênese de comunidades e na construção de clubes e associações recreativas. Nas instituições, jornais e órgãos representativos, duas estratégias foram comuns: a crença de que a coesão do “grupo” é necessária para a adaptação, e a atuação de representantes e instituições como mediadores no difícil diálogo com o Estado Brasileiro.

Como mostra Seyferth (1994), os clubes, associações e jornais devem ser entendidos como uma reação à situação de escassez de recursos e serviços oferecidos pelo poder público nos início do século. Frente à situação de penúria e de proibições a atividades públicas de naturalizados, uma forte organização comunitária buscava suprir a falta de escolas públicas e representatividade frente à sociedade abrangente². Os clubes agem como catalisadores da solidariedade entre colonos mas, fundamentalmente, como espaço de afirmação da etnicidade enquanto base da reivindicação de direitos de cidadania.

As associações são o momento em que algumas pessoas são tornadas “lideranças naturais” e autorizadas a produzir uma auto-imagem positiva, evocando a singularidade de uma certa “comunidade”. Para Seyferth (1994),

² Diégues Jr (1964:350) demonstra que dispositivos legais, como decretos-leis, enumeram disposições proibidas aos naturalizados entre 1937 e 1946. Entre elas, os naturalizados não podem reger escolas, atuarem como professores primários de Geografia do Brasil, Português e História do Brasil, exercer cargos e atuar em espetáculos públicos em geral.

no caso da colonização alemã, o discurso étnico é um dos momentos dessa forma de organização, não exatamente sua razão de ser:

“A etnicidade teuto-brasileira resultou dessa especificidade, reificando o pertencimento cultural e étnico à nação alemã. O discurso étnico se serviu de um modelo reificando de pioneirismo para destacar a colonização bem-sucedida como produto do ‘trabalho alemão’, numa clara suposição de superioridade racial (a capacidade de trabalho pressuposta como inata, própria da raça)” (Seyferth:1994:107).

Na criação e atuação dos clubes, é possível perceber como está sendo produzida uma auto-representação para a suposta “coletividade”, os conflitos e divergências entre os agentes envolvidos e uma dupla identificação em que todos, ao assumir a identidade étnica, assumem-se enquanto brasileiros. A partir das entidades coletivas, fala-se em nome de uma “comunidade” perante a sociedade abrangente e, portanto, apresenta-se mais evidente o paradoxo do pertencimento étnico. De um lado, há a exposição da situação de estrangeiro e, de outro, a expressão da vontade de inserção de um determinado grupo na sociedade abrangente.

Para entender o surgimento de um clube e o lugar que ele ocupa nas redes de relações dos possíveis “associados”, tornou-se importante ter o contraponto de outros estudos sobre minorias nacionais. Segundo Grün (1992), a formação de organizações de imigrantes judeus, na década de 20, mostram a gênese comunitária e as distinções herdadas e aquelas produzidas no contexto brasileiro. De um lado, essas organizações tomavam como base a experiência de organização coletiva nos locais de origem e as influências de instituições internacionais; por outro lado, são entendidas pela autora como resultado de novas interações na sociedade que as recebe. Novas bases de

interação serão incorporadas pelos migrantes judeus no Brasil. Suas organizações cumprem um papel importante quanto à inserção e adaptação do migrante à nova sociedade, um apelo à coesão social na crença de uma melhor proteção e “possibilidade de sobrevivência em um mundo ainda não decifrado” (Grün: 1992: 146). Há uma forte presença de instituições internacionais no sentido de organizar e representar os judeus na diáspora, como um corpo diplomático e, portanto, suprimindo a falta de um Estado nacional que pudesse os representar politicamente nos Estados que os recebem como migrantes.

No caso dos árabes, a experiência exemplar do papel dos clubes frente à coletividade é trazida pelos estudos dos migrantes situados em São Paulo. Segundo Oswaldo Truzzi (1997), a “colônia” investiu em instituições humanitárias, de beneficência, recreativa e obras espirituais como forma de melhor inserir-se na sociedade brasileira. Para Truzzi, a lógica da multiplicação de clubes e associações revela a multiplicidade de estratégias de inserção na sociedade paulistana. A atuação junto a instituições beneficentes mostra a passagem de uma definição de etnia para uma clivagem de classe, na qual pode-se ver as dissensões entre sírios e libaneses. Nesse caso, reforçaram-se movimentos nacionalistas e emancipacionistas do início do século:

“Ao longo do tempo, a tendência geral das entidades foi buscar um nicho de associados, definindo cada vez mais pela classe e cada vez menos pela origem comum de certa cidade ou região. Mesmo assim, vários clubes de base geográfica persistem até hoje, muito embora, é claro, sem guardar critérios rígidos de filiação” (Truzzi:1997:95).

A interferência de fatos internacionais marcou as distinções na “colônia”, funcionando como catalisador externo para clivagens antes

inexistentes entre imigrantes. As clivagens iriam repercutir nas variadas formas de difusão de uma auto-representação de que os libaneses seriam mais “industriosos” enquanto que os sírios estariam mais próximos ao comércio e ao passado mascate.

5.1. As Iniciativas Coletivas no Chuí.

Algumas iniciativas coletivas nas décadas de 80 e 90 ocorridas no Chuí ajudaram a divulgar a denominação de “palestino” como uma referência coletiva, colocando-a em um lugar hierarquicamente superior e, muitas vezes, englobante. Atividades que ocorreram por intermédio de algumas famílias da localidade, mas que repercutiram para além dos laços familiares, da referência à aldeia natal e, portanto, de narrativas pessoais dos migrantes no Chuí³.

É na década de 80 que se inicia uma espécie de inclusão de relatos familiares e identificação dessas experiências em um largo discurso militante sobre a “questão palestina”. Neste período, há um intenso trânsito de representantes de organismos internacionais, a OLP e a presença de Cherks na cidade. Há, em contrapartida, um envolvimento direto das famílias nas atividades que falavam sobre a palestina e que projetavam a questão na mídia local.

O clube árabe fora uma das primeiras iniciativas coletivas dos árabes na forma de uma sociedade beneficente. A instituição colocava à público a existência de palestinos na localidade, fora construído no período que meus entrevistados classificam como os “bons anos” do comércio, quando houve um bom rendimento nas vendas. Assim é claramente uma primeira iniciativa de controle sobre a auto-imagem dos migrantes e de unicidade em suas ações perante os locais e as instituições nacionais. Dava suporte institucional a várias ações que demonstravam a importância e a representatividade da

3 Uma cronologia (a grosso modo) deve estar presente para o leitor. No ano de 1981 é fundado o Clube árabe, de 82 até 86 muitas das viagens familiares para a palestina acontecem para os informantes que participam do Clube e entre 84 a 86 desenvolveram-se as principais atividades da Sanaud. O Clube de Futebol Central Palestino terá projeção entre os anos de 1989 a 1993. No início dos anos 90 (entre 93 e 95), a localidade viveu intensamente duas tentativas de emancipação que foi alcançada na terceira consulta popular em 1994. A primeira eleição municipal ocorreu em 1996.

coletividade nas relações locais.

Todavia, a existência de um “clube árabe” neste trabalho surgira de modo às avessas. Minhas primeiras questões dirigiam-se a entrevistados a partir do contato em suas casas de comércio e eventualmente em suas residências. Assim, nem todos os entrevistados participaram diretamente de atividades coletivas desencadeadas na década de 80, nem por isso deixaram de participar indiretamente ou deixam de estar engajados nas redes de relações daqueles que participaram das iniciativas coletivas. As posições diferenciadas quanto à participação não os eximia de se referir às atividades coletivas como um relato relevante sobre os últimos anos no Chuí, fornecendo indicações sobre quem deveria ser entrevistado, quem participou e de que forma nestas atividades.

Chamou-me a atenção o fato de que somente no decorrer do trabalho de campo que fiquei sabendo da existência do “Clube árabe”. Neste sentido, o abandono e o “esquecimento” do Clube era algo relevante porque ocorria de modo disseminado nos relatos orais. Deve ser entendido como parte desta gestão da memória coletiva, mesmo que bastante recente, que esquece sistematicamente o Clube como “fundamental” às iniciativas coletivas no Chuí e apontava para relações conflituosas entre os entrevistados. Sobre o clube era dito que alguém poderia me acompanhar até a sede, ninguém o freqüentava, o clube não tinha atrativos. Havia um relato recorrente sobre o clube: falava-se de seu abandono, da baixa freqüência, dos troféus do time de futebol Central Palestino, que foram de lá removidos e transferidos para o restaurante Ket-Kat (de uma família de árabes), como forma de resguardá-los de saques⁴. Tudo o que era dito sobre o clube o tornava inoperante e

4 Ver Anexo fig. 08.

desativado no momento de meu trabalho de campo. Por outro lado, o que era relatado em termos de iniciativas coletivas – a organização de jovens no Sanaud e o time Central Palestino (que tratarei adiante) tinham o suporte do “Clube árabe” - e contrastavam com os documentos escritos que coletei com ex-participantes e no relato de alguns deles.

Embora eu tivesse sido atraída ao Chuí pela existência do clube de futebol “Central Palestino”, em 1992 - um fato mais recente e que pude presenciar - o clube árabe já tinha quase 10 anos de existência quando o time de futebol começou a “acontecer”. Para meu trabalho de campo, isto dava a impressão de que eu chegara ao menos cinco anos atrasada e coletava relatos sobre eventos recentes, mas igualmente passados. O próprio Walid me procurara nas lojas em que eu fazia entrevistas para me dar uma revista que contava essa história recente, antes de retornar à Palestina.

Assim, no trabalho de campo, fazia algumas perguntas: para que o clube árabe servia no momento de minha pesquisa (entre 1995 e 1998), já que estava “abandonado”, e qual o papel que tivera na época de sua fundação (1982), pois era um prédio bastante grande para estar tão esquecido. Apesar do tom “utilitário” dirigido ao clube, as perguntas formuladas buscavam revelar tanto o que ele representara quanto o que representa para o universo pesquisado, já que os participantes dessas iniciativas estavam, raras exceções, vivendo no Chuí. Foi a partir de seus relatos que comecei a analisar como foram produzidas formas de comunicação e o que representavam para os agentes envolvidos, percebendo que fora durante esse percurso que a auto-denominação “uma maioria de palestinos” foi amplamente propagada e transformada em fato legitimado, inclusive por outros migrantes vindos de outros lugares e em outros momentos.

Para além de sua “utilidade”, o clube mostra as relações entre árabes, entre árabes e não-árabes, entre a localidade e instituições nacionais e internacionais. Assim, o clube é tomado neste capítulo como um eixo pelo qual passaram conflitos e de onde partiram ações coletivas. Embora tido como “desativado”, ocupa um espaço simbólico importante, na medida em que as pessoas que fizeram parte da diretoria são ainda muito importantes na recepção e na inserção de árabes recém-chegados à cidade.

É necessário fixar uma ordem cronológica para a compreensão de meus dados. As iniciativas coletivas aconteceram na seguinte seqüência: a fundação do Clube árabe no ano de 81; a partir deste ano iniciam-se as atividades do Sanaud que, no Chuí, irão ser desenvolvidas intensamente nos anos seguintes (até 85, ano que marca a redemocratização e a eleição indireta no Brasil) - anos antes da Intifada na Palestina (1987); e o time de futebol Central Palestino, que disputa os campeonatos de verão à beira da praia, no final da década de 80, no Uruguai, e atinge o campeonato Uruguaio com uma formação especializada, com treinadores e jogadores contratados em 1992, ou seja, ano em que Arafat tinha um reconhecimento internacional na ONU e que a embaixada mandava suas mensagens de congratulações às conquistas do Central Palestino no Chuí⁵.

No momento de meu trabalho de campo, desde 1996, a importância dessas iniciativas compunha um passado recente do qual não havia um registro sistemático. Uma placa comemorativa da primeira diretoria do clube, a distribuição por Walid do “Libro de Oro” do Central Palestino, os arquivos

5 Os paralelos visam situar o leitor através das indicações utilizadas pelos próprios entrevistados. Assim, para alguns, a Sanaud termina com a decisão da OLP em apoiar a candidatura de Maluf ao colégio eleitoral. A Intifada é lembrada como um momento singular, as mensagens de Arafat ao Clube de Futebol congratulando por vitórias é registrada no Libro de Oro do Clube.

pessoais de filhos de árabes, alguns residentes na localidade, eram guardados como parte de sua história pessoal de participação nesses eventos. Guardados não como registros históricos, mas como um registro pessoal, pois incluíam livros, folhetos, rascunhos de palestras por eles ministradas. Grande parte do material coletado estava em depósitos empoeirados, reunido em grandes pastas como um álbum pessoal que serviram para evocar momentos importantes de sua participação e militância em determinada instância coletiva. Era, basicamente, um suporte para ajudar a memória. Inicialmente, é sobre esses três eventos que me deterei.

5.1.1. A “Sociedade Árabe-Palestina Brasileira Beneficente”, o *Clube Árabe*⁶.

A diretoria do clube é composta de comerciantes de lojas de grande porte no Chuí. O Clube árabe no Chuí fora fundado quando os membros da diretoria já tinham cerca de 20 anos de permanência na cidade do Chuí e pouco mais tempo de Brasil⁷.

Fazem parte desta diretoria, basicamente quatro famílias de comerciantes locais, com lojas situadas na avenida internacional, considerada a rua que concentra os melhores pontos de venda do comércio. Abdallah Saleh Yusef Said (Grupo Cairo), Abdel Karim Khaled (Supermercado Maracanã - a família Khaled ainda tem o Supermercado Damasco e dois pontos de vendas), Muhamed Abu al Assad, Said Salim Asad Moqbil, Abdel Rahman Saleh Yusef Said, Saleh Hafez Yussef Shanwan, Ibrahim Yunes Salamé, Nasr Musa Yusef Said e Hasan Adel Khaled (alguns nomes que constam na placa

6 Ver Anexo fig.09.

7 Ver Anexo fig 10.

estão escritos de forma errada, com letras trocadas). Basicamente participam dessa diretoria a família Yussef, Khaled, Said e Moqbil. Os únicos parentescos efetivos na diretoria são os irmãos Abdallah e Abdel, respectivamente, presidente e tesoureiro. De outra parte, há o parentesco entre Abdel Karim Khaled e Hasan Khaled (vice-presidente e diretor de assuntos culturais), são primos.

Abdallah Saleh Yusef Said é o presidente do Clube nessa primeira diretoria, é também o empresário que detém o "Grupo Cairo". O segundo nome é de Karim Khaled, que tem mais dois irmãos no Chuí - um deles Sub, cuja entrevista expus na primeira parte da tese - e um terceiro irmão, Kader Khaled (Fernando), do qual tratarei no tópico sobre o clube de futebol. Neste caso, o primeiro nome - o de Fernando - foi adotado (atribuído) no Brasil, contam em tom de anedota a origem do nome devido à dificuldade da pronúncia de Kader. Aqueles que constituem o clube árabe não são precisamente os primeiros árabes na cidade. Meus entrevistados indicam outros árabes como os primeiros comerciantes árabes, mas afirmam que a entrada no Chuí dos demais foi quase ao mesmo tempo. Entre os comerciantes mais ricos, ficavam "de fora" do clube especialmente a família Jomaa, com uma primeira menção, dos próprios, de que o nome da entidade os excluiu.

Os entrevistados da Rua Jenim, muitas vezes, começaram sua vida no Chuí como empregados do grupo Cairo. Muitos retornam ao seu quadro de funcionário quando não conseguem manter sua loja. Assim, algumas lojas de médio porte, de grande importância na localidade, mantêm vínculos com o Sr.

Abdallah e Seu Hani. Seu Hani, por exemplo, mantém o Supermercado Londres e administra uma das lojas de Abdallah, além de manter parte da família na Jordânia e transitar entre países para gerenciar sua vida comercial, exportando produtos brasileiros. Os participantes do Clube usufruem de suas dependências, em especial quando recebem um Cherk, um embaixador, ou quando velam um patrício. Além do clube, a duas quadras dali, aproximadamente, situa-se o cemitério árabe, murado e fechado a visitas⁸.

A negação em apresentarem-se como *árabes* por parte dos membros dessa primeira diretoria era um indicador importante. Os vínculos com o clube eram desvendados no cruzamento das entrevistas realizadas no Chuí, pelas indicações coletadas em outras entrevistas. Somente no final do trabalho de campo é que fotografei a placa da diretoria, reunindo e materializando os relatos fragmentados sobre os participantes. A placa está colocada em frente à sede do clube. Muitos diretores deixavam de mencionar sua participação direta no Clube. Isto aconteceu com o Saleh Shawwan, Jundi, Karim Khaled e Abdallah. O último, este esteve constantemente inacessível nos dois anos de trabalho de campo, indo e vindo da cidade, “desencontrando-se” de minhas visitas à sua loja ou nomeando substitutos para a entrevista.

O fato de nunca ter conseguido uma entrevista com o Sr Abdallah (primeiro presidente do Clube, proprietário do Grupo Cairo) me inquietava. Em primeiro lugar porque meu contato com ele visava recolher depoimentos sobre sua trajetória até o Brasil e, a princípio, não o relacionava ao Clube. Diferente da maioria dos árabes que me recebiam para falar de si, suas negativas, falta de tempo, ficaram mais importantes no decorrer do trabalho,

⁸ Ver Anexo fig 07.

à medida que fui percebendo o peso de sua inserção na cidade.

Como os outros “diretores” afirmavam que o time de futebol, e não o clube árabe, era o principal evento coletivo de que gostavam de falar, talvez o mais recente e do qual não tinham participação tão direta. Entre as várias atividades tinham selecionado “para fora” qual a melhor forma de se apresentarem. A entrevista com Saleh – Loja A Paloma - cujo filho Danilo participara intensamente do time de futebol, revelava o que havia de desconfortável na existência no funcionamento do Clube árabe. Saleh apresenta-se como “brasileiro” para a entrevista, dizia: “yo soy brasileño”. Incentivado pelos outros homens no momento da entrevista, falou da cidade de onde veio na palestina perguntando-me enfaticamente “o que eu quero saber”. Havia uma “resistência” inicial, de alguns entrevistados, em apresentar-se como árabe, o que indicava várias coisas. Os entrevistados oscilavam entre o “falar de si” e o receio de serem colocados como “estrangeiros”. Tratavam essa “desconfiança” de forma jocosa, falavam que eu poderia ser do Mossad (a polícia secreta israelense). Antes de começar o trabalho de campo, em 1994, o Chuí ocupou os jornais nacionais e internacionais porque ditos “terroristas” foram presos na fronteira do Chuí. Em 1994 e 1999, os jornais noticiavam a prisão de terroristas árabes nas fronteiras nos cadernos de fatos internacionais. O primeiro episódio referia-se a explosão da embaixada de Israel em Buenos Aires em 1994. No mais recente incidente, em 1999, a cobertura jornalística do “El País” do Uruguai dava algumas notas sobre as queixas dos árabes do Chuí de terem de se explicar constantemente quanto à suspeita de serem terroristas e perigosos⁹.

Por outro lado, saber demais sobre suas atividades e seus vínculos com a

⁹ Ver Anexo fig 11.

Palestina era um dado bastante complicado de coletar. A existência de uma esposa na Jordânia, de famílias e de períodos de alguns meses por ano passados nos países do Oriente Médio, mantendo residências no Brasil e no exterior, revelavam seus estreitos vínculos familiares com a terra de origem. Aqueles que podem manter as famílias em período escolar no Líbano ou em Jerusalém consideram um investimento muito importante na escolaridade dos filhos e no aprendizado do idioma árabe.

O assunto não era o mais fácil de abordar, pois poderia ser tomado como a evidência de que a opção pelo Brasil não tinha sido plenamente realizada. A identificação com o clube, portanto, parecia incômoda para os entrevistados que estiveram a ele ligados diretamente. Em geral, essa ambigüidade com relação à definição de “estrangeiro” é desconfortável para uma primeira geração no Brasil, tanto porque estão em uma área que seria de “segurança nacional” e freqüentemente a imprensa dirige seu olhar para aquilo que acontece de ilícito na fronteira, mas também porque tem uma experiência concreta com o tratamento a árabes e estrangeiros. Isto era verbalizado nos primeiros contatos para entrevista:

A pedido de Seu Jundi, em tom de brincadeira, Bassam (loja da rua Jenim) conta-me como foi preso no Uruguai, em Rocha. Conta que foi dias depois da explosão da embaixada de Israel em Buenos Aires. Fora confundido como um dos *terroristas* pelo fato de ser árabe. Mais adiante, tudo se esclareceu, ao revelar que era do Chuí, mas estava sem documentos no momento da prisão, pois fora ao mercado, estava *comprando pão* (relatório de campo: 1996).

Todavia, a indefinição é algo que acompanha alguns dos informantes, decorrente de uma trajetória comum de permanências prolongadas no exterior. Como expressa Said (filho de Ali, brasileiro, 25 anos):

Said- É, mas sabe... olha, eu vi isso aí passando por muitos que nem eu. Talvez não que tiveram tanta... pra lá e pra lá, que nem eu, mas... mas, outros que tiveram o mesmo estilo de vida, que foram estudar lá e morar aqui, tá eles tem um (?) pelo Brasil, adoram o Brasil, e querem morar no Brasil, e são brasileiros, mas eles também são árabes, são palestinos, têm naturalidade palestina, voltam sempre pro país... pra... Palestina. Casam com palestinas. Então, é uma elite que tá se formando aqui e... que é diferente, né, e que vai mudar com o tempo. A... sociedade já tá absorvendo isso bem. Aqui no Chuí é diferente, aqui existe muito racismo, muita discriminação. Essa sociedade fajuta do Chuí aqui, essa sociedade terrível, sem moral, sem princípios, um lugarzinho... Fronteira é um lugarzinho de escândalo sempre, não adianta, terrível.

Entrevistadora- Lugar pequeno, né?

Said- É pequeno e é fronteira, daí tem crime, tem droga, tem tráfico, tem... Então, sempre existe este clima de hostilidade entre as três comunidades, a brasileira, a uruguaia e a árabe. Agora, se tu vai pro centro, em Porto Alegre, não existe isso, não existe mais, só a geração do meu pai que sofreu, a nossa geração não tá sofrendo nada. Tu é turquinho, tá, turquinho, tu...

Entrevistadora- No Brasil... no Brasil não tem problema?

Said- Não, tu é turquinho tu... tudo bem, não tem problema.

Entrevistadora- Assim como muitos são italiano, outros são

alemães, outros são...

Said- É, a mesma coisa, não tem problema. Então, já... como disse, a sociedade já absorveu essa elite aí. Só o caso aqui, o caso de Uruguaiana também, outra fronteira, e já, também, que os árabes do Chuí se afastam demais da sociedade, eles tem a arrogância deles também, entendeu?

Entrevistadora- Se afastam como, Said?

Said- Se afastam, não se integram à sociedade.

Entrevistadora- Não convivem com as pessoas?

Said- Por exemplo... Não convivem, não, eu tô falando em geral, né, eu sou eu, meu irmão, meus amigos, a que tu conversou, nós somos casos raros, assim, a nossa turma tá sempre com todo mundo aí, e mesmo assim somos discriminados. Imagina aqueles caras que nem falam direito, aí. E tem um monte de gente que não são que nem nós.

Entrevistadora- O que tu chama de discriminado aqui no Chuí? O que que acontece, assim, um exemplo?

Said- Olha... olha, não digo que... em geral ninguém apela pra... pra violência aqui, né.

Entrevistadora- Mas, de dizer coisas...

Said- Mas, sim, de ofensas... várias vezes eu fui ofendido por clientes uruguaianos. Uma vez uma velhinha falou aqui, não sei o que, que eu não dei o desconto pra ela, ela: "turco". Empurrei ela daqui, não porque... ela não era... porque... sempre acontece isso. E, já, também, por exemplo, se dá uma briga, já se param os turcos, já se param os uruguaianos tudo junto, e... se parou, faz tempo que parou as brigas, mas... agora tá legal, mas sempre foi assim.

A indicação dos árabes como “estrangeiros na fronteira” decorrem desse “estilo de vida” que é possível para alguns descendentes de árabes e para alguns comerciantes que instalaram-se no Brasil. Assim, junto à acusação de “estrangeiro” adensa-se a indicação de uma origem estranha ao lugar, que faz com que Said, por exemplo, defina a localidade como lugar de três comunidades: a uruguaia, brasileira e a árabe, assumindo a distinção atribuída pela categoria genérica de *turco e turquito*.

A definição como “do lugar” será um dos primeiros temas levantados no momento das entrevistas e que desenvolverei em outra parte da tese. Faisal (filho de Fernando Khaled, brasileiro, 30 anos) irá se referir a seu pertencimento, comparando-o como “mais” brasileiro pelo fato de ser filho de ter mãe “índia”. Um relato que será repetido por outros filhos de pais árabes e mães brasileiras.

Existem outros registros de sociedades árabes-palestinas no Estado do Rio Grande do Sul, especialmente nas cidades do interior como Canoas e Barra do Quaraí. No Rio Grande do Sul, boa parte das instituições árabes tem predomínio de descendentes de libaneses. São utilizadas por netos de migrantes, bem diferente das instituições palestinas que congregam pais e filhos de primeira e segunda geração. Os clubes libaneses mantêm uma clientela bem mais ampla do que da “colônia”. Os palestinos conhecem as organizações de libaneses, seus restaurantes e sociedades no Rio Grande do Sul, bem como as grandes concentrações de patrícios em Canoas (RS) e Porto Alegre (RS) às quais são convidados para festas de casamentos.

Investigando o universo de clubes libaneses em Porto Alegre, coletei depoimentos de diretores que falam sobre o constante fluxo de palestinos que chegam ao Estado à procura de parentes sem saber falar português.

Alguns comerciantes são procurados como intérpretes do árabe e ajudam a encaminhar os recém-chegados. A recepção desses na cidade do Chuí está vinculada a laços pessoais e a contatos familiares, reeditando a idéia de uma “primeira leva” que tem de tecer suas próprias relações com os “patrícios” já *estabelecidos*, sejam eles naturalizados brasileiros ou nascidos no Brasil.

Os palestinos que chegaram ao Chuí na década de 60 não registram a ajuda de nenhuma instituição coletiva que os recebe ao Brasil ou que “fala em nome dos” egressos da Palestina no momento de sua chegada. Na ausência de parentes e amigos, o domínio da língua árabe é critério fundamental para a busca de ajuda e de estabelecimento de contatos com “patrícios” oriundos de localidades vizinhas na Palestina e na introdução dos recém-chegados no mundo do trabalho.

Atualmente, a ausência de clubes em Porto Alegre tem levado palestinos recém-chegados a percorrer um caminho em busca de patrícios que tenham o domínio da língua árabe. O clube árabe no Chuí, todavia, não participa desse circuito, pois, em geral, os contatos para trabalho são anteriores à chegada e acontecem através dos árabes em suas lojas. É no comércio que acontece o contato entre forasteiros e estabelecidos, em geral, forasteiros buscando estabelecer-se no comércio local.

Esse convívio intenso entre árabes de origens diversas estará na gênese do Clube árabe no Chuí. Em 1996, quando realizava o trabalho de campo, algumas explicações circulavam sobre a formação do clube. Falavam sobre um desentendimento entre palestinos e libaneses que resultou na exclusão da referência a “libaneses” no nome da entidade. O clube adotou como nome

oficial “Sociedade Árabe Palestina Brasileira Beneficente” e, portanto, não incluía os libaneses em seu nome. Além disto, definia no nome a proeminência de palestinos no clube, embora existam pessoas cuja procedência é diversa, como sudaneses, egípcios e jordanianos.

O clube árabe, desde sua fundação, fora um dos palcos de disputas em torno da representatividade de uma coletividade árabe expressa, primeiramente, na cisão entre libaneses e palestinos. Isto explica o depoimento de Nazir Klait, secretário da prefeitura, sobre o clube¹⁰, ao considerá-lo um *clube privado*. A classificação de Nazir aponta a divergência entre “libaneses” e “palestinos”, atualizada na disputa do primeiro pleito eleitoral que elegeu um prefeito libanês, da família Jomaa.

No início do trabalho de campo, não havia dados estatísticos particulares ao universo do Chuí. Os dados estavam subsumidos no município de Santa Vitória do Palmar. Entre os dados fornecidos por Nazir, constam as organizações representativas de categorias do município. Um Sindicato Rural, Sindicato dos Rodoviários, Clube dos Dirigentes Lojistas (CDL), o Lions, Associações de Bairros, Igreja Católica, Evangélica e Clube de Mães. Algumas destas ainda têm sua representação vinculada a Santa Vitória do Palmar. Surpreendeu-me que não constasse o registro do Clube árabe. Nazir justificou a ausência do Clube entre as instituições locais porque o clube “é privado”, “não é para a comunidade”. Porém, formalmente, o “clube árabe” é uma “Sociedade Beneficente Árabe Palestina Brasileira”. Em outras palavras, uma

10 Nazir apresenta-se como filho de libanês de São Paulo. Veio de São Paulo para o Chuí através de um convite do Sr. Abdallah (presidente na primeira diretoria do clube em 81), trabalhou como gerente do “Grupo Cairo” e depois montou seu próprio negócio na Rua Colômbia (Loja Naja). Atualmente, desempenha funções administrativas como secretário da administração da prefeitura municipal do Chuí. No ano de 2000 foi eleito vereador neste município.

organização que formalmente seria enquadrada entre os outros clubes e associações da cidade.

As explicações sobre a criação do clube evidenciavam uma falta de consenso desde sua fundação e expressa também em seu uso diário. Além disso, revelavam quais relações sociais tiveram maior expressão na construção do clube, ou seja, as relações entre árabes, em especial os comerciantes de lojas de maior porte na cidade. É evidente que o clube expressa “para fora” a presença dos árabes no Chuí, visando uma imagem de unicidade da colônia, mas, de outra parte, reitera algumas diferenças entre os árabes e produz algumas exclusões.

A simples “falta de consenso” não explica inteiramente o fato de o clube manter-se desativado para as atividades públicas, embora pareça ser isso o que as explicações nativas indiquem como a razão de seu “abandono”. O julgamento nativo é de que o clube está *parado*, utilizando, de forma comparativa, dois momentos: o atual e aquele que o Clube já ocupara no tempo de sua fundação. A descrição das atividades coletivas dos árabes realizadas no Chuí deve ser percebida tanto em períodos recentes, da década de 80 e 90, quanto na sua atualidade (durante o trabalho de campo). Portanto, a acusação de que seja um “clube privado” é corroborada pela sua atual inoperância em atividades ou ações públicas, mesmo na vida social dos árabes no Chuí, pois esse papel por ele fora ocupado em sua formação. No entanto, atualmente, o clube tem alguns usos definidos e uma frequência constante, mas não chega a ocupar os grande salões de seu prédio, com a possibilidade de reunir 200 pessoas. No andar superior há salas de reuniões fechadas, a sala de oração e um amplo salão com mesas e cadeiras. As mesas estão dispostas de um modo bem particular, contiguas umas a outras como

que preparadas para um grande banquete ou recepção coletiva.

A atividade permanente do clube é a sala de oração e o salão para jogar cartas. Atualmente essas atividades definem a função social para os fundadores e para os poucos usuários constantes do prédio. Através dessa atividade percebe-se que o envolvimento diário com o clube é daqueles que se reúnem para jogar cartas – atividade que é desenvolvida também em suas lojas – e, especialmente, o clube reúne os árabes muçulmanos que rezam conjuntamente.

No clube existe uma sala de oração, utilizada por um pequeno grupo ligado aos fundadores da instituição. Serve como residência para a família de Hasan Khaled que “cuida” das dependências do clube. A sede do clube é de um amplo prédio de dois andares com pouca mobília. No seu interior há uma lancheria com mesas distribuídas junto ao balcão de atendimento. Há um espaço reservado em uma sala junto à lancheria com mesas para jogos de cartas no mesmo andar, mas que não são visíveis a quem está na lancheria. O uso do espaço do clube mostra que há um uso singular: Hasan Khaled, que fez parte já da primeira diretoria, mora nas dependências do mesmo com sua família¹¹.

Para saber qual o lugar que o clube tem nas relações dos árabes é necessário saber quem, de fato, o freqüentava na época da observação. Segundo a família que cuida das dependências do clube, são “os mais velhos”, aqueles que vão ao Clube jogar cartas ou para orações conjuntas previstas para muçulmanos. Neles é possível incluir os Khaled e parentes próximos aos fundadores da instituição. A família relata que poucos são os árabes novos na

11 A existência de serviços de recepção e lancheria não são evidentes a um primeiro ingresso no seu interior.

cidade incluídos nesse círculo que se faz em torno da sala de orações. Lembram apenas de um rapaz que fala árabe e sabe ler o Corão, fator que o inclui nesse circuito de pessoas mais velhas¹².

O clube conta com duas canchas, uma de vôlei, outra de futebol. Dos fundos do clube é possível avistar o cemitério árabe. Ou seja, avistar os muros que cercam o cemitério, que permanece fechado. Ao mesmo tempo que o clube não faz periodicamente atividades sociais - os casamentos eram realizados no Centro de Tradições Gaúchas de Santa Vitória do Palmar -, mantém uma sala para rezar. O espaço é também utilizado para velórios. É, portanto, um local de uso restrito em termos de circulação de pessoas, mas acompanha alguns fatos importantes como rituais funerário, homenagens e recebe as visitas de autoridades, em especial, Cherks e lideranças políticas quanto a representação dos árabes.

Havia um costume local que se sobrepunha à maneira como as mesquitas podem ser organizadas em outras localidades. A prática de separação entre homens e mulheres no local de rezar é adotada em grande parte das mesquitas no mundo, porém na sala de rezar do Chuí as mulheres não são incluídas. Durante todo o trabalho de campo, os árabes que entrevistei prometiam-me uma pessoa entre sua família que poderia acompanhar-me até o clube. Algumas vezes, esse tipo de iniciativa parecia conferir ao Clube a exclusividade do uso de homens, também pelo jogo de cartas entre homens e uma sala de rezar onde somente os homens iriam¹³. Como afirmara Rachid:

12 Ver Anexo fig 12.

13 Nesse caso, o clube parecia servir para os momentos lúdicos entre homens. Os jogos de cartas eram a prática mais comum nas lojas e no próprio clube, o que não correspondia ao relato que coletava sobre o início do Clube em que as famílias se encontravam e os filhos ocupavam o espaço.

Não, a Mesquita da mulher, casa dela...Porque a mulher...a mulher... hã...a casa dela melhor lugar para ela, para rezar, para a gente não falar mal dela, porque a mulher...nós na mesquita, nós separa homem com mulher, separados totalmente. A mulher num lado, homem noutra lado.

De outra parte, a própria sala de rezar era questionada como um lugar por excelência para fazer as orações. O Islamismo pode ser caracterizado como uma religião de conduta e, como tal, demanda de seus fiéis cinco obrigações que um muçulmano deve observar em sua vida e que podem ser aprimoradas por sua vontade. Quais sejam: 1) acreditar que Allah é Deus e Maomé seu profeta; 2) a prece voltado a Meca; 3) o Zakat, a contribuição para os pobres; 4) o Ramadã, o mês do jejum; 5) e a peregrinação a Meca¹⁴. Deve ser feita ao menos uma vez na vida. Como disse um *professor* palestino em uma roda de conversas na loja do Sr. Jundi, para rezar não é necessária a mesquita, definia que “aqui no Chuí, somos sunitas”:

...para o muçulmano a terra é pura, onde você teve pode rezar. Um pano limpo, um tapete para rezar, não onde o cachorro passou”. (...) “se tem um grupo, tem que rezar junto ao meio-dia, obrigação. Vem um Cherk que antes de rezar fala sobre um tema da vida, qualquer um pode fazer, se ele vê uma coisa mal, ele fala. (*professor*)

14 Os muçulmanos giram ao redor da Caaba, a casa de Deus, sete vezes durante a peregrinação; “Através do ato de circundar a Caaba, o peregrino participa, com os anjos e outras criaturas, em sua circulação em redor do Trono Divino. Andar em volta da Caaba com pureza de intenção de encontrar o Senhor só pode tornar-se totalmente benéfico se o coração continua a ser purificado de tudo o que não seja Deus” (Ashraf: 1990:96). Fotos da Caaba estão presentes na decoração da maioria de suas casas e, eventualmente, a afirmação de que Allah é Deus e Maomé o seu profeta, escrita em árabe, pode ser encontrada em cima da caixa registradora ou nas mesas de trabalho.

Na época do trabalho de campo, fazia 2 anos que os árabes tinham instalado as parabólicas que possibilitavam receber a Rede Dubai na televisão, junto aos balcões das lojas e, portanto, assistiam nas lojas as orações transmitidas pela rede Dubai. Os freqüentadores da mesquita restringiam-se àqueles que compunham a primeira diretoria ou tinham relações próximas com eles em termos de interesses e principalmente faixa etária. A oração coletiva, portanto, ficava restrita a esses participantes. As demais obrigações religiosas eram feitas por aqueles que podiam dispor de tempo e dinheiro para tal. Não os impeliam a utilização de um local coletivo¹⁵. O Clube mantém como elemento decorativo os mesmos motivos da peregrinação, gravuras de lugares santos, lembranças de viagem dispostos na parede. Além disso, a fotografia de Yasser Arafat, pouco encontrada no interior das residências, assume um lugar de destaque na decoração da lancheria do Clube, onde estão dispostos os quadros¹⁶.

A existência de uma sala para rezar, até então, havia substituído a idéia da construção de uma mesquita. De um modo geral, na religião muçulmana a mesquita é uma conquista importante para as famílias que a erguem. Além de estabelecer os momentos de oração de forma coletiva, é vista como uma reverência especial, uma atitude elevada perante a religião. No Chuí, os entrevistados falam que a mesquita não aconteceu por ter sido um projeto *de um pessoal da Arábia Saudita*. A maioria dos livros editados sobre a religião muçulmana no Brasil, em língua portuguesa, e os folhetos explicativos das

15 A instalação de parabólicas nas lojas demarca junto a outros objetos a origem árabe do comerciante, mas também o distingue dos demais árabes. Objeto de distinção que não está disponível a todos porque envolve uma instalação exclusiva para a Rede Dubai, a parabólica é um objeto que identifica a procedência e o domínio do idioma árabe e o distingue dos demais comerciantes de mesma procedência na localidade, indicando uma maior capacidade de consumo entre os árabes, mas também uma inserção maior no dito "mundo árabe", mesmo que a audiência não seja exclusiva do comerciante que a instalou.

16 Ver Anexo fig 13.

obrigações religiosas que circulam no Chuí são editados no Rio de Janeiro e em São Paulo. Estas publicações, todavia, têm como financiadora dos projetos gráficos organizações oriundas da Arábia Saudita. Parece bastante lógica a indicação de que a mesquita tiraria das mãos dos fundadores do clube a ingerência sobre uma instituição coletiva e local passando-a para as mãos dos especialistas da religião. Porém, para além da lógica, o fato de haver falta de interesse por parte dos comerciantes por uma instituição religiosa na localidade não impede que outros a tenham esboçado, de modo particular, dentro do clube, como uma sala de orações¹⁷.

A princípio pensava que a religião poderia ser um elemento de inclusão bastante eficaz, como demonstra Abdulrahim (1992/1993) sobre os palestinos em Berlim, já que a grande maioria dos entrevistados, raras as exceções, são muçulmanos. Os Cherk, quando chegam ao Chuí, vem *por sua conta e risco* e são hospedados nas casas de famílias locais. Nesse período, permanecem interagindo com a população local, sendo convidados a uma ou outra família para jantares e reuniões. Mas, em nenhum momento, o apelo religioso estabelecera uma iniciativa coletiva autônoma na localidade é vista como uma prática entre outras, como fonte de explicações para a morte, para sua conduta e normatizando alguns rituais como, por exemplo, os funerais.

A utilização das dependências para rezar, antes de demarcar uma referência à origem dada pela religião, demarca a existência de um seletivo grupo que se distingue dos demais árabes da cidade. Pode-se dizer que todos árabes entrevistados se dizem muçulmanos, mas nem todos os muçulmanos utilizam a sala de oração do clube. Assim, a sala é um dos objetos de polêmica e expressa a exclusão daqueles que potencialmente poderiam usufruir

17 Em 1998, uma mesquita foi inaugurada recentemente em Porto Alegre.

daquele espaço pelo simples fato de ser muçulmano. Embora o clube pareça desativado, ele mantém atividades que envolvem a diretoria e seus fundadores, mas não estende ou age no sentido de uma inclusão e extensão de suas atividades a todos os que potencialmente poderiam utilizá-lo apenas pelo fato de reconhecerem-se árabes. As atividades acabam restringindo-se não só ao seu próprio circuito de ação mas servindo como um diferenciador.

Os usuários diretos do clube parecem investir nas distinções, incluindo ou não freqüentadores. O clube existe como forma de organizar algumas questões dos árabes, em especial o recebimento de visitas ilustres. Essa “inoperância” do Clube não prejudica a vida social no Chuí, plena de visitas entre vizinhos de lojas, jogos de cartas entre homens nas dependências destas durante o dia, bem como são intensas as visitas entre as mulheres, mantendo trocas de fotografias, mostrando noivados, fotos de crianças, e um convívio constante entre filhos de árabes de uma mesma faixa etária. Estes encontram-se nas calçadas, junto às lojas, brincando juntos, aos olhos dos adultos que ficam na entrada das lojas.

No Chuí, as redes de relações locais são densas o suficiente para prescindir da sede social do clube como local de encontros e contatos, embora ele tenha sentido para a diretoria como um espaço de distinção social e projeção da importância que alguns árabes conseguiram na localidade. O clube surgira como um dos espaços mais amplos para reunião e encontro de moradores do Chuí, visando construir um *espaço para todo o mundo*.

Em que pese os “mais ricos” terem feito o clube e que, atualmente, um círculo restrito de sócios dele usufrua, considero igualmente significativo o ano de fundação. Os árabes residentes estabeleceram-se no comércio desde a década de 60 e somente em 1981 foi criado um clube árabe. Seus fundadores

tinham condições de tê-lo feito anos antes, se tomarmos a perspectiva dos recursos financeiros necessários. Em 1981 isto se torna uma prioridade, não só porque já é possível pensar em outras atividades além do comércio, mas também porque a construção de um clube árabe-palestino fazia sentido no Chuí.

O Clube começou a fazer sentido quando o número de árabes que residem e trabalham na localidade tornou-se expressivo, a sede do clube comportaria reuniões com mais de 200 pessoas. Na época de sua fundação era intensamente freqüentado pelas famílias de origem árabe. Fora um dos modos de mostrar a presença e permanência dos árabes na localidade além de ampliar os lugares de encontros sociais que na época eram muito restritos. A maioria das entidades e reuniões sociais ou realizavam-se no antigo município sede, em Santa Vitória do Palmar, ou no Chuy uruguaio. No entanto, a dificuldade de falar diretamente com o Sr. Abdallah torna incompleto qualquer outro tipo de consideração sobre sua fundação. Outros participantes acionam a idéia de que era *um lugar para se encontrar* mas não mencionam outras motivações para o engajamento pessoal nesse empreendimento.

No trabalho de campo, percebi que boa parte das iniciativas produzidas no clube e outras ações coletivas de árabes visavam expor a presença de sua coletividade e mostram como estava bem situada na sociedade local. Servia tanto para uma ampla circulação pública quanto para a difusão de informações entre os árabes da localidade. Fora através do clube que alguns associados propuseram ao poder público local a troca de nomes de ruas, inauguração de monumentos; assim é nomeada a Rua Palestina e inaugurada

uma placa em bronze em homenagem ao povo palestino no canteiro central entre as avenidas internacionais do Chuí. Em outras palavras, as atitudes demandavam uma troca de correspondências oficiais e reconhecimento pelo poder público local da existência de uma coletividade árabe e, auto-definida como palestina. Da mesma forma, colocam no mapa a presença dos palestinos e possibilitam o interesse de visitantes com certa periodicidade para a localidade: Cherks e representantes dos escritórios da OLP com sede em Brasília¹⁸.

O clube fora referência para as visitas de representantes da OLP na cidade bem como para as de Cherks. Assim como os representantes da OLP, é afirmado que os Cherks não são trazidos para a cidade. Foi a existência de um clube que chamou a atenção destas visitas periódicas. Na década de 80, a sede foi utilizada para a formação de grupos para o ensino do idioma árabe para filhos de árabes, sempre que tinham a visita de um professor na cidade. Em geral, as iniciativas duravam alguns meses, dependiam das visitas e colocavam-se de modo descontínuo. Portanto, o clube era um lugar de referência para os visitantes e era de onde partiam iniciativas visando incluir e envolver a coletividade árabe com a cultura árabe – em especial a língua e a religião. Ao mesmo tempo, tornava-se um ponto de referência, como se os árabes do Chuí tivessem colocado no mapa sua existência para entidades e instituições internacionais, mas também para os não-árabes. Assim, em 1994 e 1995, os plebiscitos pelas emancipações da localidade têm a presença de algumas lideranças oriundas do Clube Árabe que participam das comissões e assembléias pela emancipação e estão registradas no dossiê, encaminhado à Assembléia Legislativa individualmente e também como uma instituição local.

18 Ver Anexo fig 14.

Esse é um movimento que permite ver uma certa continuidade na tentativa de inscrevê-los no poder local, desde a fundação de um clube até as alianças e apoios a candidaturas a prefeito e vereadores no ano de 1996 e 2000.

É junto ao clube, na década de 80, que grupos de jovens filhos de palestinos organizarão desfiles comemorativos ao “Dia da Terra” (30 de março), data que marca a partilha do território palestino e é considerada como data cívica. Na realidade, o clube cumpre o papel de ser uma estrutura oficial necessária a diversos grupos de árabes no Chuí e a suas iniciativas. Iniciativas que agem tanto no sentido de “oficializar” sua presença na cidade, torná-la pública, quanto no sentido de reunir e criar uma ação coletiva entre árabes, em especial, dos palestinos¹⁹.

O clube árabe é a primeira instituição e ação voltada às relações locais e fornece uma estrutura necessária a outras iniciativas. Na década de 80, ele funcionava como uma estrutura que colocava em evidência a presença árabe na localidade. A maioria das iniciativas visava propagar a presença árabe, enfatizando sua especificidade como palestinos. A mídia local até hoje os trata como “turquinhos”, “turquitos” (amenizando a atribuição de “turcos”), porém a ênfase na presença majoritária de “palestinos” sublinhou as iniciativas públicas acionadas com o suporte do clube árabe. O clube vai reforçando, todavia, algumas exclusões, em especial em relação à família libanesa, concorrente no comércio local. Não só porque são libaneses, mas por que concorrem em influência e, posteriormente, no cargos dirigentes da cidade.

Na realidade, pelos relatos de meus informantes, a inclusão nas iniciativas do Clube é considerada uma conquista dos grupos envolvidos. “A

19 Ver Anexo fig 15.

gente conseguiu que o clube...” é uma das afirmações por que começam a relatar sua participação em atividades públicas. Como suporte oficial, o clube é diretamente procurado por organismos internacionais e nacionais. “Gente de fora” da cidade procura o clube e o tem como referência para organizar e propor atividades coletivas para os árabes do Chuí. Talvez por esta razão o clube tenha sido construído na década de 80 e não antes. Nessa época, há uma política declarada da OLP em seus escritórios, como representação diplomática, em fomentar a existência de organizações de palestinos e de filhos de palestinos como forma de divulgar a cultura árabe e a “causa palestina”, aproveitando o período de “abertura política” no Brasil.

O clube surge em um momento político especial na história recente da Palestina. Yasser Arafat desde 1969 liderava a OLP e em 1974 faz um discurso na Assembléia Geral da ONU como legítimo representante do povo palestino. No ano de 1982, quando o clube está sendo fundado no Chuí, esta história que os árabes no Chuí referem é marcada por um corte brusco do caminho diplomático: esboçava-se a guerra no sul do Líbano. Em 1982 a OLP é cercada em Beirute e ocorrem os massacres de palestinos nas cidades de Sabra e Chatila. Boa parte da denúncia desses massacres circula no Chuí através de revistas e panfletos editados em espanhol e português, pelas mãos dos filhos de palestinos que atuam no Sanaud. Os periódicos e folhetos eram distribuídos pela OLP a partir de seu escritório em Brasília.

O reconhecimento do Estado Palestino pela ONU permitiu que a questão palestina saísse da esfera dos assuntos ligados ao “terrorismo” para um tratamento diplomático. Neste momento, surgem não só no Chuí, mas em outras localidades do interior do Rio Grande do Sul, São Paulo, Goiás, Paraná, formas de organização de jovens visando interferir na políticas brasileira em

prol da causa palestina. Os filhos de palestinos são o alvo preferencial dos escritórios da OLP em Brasília e na América Latina.

5.1.2. O Clube Árabe e a Organização Sanaud.

A Sociedade Árabe-Palestina Brasileira Beneficente, conhecida como o *Clube árabe*, fora a estrutura oficial necessária a outras iniciativas coletivas de diversos grupos de árabes no Chuí. Quando o escritório da OLP no Brasil vem ao Chuí a fim de propor uma reunião com filhos de palestinos, é através do clube e na sua sede social que se realizará a primeira reunião do grupo Sanaud. A idéia básica da formação do Sanaud, desde 82, é o de divulgar a “causa palestina” internacionalmente.

A primeira reunião no Chuí ocorre no ano de 1984. O representante da OLP era um filho de libaneses que chega ao Chuí e, através do clube, consegue reunir alguns filhos de árabes para explicar os objetivos do escritório da OLP em Brasília com relação ao “Projeto Sanaud”. Como explica Sami, filho de El Jundi um dos participantes da diretoria da Sanaud no Chuí:

Sami- O pai falar em árabe comigo era uma coisa que me... me agredia os ouvidos. Ele falava em árabe, eu respondia em português. Qualquer um que falasse em árabe comigo, eu respondia em português. Até que começou a surgir a história da Sanaud.

Entrevistadora- E, com tanta resistência, como é que surgiu... pra ti isso?

Sami- Talvez porque eu não fosse tão resistente assim. Eu era cabeça dura, mas não tanto, né. E... eu não sei muito bem, eu não lembro muito bem dessa fase inicial do porque que eu

comecei a participar das reuniões.

Entrevistadora- Que ano começa o Sanaud?

Sami- Isso foi em 84, março ou abril de 84. O pai veio me dizer que tinha um cara de São Paulo... foi isso que ele veio... foi o pai que veio me dizer que tinha um cara de São Paulo que tava convocando os filhos de árabe pra ele participar de alguma coisa lá. Eu disse: "eu não vou nisso aí. Não quero nem saber". "Não, mas vai, vai lá. Quem sabe tu vai, se não gostar não vai mais". Aí eu decidi ir a primeira vez. E eu me lembro que o Ali, que era o cara que veio de São Paulo fazer isso, ele... primeiro, não tinha nada de árabe, era filho de libanês, mais ocidentalizado impossível. E ele começou a coisa de um jeito assim, hã... não me lembro o que que foi que ele nos contou primeiro... mas ele... A primeira coisa que eu me lembro da Sanaud foi o, o.... o curso de dinâmica de grupo, que ele aplicou. Foi a primeira coisa que ele fez. Ele nos reuniu numa noite e no outro dia começou o curso de dinâmica de grupo. Então, ele usou uma técnica de.. de.. tipo teatro, onde cada um tem um papel, né, e tem decisões, que tem a ver com isso. Era... se não me engano, era um julgamento. Tinha um juiz, tinha advogado, tinha uma série de coisas. E, daí, eu não saí nunca mais de lá. Aí eu... a idéia era ensinar as pessoas a trabalharem em grupo. E o grupo que se formou daquilo ali, as 5, 6 pessoas que se nuclearam em cima daquele curso de dinâmica de grupo do Ali foi que levaram a coisa adiante.

O depoimento de Tânia Khaled Mustafá coincide com o de Sami em um aspecto, ela menciona a influência indireta do pai que determinou sua inserção nas atividades do Sanaud. Seu engajamento é motivado pela

tentativa de corresponder às expectativas do pai. Da mesma forma que Sami, poucos anos antes, aprendera a falar o árabe durante a permanência de quase um ano na Palestina com seus irmãos e primos, proporcionada pelo pai.

Tânia refere-se a Miriam e Yvone de modo bem mais freqüente que a lembrança da participação de Sami. Isto pode ser explicado pelo fato de que Sami, atualmente, mora em Porto Alegre e quando visita os pais no Chuí afirma que fica em casa. Até hoje, Tânia e Yvone visitam-se em suas lojas no Chuí e trocam impressões pessoais sobre filhos, escola e sobre pessoas que compõem um círculo comum de convívio, que inclui, por exemplo, Nabiha – libanesa e esposa de Mohamed Jomaa - que chegou ao Chuí para casar-se com Mohamed.

As atividades desenvolvidas por Tânia junto ao Sanaud a fizeram acumular revistas no fundo de sua antiga loja. As mesmas revistas são encontradas nos arquivos de Sami. Partilham informações sobre a situação de refugiados palestinos, massacres e crítica aos judeus. Ao apresentar-me as revistas, Tânia sublinha as moções de apoio à causa palestina de pessoas que não têm origem árabe e que ocupam a câmara de deputados em Brasília.

No organograma da OLP, existiam na época 83 representações espalhadas pelo mundo e que estavam ligada ao departamento político do Conselho Nacional Palestino. Na mesma época, outras organizações latino-americanas coexistiam a esta iniciativa. A COPLAC – Confederação Palestina Latino Americana e do Caribe – desenvolvia sua militância na América Latina e visava divulgar internacionalmente a cultura palestina. Entre os participantes da COPLAC, Maisar Omar Hussein estava bastante próximo às relações no Chuí. Filho de Hussein e Ghazale, Omar é o filho mais velho do casal e desenvolvera seus estudos em Jerusalém e, posteriormente, o

doutorado em Economia no Canadá e é irmão de Yvone, Miriam e Anuar (que será referido no Clube de Futebol). Maisar é um pouco mais velho que os demais participantes da Sanaud, sua trajetória acadêmica o descolava das relações locais do Chuí porém são suas irmãs e irmão, que vivem no Chuí, que irão compor parte do primeiro grupo da Sanaud na cidade. Além dos irmãos e irmãs de Omar Maisar Hussein, participam ainda Tânia Khaled Mustafá e Sami el Jundi.

Sami forneceu os seus arquivos pessoais para que eu pudesse consultar sobre as atividades por eles realizadas. No período em que estive no Chuí, as atividades da Sanaud eram lembradas como uma ação entre amigos que ainda estavam no Chuí. Assim, Tânia lembrava do engajamento de Ivone e de Miriam mas, a princípio, esquecera de Sami. De fato, durante o trabalho de campo, Sami não morava mais no Chuí, embora tenha permanecido vinculado ao Sanaud e se mantivesse informado sobre as atividades desenvolvidas pela organização por um período bem mais prolongado que os demais participantes. Não residia mais na cidade suas visitas ao Chuí se restringiam a uma visita à família.

Ao ser proposta a reunião dos filhos de árabes pelo representante da OLP no clube árabe do Chuí, a iniciativa atingia dois objetivos. O primeiro objetivo era atingido pela OLP: buscava a multiplicação de entidades que viessem a intervir na sociedade brasileira, - desde 1982 as iniciativas do "Projeto Sanaud" tentavam organizar e multiplicar no Brasil e na América Latina e Caribe iniciativas que disseminassem manifestações pró-palestinos. No Chuí, a existência de uma Sociedade árabe-palestina possibilitava as condições para a criação de, ao menos, um núcleo vinculado a OLP. Um segundo objetivo era dos participantes diretos do Clube árabe, que tentavam

envolver seus filhos nas atividades a ele ligadas e que nem sempre conseguiam.

As reuniões da Sanaud utilizaram a sede social do Clube. Mais do que isto, envolvera os filhos de árabes e tinham algo a mais, destacando-se suas atividades por incluírem ligações com o Uruguai:

Sami- Isso aí já é material tardio também.

Entrevistadora- E tinha entrado em contato com o pessoal do Uruguai?

Sami- Com o pessoal do Uruguai, porque no Brasil não tinha atividade política. O Brasil não tinha atividade política nenhuma. Não tinha partidos... o Chuí tá tendo partidos agora. Como tem material. Então... o nosso trabalho - como o trabalho era pra ser feito no Chuí, que era onde tinha comunidade - o nosso trabalho era... a gente acabava contactando os partidos e organizando sempre alguma coisa. Algumas passeatas foram organizadas, cartazes, hã... as reuniões com os filhos de árabes. Então, a gente tentava levar... ensinar o que que era a causa pro pessoal, dar palestras, distribuir material na escola. Eu fiz o segundo grau em Santa Vitória, então a gente chegou a organizar uma série de atividades no colégio com o pessoal, com mostra de cultura árabe, com palestras, com filmes. E o material de apoio quem dava era o pessoal da OLP. Então, eles forneciam os materiais, os comunicados à imprensa, a gente recebia e distribuía pros partidos políticos. Era o trabalho que dava pra fazer ali, o trabalho mais importante, no Chuí mesmo, era um trabalho de... hã... congregação dos... dos filhos de palestinos, né. Isso aqui...

Entrevistadora- E, fora isso, vocês saiam do Chuí pra... vir a Porto

Alegre, pra reunir com outras pessoas, ou recebiam tudo lá?
Sami- Nós participamos de vários eventos. Teve um evento em Foz do Iguaçu em oitenta e...cinc... um.

As atividades desenvolvidas junto a Sanaud são de divulgação de uma pauta proposta pelo escritório da OLP com o suporte de outras instituições internacionais. Na década de 80, grupos de jovens filhos de palestinos organizaram desfiles comemorativos ao "Dia da Terra" (30 de março), entre outras datas importantes para os palestinos. As atividades instauraram uma dinâmica com os árabes residentes na cidade; aulas ministradas no Clube forneciam informações sobre a "questão palestina" e sobre a história da Terra Santa, utilizando-se de cronologias, mapas e de explicações sobre o colonialismo na Terra Santa. Em outras palavras, depois de um período de curso dado pela OLP, os integrantes da Sanaud tornavam-se divulgadores de informações - com forte ênfase no treinamento do domínio de falar em público - sobre a questão palestina. O curso pretendia difundir informações, tidas como pouco conhecidas dos árabes, para que os próprios migrantes viessem a conhecer os fatos que desencadearam a "diáspora palestina". Da mesma forma, também usufruí do vasto material recolhido durante anos por Maisar em sua sala de trabalho na Universidade Católica de Pelotas (RS) e dos empréstimos de revistas e documentos de Tânia e Sami. De forma sistemática, e autorizada por sua família, discorriam sobre o tema com detalhes e argumentos que pontuavam as falhas das visões sionistas.

A proposta de formação do Sanaud era formar uma rede de associações e núcleos no Brasil com o objetivo de divulgar a cultura árabe, entre os filhos de árabes e na sociedade brasileira. O primeiro objetivo era o de "nuclear

jovens, visando a formação de núcleos, departamentos ou associações” (do “Projeto Sanaud”). Os objetivos culturais eram traduzidos na divulgação e promoção de eventos locais para a comemoração de datas “cívicas” que marcaram acontecimentos na Palestina, incluindo o fomento a ações de denúncia de violação de direitos humanos. As entidades Sanaud divulgariam documentos da OLP nos locais dos núcleos e entidades culturais. De um lado, a OLP centralizaria e estabeleceria uma unidade de ação entre os núcleos da Sanaud, de outro, seria uma formadora de militantes entre jovens filhos de árabes visando “sensibilizar o jovem árabe da necessidade do seu engajamento na luta pela causa palestina e árabe em geral” (do Projeto Sanaud).

No documento que sistematiza os estatutos do Sanaud constam seus princípios, sugestões de ações junto a sociedade brasileira bem como a “metodologia organizacional”. A formação de um núcleo está estritamente vinculada ao preenchimento de requisitos. Deve reunir acima de 21 integrantes, os quais receberão um curso para “Treinamento de Trabalho em Grupo”. Estes devem “eleger uma diretoria pelo voto direto, livre e democrático” bem como “ter uma constituição jurídica, com estatutos aprovados em assembléia e registrados em cartório”. Caso reúnam entre 21 e 15 integrantes, será um departamento, devendo vincular-se a uma sociedade árabe-palestina, caso ela exista.

Assim, no Chuí, o Clube dava o suporte para o regimento pelo número mínimo de integrantes, tornando-o um núcleo da Sanaud junto ao clube e dele dependente. De certa forma, todas as atividades propostas pela OLP baseavam-se na necessidade de que os integrantes as desenvolvessem de acordo com a contribuição da coletividade árabe ou dependente de

campanhas financeiras locais. O clube deu um lugar de existência e possibilidade de constituição para um departamento:

Sami- Isso aqui foi a Sanaud do Chuí que coletou. Isso aqui já fazia parte dos nossos murais. Nós mantínhamos um mural no clube com... com o material, com recortes, etc.

Além disso, o grupo Sanaud deveria ser aprovado e reconhecido por outras entidades já constituídas, como a "Comissão Nacional Sanaud", a "Federação de Entidades Árabe-palestinas-brasileiras" e pela "Confederação Palestina da América Latina e Caribe" – COPLAC, a qual tinha em Maisar, o representante diretamente vinculado às suas atividades na região sul.

A princípio, o curso de treinamento reuniu menos de 10 integrantes somente do Chuí em Brasília. Os objetivos do curso eram o de formar lideranças:

Sami- Ah, nesse meio tempo, a OLP organizou também uma outra coisa que foi... experimental, que foi um... um... curso em Brasília. Então, o primeiro grupo que foi, foi um grupo de São Paulo, foi pra Brasília, ficou uma semana lá, na... no escritório da OLP. Ficaram uma semana na Sociedade Palestina em Brasília, fazendo um curso. Era um curso sobre, hã... política, história, diplomacia, uma série de coisas... basicamente, doutrinário. Então, o objetivo era ensinar o que que era a causa palestina e dar instrumentos de defesa da causa palestina. Foi a primeira vez que eu tive contato com o que que era materialismo histórico, dialético. Primeira vez que a gente foi ouvir isso, foi em Brasília.

Entrevistadora- Tu acha que isso era uma formação de lideranças

ou simples reprodução de...?

Sami- Acho. Era... o objetivo era formar de lideranças. Havia divergência interna em relação a isso. O Ali tinha a pretensão de formar lideranças independentes. Lideranças independentes implica em pessoas que pensem por si mesmas, que eventualmente possam criticar políticas. Só que ele tinha que administrar isso com a idéia central do pessoal da OLP de que nós tínhamos que repetir o discurso. Então, era uma... um equilíbrio...

Entrevistadora- Difícil.

Sami-.. bem difícil pra eles.

Entrevistadora- Mas, não tinha nenhuma restrição do fato de... afinal de contas, todos brasileiros, né, todos filhos de palestinos, não?

Sami- Sim mas era o único... era o único... espaço que realmente se poderia trabalhar era esse". Tu imagina... tu pega um pessoal... a Miriam era um pouco mais velha, mas a nossa formação geral era de segundo grau, e tu vai falar assim sobre primeira Internacional, Segunda Internacional, revolução soviética, materialismo histórico-dialético, hã... o problema da Primeira Guerra Mundial, a Segunda Guerra Mundial... era uma porrada de coisas pra uma semana, muita coisa. E tinha muito material de propaganda inserido ali no meio, mas tinha muita coisa boa. Foi um curso muito bem organizado.

Sami relata sobre o curso e sobre a orientação ideológica que era dada na formação dos integrantes do Sanaud. Para eles, o marxismo era a grande novidade. Essa forma de tratar a "questão palestina" estará na maior parte

dos folhetos e revistas que circulam com a orientação da OLP entre os jovens de origem palestina. Assim, todos os integrantes que participaram da Sanaud foram iniciados não só na explicação e difusão da “causa palestina” mas também na utilização do espaço público, como ministrantes de cursos em escolas, e adquiriram desenvoltura no meio intelectual. Algo que já era incentivado diretamente por suas famílias, mas que tinha um espaço específico ligado à militância e à explanação da especificidade de sua “origem”.

Segundo contam, as atividades do Sanaud começaram em 1984, porém a duração foi de menos de três anos, período em que faziam o segundo grau. Em 1988, quando ocorreu a Intifada, os integrantes do Sanaud no Chuí faziam outras coisas, alguns tinham casado, mudado de cidade, ingressado em universidades. Em outras palavras, não estavam mais na Sanaud e, por vezes, não estavam mais no Chuí – condição para a existência do núcleo.

Em seu tempo, através do Sanaud revistas circulavam de mão em mão pelo Chuí. Algumas das reportagens sobre os massacres de Sabra e Chatila, ocorridos em 1982 (cerca de três anos antes do período ativo do Sanaud), são argumentos eloqüentes para o engajamento à causa palestina. Todos os entrevistados que tiveram um engajamento direto no Sanaud mencionavam o massacre ocorrido no sul do Líbano em setembro de 82 como um argumento decisivo e esclarecedor da causa palestina. Divulgar e denunciar a situação de opressão do povo palestino foi o argumento mais lembrado pelos participantes, meus entrevistados. Nos seus arquivos pessoais constam revistas que circulavam entre os integrantes do Sanaud com textos produzidos pelo escritório de Brasília, mostrando o apoio de deputados no Distrito Federal e em instituições políticas do estado do RS, como a Câmara de Vereadores de

Porto Alegre.

No engajamento na Sanaud, o importante era criar o fato político público: notas nos jornais, moções de apoio e declarações em plenárias de apoio à causa palestina. O fato é que, durante esse período, os jovens envolvidos na Sanaud, não exclusivamente no Chuí, agiram no sentido de serem os porta-vozes de uma propaganda direcionada pela OLP e voltada a esclarecer os conflitos entre “árabes e judeus” quanto ao território palestino. Esta propaganda trazia não só fatos recentes, como os massacres de Sabra e Chatila, mas também uma compreensão impressa e amplamente difundida sobre a história da Palestina; uma história que disputava a primazia (histórica) sobre o território em que foi constituído o Estado de Israel. Dessa forma, os escritórios da OLP entravam com a proposta de uma formação de militância local e de produtores de ações junto a instituições políticas no exterior:

Sami- É, esse aí já tá há algum tempo. Eu devo ter alguma de antigo aqui. Eu ainda guardei material... tu vê que eu guardei material ainda um bom tempo depois. Isso aí já não tinha muito... muito a ver com eles lá. O trabalho era formar lideranças que pudessem reproduzir o trabalho nas suas cidades. Isso era importante. Sanaud. [ele explicou] o que que era a causa Palestina, o que que nós tínhamos que fazer, qual seria o nosso trabalho, né. Nos encheu de material. O Chuí... É. E foi o segundo lugar a ir pra esse curso em Brasília, e o último.

Entrevistadora- Dava pra ter um idéia, mais ou menos, da... da extensão da Sanaud em vários lugares, assim, ou vocês tinham uma vaga idéia? Assim, quantas pessoas conseguiam reunir... estimativa, ou...?

Sami- Isso eu não sei te dizer hoje, o que que podia ser de...

Entrevistadora- De presença em... tudo que é país?

Sami- Tinha gente até na Barra do Garça, no Mato Grosso. De certa forma, os encontros conseguiam reunir... Foz do Iguaçu reuniu, eu acho, uns 80 ou 90 filhos de palestinos. O congresso em Piracicaba devia ter mais... devia ter umas 150 a 200 pessoas. Tirando uns... uns 50 estrangeiros, o resto eram brasileiros. Tinha palestinos de várias cidades. Agora, trabalho organizado mesmo, foram poucas cidades que conseguiram. É Porto Alegre, o Chuí... o Chuí se destacava nisso, tinha um trabalho organizado. Porto Alegre, o Chuí, São Paulo... Brasília. Tinha um bom trabalho em Cuiabá, alguma coisa em Foz do Iguaçu.

Assim, os vínculos com a localidade eram básicos para o funcionamento da organização. Estava ancorado nas boas relações locais junto a esferas de poder. A duração das organizações Sanaud no Brasil é pouco mais extensa do que a duração desta no Chuí, tanto que o pai de Sami continua recebendo correspondências dirigidas ao Sami no período em que está fazendo a faculdade de Medicina em Porto Alegre, momento em que o núcleo do Chuí já não atuava na cidade. Uma das explicações para o término das atividades do Sanaud no Chuí é atribuída por Sami a uma cisão política e a um conflito sobre a direção do movimento que ocasionou a saída de Ali desse projeto em Brasília:

Entrevistadora- Alguém que não compartilhava das concepções do Ali?

Sami- Que não compartilhava das disposições do Ali. O Ali já tinha encontrado resistências porque era libanês, porque

pensava um pouco diferente, né. Era complicado pra nós, porque, por exemplo, assim, ó: a Fátima Ali aqui [em Porto Alegre], ela era uma pessoa muito ativa. Numa cidade como Porto Alegre, atividade significa aparecer, e ela conseguia colocar o nosso trabalho em evidência aqui. Então, tu imagina, um evento na Câmara de Vereadores de Porto Alegre é completamente diferente de um evento na Câmara de Vereadores de Santa Vitória do Palmar. Isso envolve articulação política. Lá era muito mais fácil de fazer do que aqui, envolvia articulação política. E onde é que tu procura apoio pra causa palestina? Não é no PDS. Tu vai procurar apoio pra causa palestina no PT, no PCB, no PC do B, no PSB. No máximo, assim, no PDT, que tinha uns louco revolucionário lá dentro também. Então, é lá que tu vai procurar apoio pra esse tipo de trabalho, né. E isso era brabo, porque a gente se articulava com a esquerda, por um lado, e a OLP liberava dinheiro pra campanha do Maluf, por outro. Nas "Diretas Já", em 84, há... nós sabemos, e isso estourou depois que a OLP tinha liberado dinheiro e tinha feito trabalho interno político pra apoiar o Maluf. O seu... o seu... como é que é o nome dele? Como é que é o nome do cara, o antigo representante...?

Entrevistadora- Ahmad ?

Sami- Não, Ahmad é o atual. O... não me lembro o nome dele agora, vai aparecer aqui, em alguma coisa deve ter o nome dele. Ele gostava dessa política de... de duas mãos, acendia uma vela pra cada santo. Isso complicava o nosso trabalho e complicava... e a simpatia que o Ali tinha pela esquerda, parece que também não era muito bem vista. O Ali era um cara inteligente, que

ponderava: “olha, o governo brasileiro é um governo de direita. vamos ter que... nós vamos ter que saber negociar com isso aí. Nós vamos ter que saber trabalhar com isso aí. Mas, ele era um cara que tinha uma simpatia pela esquerda, que eu acho que complicou um pouco as coisas. Então... nós tivemos um evento em Foz do Iguaçu. O evento de Foz do Iguaçu foi... um pouco antes do curso, se não me engano, em Brasília, e já foi um termômetro bem interessante, porque tinham o palestinos do Chile, pró Pinochet, e aí o pau quebrou no evento, que ninguém queria saber de gente pró Pinochet lá no meio. Estamos aqui pra falar da demo... a democracia serve pros palestinos, mas não servia pros chilenos! Então, já foi um... Claro, que o pessoal veio tentar... Olha aqui: o cronograma... São Paulo, 19 de março de 86 - convocamos todas as Associações pro Segundo Congresso Nacional das Associações Sanaud a ser realizado em Porto Alegre, 18, 19 e 20 de abril de 86. Isso aqui já foi em Porto Alegre. O primeiro congresso nacional foi em Foz do Iguaçu, em 85, então. Ah! não, foi em Piracicaba. O primeiro congresso foi em Piracicaba.

Entrevistadora- Piracicaba

Sami- Piracicaba. O congresso de Piracicaba.

Entrevistadora- E, depois desse de Porto Alegre foi o de Foz do Iguaçu?

Sami- Depois, o encontro de Foz e o último foi em São Paulo. Foi já um encontro mais fechado. São Paulo já foi bem mais fechado. Eu fui a São Paulo também. Foi Piracicaba. Nós ficamos na sede campestre da Unimep, a metodista... a Universidade Metodista de Piracicaba, que foi aonde tinha os chilenos, em Piracicaba,

não foi em Foz. Deixa eu ver se tem mais alguma coisa aqui.

Entrevistadora- Mas, aí, o que quebrou, deu discussão foi essa posição política, que monopolizou o congresso tudo... ou não?

Sami- Não, não chegou a tanto. Eu tenho vários... pode levar essa aí, se quiser, eu tenho mais duas aqui.

Entrevistadora- Tem duas?

Sami- Ó: Convergência da Juventude Palestina em Piracicaba, 31 de janeiro a 10 de fevereiro de 85. Foi o Congresso Sanaud, o primeiro, e o Encontro da Juventude Palestina da América Latina e Caribe, que foi quando veio o pessoal... que veio o pessoal do Chile. Sami relata o desfecho de sua participação na Sanaud nesse congresso quando lembra dos conflitos entre os palestinos do Chile e os do Brasil. Os chilenos defendiam o apoio público à ditadura de Pinochet, o que era inconcebível para a fração brasileira do congresso, que baseava seus argumentos na democracia e em uma formação marxista. Parte dos palestinos no Brasil estava dividida entre o apoio a Paulo Maluf (defendido pelo escritório da OLP) e declarações contra o colégio eleitoral e pelas eleições diretas. De certa forma, sua participação se encerra com uma compreensão política sobre seu envolvimento.

Em outras versões, a participação no Sanaud depende de outras questões, vistas como locais e pessoais, que os impedem de acompanhar a vida como militantes. Os depoimentos de outros participantes ressaltam outras razões para o término das atividades do Sanaud. Yvone e Miriam deveriam ingressar na universidade, o que ocorre com a maioria dos componentes que fazem parte da família Hussein e também acontece com Sami, que na universidade irá vincular-se às organizações acadêmicas ligadas

ao seu curso de medicina, e não mais às organizações palestinas. A participação no Sanaud, portanto, durará o tempo do curso de segundo grau de seus membros, quando têm a possibilidade de estar residindo próximo ao Chuí, mesmo que façam seus estudos em Santa Vitória do Palmar e Pelotas.

No caso de Tânia Khaled Mustafá, o fim de sua participação é relatada não só pela dispersão das colegas e amigas, mas por sua definição pelo casamento. Tânia, ao contrário, não ingressou na graduação. Alguns participantes da Sanaud de outras cidades, como Munira, casada com Taisir Khaled – que vive hoje no Chuí –, contam que o Sanaud era uma das poucas possibilidades que uma filha de árabe tinha para viajar e conhecer outras pessoas:

Munira-..nunca. Por exemplo, assim, pra sair casamentos árabes, eu vou te dizer, porque nós árabes não temos a liberdade de pegar, sair em discoteca e... não existe isso, a gente tem aquela vida bem familiar, bem conservada, entende? Então... pra... assim, prum jovem, pros jovens se conhecerem foi criado o Sanaud, um grupo árabe. Que foi através daí que também... que saiu muitos casamentos. Viajavam junto, hã... a primeira a dançar a dança folclórica, tinha debates...

Entrevistadora- Eu achava que o Sanaud era só aqui no Chuí, mas não?

Munira- Não, em São Borja também teve. Aí criou muitos. Criou como uns... três casamentos, que nós árabes não temos essa oportunidade, entende? Então, é através de um grupo Sanaud ou é através de um casamento, ou é através... como uma coincidência que aconteceu com nós.

Do ponto de vista daqueles que se engajaram nessas atividades, a OLP propiciava uma rede de relações entre jovens filhos de árabes e estabelecia um tema de diálogo entre duas gerações. Seus pais tinham o interesse em trazê-los para um circuito do clube e dispor de uma rede de sociabilidade entre árabes e entre seus filhos no Rio Grande do Sul, os filhos acabavam usufruindo de uma formação marxista dada pela OLP. Os filhos de árabes – brasileiros – faziam uma aproximação com as discussões sobre a origem, reelaborando as atribuições amplamente utilizadas como “turcos”, ou “turquitos uruguaio” e tornando-se *palestinos*. Nesse sentido, também aderiam a um circuito de sociabilidade que as Sanaud propiciavam e que os lançava para fora da localidade, mas dentro de um outro circuito, o circuito dos filhos de palestinos e árabes.

5.1.3. O Clube Árabe e o Time de Futebol Central Palestino.

Criado em 1986, o Central Palestino assume as cores da bandeira da Palestina e da OLP e, em árabe, na bandeira está escrito *palestina*. A entrada através do clube de futebol estabelecia um alcance específico em campo. Através da existência do time de futebol, passei a investigar e tomar a “coletividade árabe” em uma esfera pública, com uma entrada específica. As atividades como a do time de futebol, sediado no Uruguai, forneciam outras indicações sobre uma coletividade que revelava a acusação de “turquito uruguaio” e assumia a denominação de coletividade “árabe-palestina” frente à imprensa uruguaia. Uma “comunidade árabe” que se colocava como bi-nacional (uruguaia e brasileira) que aparece mais como a celebração de um “desejo” de existência e de sua coesão. Essa bi-nacionalidade está sintetizada na publicação do “Libro de Oro”, na qual os textos são em espanhol, os

eventos se passam no Uruguai e as propagandas, e portanto os patrocinadores do livro, são de ambas as cidades: do Chuí e Chuy. Nesse grupo, encontram-se os filhos de várias famílias árabes e apoiadores também das famílias Hussein, Barakat, Mustafá e Jomaa, por exemplo:

Presidente: Fares Abederrahaman

Vice-presidente: Aníbal Marzano

Secretário: Artigas Abelenda Martinez

Prosecretário: Roberto Lorenzo

Tesoureiro: Pedro Araújo

Pro tesoureiro: Walid Samar

Secretários actas. Roberto Lorenzo

Vocales: Washington Acosta, José Bobadilla, Nihad Faud, Alberto

Dalí, Ismail Shawan Nazir Niad,

Impressa: Carlos Castillos.

O time reunia os “jovens” do clube árabe (que hoje estão na faixa dos 32 anos) e propunha a criação de uma instituição que se estabelecesse no “lado uruguaio”²⁰. Segundo o texto do Libro de Oro, o time pretendia representar toda a “comunidade árabe” do Chuí. Desde 1986 buscavam viabilizar o clube mudando o nome do time e, principalmente, criando uma sede no “lado uruguaio”²¹:

...Y un día empezamos a hablar sobre la posibilidad de formar un equipo que fuera representativa de la comunidad árabe. p.8

Cuando Ismail le fue a hablar, lo primero que dijo fue: qué es lo

20 O time tem representação de pessoa jurídica e registra em seus quadros sociais 700 sócios. Criado em 1987 como Central Palestino, teve registro como “Central” até 1986 como parte do clube “La Paloma” no Chuy Uruguaio.

21 Ver Anexo fig 16.

que quieren hacer con Palestino, un club de fútbol o una institución? Ismail respondió que querían una institución. Entonces Ramos replicó inmediatamente: lo primero que hay que tener sede, Personería Jurídica, documentación y todo lo que asegure que Palestino existe. Porque hoy son once camisetas y once pantalones. Los repartes y se termina el cuadro. Fernando Khaled es un patricio, que precisamente había comprado una propiedad a través de la inmobiliaria de Ramos. Se hicieron los trámites para que Fernando cediera ese lugar para sede y allí se instaló el CENTRAL PALESTINO, hasta hoy. (Libro de Oro:1994:12)

O time fora campeão departamental e buscava o acesso ao Torneio Integração, quando foi eliminado pelo *Cerro* (time do departamento de Rocha). A publicação circula 5 meses depois da derrota do time, registrando os esforços empreendidos para levá-lo a disputas na capital. Uma foto do time de futebol no canteiro central, junto à placa da aduana, com a frase: “Y Chuy se metio en la historia”, é a capa da publicação:

Fundado el 21 de setiembre día de la primavera, en el año 1987, la Institución Central Palestino, ha sido el lugar de encuentro de los palestinos que luego de arduas horas de tareas en zona del *Chuy*, daban rienda suelta a sus inquietudes desportivas que les traían “saudades”, del lejano país. De esa manera este grupo se ha integrado totalmente con la sociedad uruguiaia y con nuestros compatriotas formando una Comisión Directiva que trabaja en bien de la zona (p.18).

Ellos llamaron a sus amigos jóvenes de la ciudad, y se hizo una reunión en el Club Árabe con veinte o treinta muchachos (Libro

de Oro: 1994: 7).

Publicado como última atitude de Walid (o tesoureiro), o principal divulgador da publicação, o Libro é uma revista que presta “uma homenagem” aos colaboradores e, como o título refere, presta contas aos seus principais financiadores: nomina os colaboradores e descreve sua importância. Deixa inexplicada esta opção pelo nome *palestino* em detrimento de outro termo genérico, embora refira-se constantemente à *coletividade árabe*.

Fica a dúvida sobre o emprego da denominação Palestino, porque essa auto-denominação estava sendo empregada, e não outra qualquer, com o sentido de um time árabe. Uma primeira resposta é encontrada pelo fato de o clube árabe fornecer a estrutura necessária aos treinos, e os uniformes do time serem dados pelos “patrícios” do comércio. Assim, a publicação cumpre o papel de retribuição ao patrocínio recebido, não só pelos resultados do clube, mas um retorno por nomear e colocar em destaque seus financiadores, tirando do “anonimato”, ou melhor, registrando publicamente a quem se deveu a viabilização daquela iniciativa e, da mesma forma, expressar que “nem todos a apoiaram”.

O Libro de Oro e seus colaboradores pareciam desejar a participação de toda a comunidade árabe e demonstravam-se ressentidos pela ausência de coesão:

La coetividad árabe no apoyaba, dice categoricamente Pedro.

“Puedo y quiero resaltar que el desgaste económico lo hizo todo Ismail.” Afirma que “este equipo no hubiera existido, si no

existiera Ismail. (trecho retirado do próprio Libro de Oro).

Reconoce luego, que la “coletividade emplezó a acercarse poco a poco y a colaborar pero nunca como debería colaborar. Siempre fue a base de impulsos de un grupo reducido, que ha sido de unas quince personas como máximo. (Libro de Oro:1994:9).

Uma segunda razão é o fato de o clube de futebol acontecer em um período em que houve visitas de representantes da OLP e em uma conjuntura em que Arafat estava em evidência. O clube de futebol registra o recebimento de mensagens de Arafat. Há um pacto com uma versão sobre a questão palestina e, além disso, há a citação de eventos internacionais contemporâneos ao clube de futebol. Um dos participantes no Clube (Nazir) indicava-me a existência de outros clubes chamados *Palestino* na América Latina.

O Libro fornece explicações sobre a *questão palestina*, associando os territórios ocupados a um “povo”. “Esto Tambien Importa” é matéria dedicada à explicação da origem do povo palestino, vinculada à disputa de um território e aos litígios com Israel. A página seguinte faz aproximações entre as áreas da zona em litígio na Palestina, área que “Israel Ocupa” com a extensão dos departamentos de Rocha, Trinta Y Tres, Paysandu e Salto, mostrando, assim, a “extensión similar” dos departamentos com o “estado en litigio”:

Han sido permanentes los enfrentamientos por la definición de

los límites territoriales. En momentos de publicarse esta revista, Israel y la Organización para la liberación de Palestina (OLP) reconocida por el mundo como legítimo representante del pueblo palestino, firmaron un acuerdo que en principio reconoce el derecho a la existencia de un estado palestino. Mediante esos acuerdos, firmados el 3 de mayo de 1994 en Egipto, Israel abandona los territorios ocupados de Gaza y Cisjordania y la ciudad de Jericó pasaría a ser la sede del gobierno de ese nuevo estado (p.04).

Recibiendo saludos del propio Yaser Arafat, cada vez que triunfan en un evento, tratarán de emular en esta ocasión las conquistas que en esta institución son tantas, recientes y llenas de vivencias (Libro de Oro: 1994:19).

Assim, a publicação tece considerações sobre a comunidade “local”, consagrando-a como de uma mesma origem e remete à existência do clube em um campeonato internacional como forma alcançar uma maior projeção. Segundo Fares, o presidente do clube de futebol, a projeção internacional é mais viável através do campeonato uruguaio do que no gaúcho. Além disso, o time surgira em campeonatos de verão ocorridos nas praias uruguaias. Nazir relata que parte dos jogadores desse time de verão se tornaram os “cartolas” do “Central Palestino”. O próprio Nazir, bem como Mohamed, se dizem libaneses e fizeram, igualmente, parte da formação desse clube de futebol sem preocupar-se, na época, sobre a identificação como palestinos.

A versão nativa relata que essas atividades só foram possíveis pela colaboração em grandes somas de dinheiro dos “grandes” - os comerciantes

das maiores lojas árabes - e que as atividades declinaram na mesma medida em que o comércio na região começara a sofrer com as medidas cambiais do Mercosul. No entanto, existem outras questões implicadas no funcionamento do time de futebol, quais sejam, o engajamento dos fundadores do time de futebol e algumas dissonâncias com os principais financiadores do evento.

Quando o Libro registra as iniciativas de *jovens* atuando junto ao time, é necessário olhar de perto quais jovens e o que faziam à época. Na realidade são jovens comerciantes também, irmãos dos que participaram do Sanaud e que, portanto, têm vínculos com estes. Mais uma vez a família Khaled aparece como parte da iniciativa através de Fernando Khaled. O seu irmão, Karim, fazia parte da diretoria do clube árabe. No entanto, o clube pode ser melhor compreendido no engajamento de jovens se olharmos de perto “quais jovens” envolveu.

Dos envolvidos, Fares, Walid e os filhos de Hussein já tinham participando das atividades do Sanaud e reaparecem na publicação do Libro de oro. Segundo Sami, havia um desinteresse de alguns componentes do Sanaud em se reunir durante os fins de semana no clube, porque isso implicava em renunciar a outros interesses, como jogar futebol:

Entrevistadora - As pessoas que participaram do Sanaud e as pessoas que participaram do... de fazer, por exemplo, o Central Palestino, têm uma relação mais direta, ou a gente pode dizer que são grupos diferentes?

Sami - São grupos diferentes. O Anuar participou do Central Palestino, uma outra pessoa que... de certa forma, participou um pouco da Sanaud, que foi o Ismail, que foi quem acabou bancando o Central Palestino, financeiramente, durante muito

tempo, tinha alguma relação com a Sanaud. Mas correu...

Entrevistadora- O Fares não?

Sami- Mas correu... O Fares... a relação do Fares com qualquer coisa que fosse, sempre foi uma relação muito... muito superficial. No Central Palestino, tinha a coisa de que ele jogava futebol, e ali ele se envolveu, mas com a questão da Sanaud, o Fares sempre foi muito esporádico, disciplina zero. E as reuniões tinham que ser nos domingos de tarde.

Entrevistadora- Aonde que eram?

Sami- No clube. Tinham que ser aos domingos de tarde, porque... porque o pessoal vinha de Pelotas no sábado. Sábado de noite, pra reunir o pessoal, era uma briga. A gente até conseguia se reunir algumas vezes sábado de noite, mas no final a reunião acabava se restringindo a 4, 5 pessoas. Então, era complicado com o Fares. Ele sempre teve outras prioridades, o futebol era uma delas.

5.2. A Lógica da Adesão às Iniciativas Coletivas.

As iniciativas coletivas ocorridas no Chuí aparecem na confluência de interesses entre gerações e a partir do interesse de algumas famílias, todas elas mais próximas, e dos fundadores do clube árabe, mais do que outros migrantes na localidade. Verificando os mapas de parentesco²², percebe-se que as iniciativas coletivas partem de algumas famílias fundadoras do clube árabe ou das que com ela mantém proximidade. Embora sejam turmas diferentes, interesses diversos estão em um universo bem restrito. Seguem um padrão comum a outros universos de pesquisa, em que as associações são respaldadas por sujeitos que se destacam economicamente, o que envolve um jogo de inclusão e exclusão de potenciais participantes, como veremos na parte seguinte da tese, quando tratarmos dos sistemáticos conflitos entre as famílias, sintetizados na divergência com a família libanesa na política partidária local.

A princípio, a existência de diferentes iniciativas coletivas parece evidenciar “gostos” distintos como base da escolha de inserção em um ou outro tipo de atividade. Segundo Truzzi (1995), a multiplicidade de instituições recreativas criadas através de uma referência étnica são a expressão de especializações e cisões baseadas no “gosto” por atividades distintas. Neste campo, percebo que a multiplicidade de iniciativas são também tentativas diferenciadas, não necessariamente “estratégias”, de inserção na sociedade local. As instituições estão lidando diretamente com o custo e o benefício dessa posição de “estrangeiro” na fronteira de uruguaios

22 Em anexo ver fig19.

e brasileiros, entre os quais devem tecer inserções diferenciadas e reconhecimentos quanto a idoneidade e importância nas redes de poder local.

Todavia, analisando as redes dos participantes há, sobretudo, vínculos muito estreitos que sobrepõem laços familiares, relações de trabalho e vizinhança entre os participantes das três iniciativas coletivas relatadas. Há entre elas uma conexão que não se reduz a relações de causa e efeito, como se uma iniciativa originasse a seguinte apesar de, em termos temporais, haver uma seqüência e um espaço de 2 a 3 anos entre cada uma delas.

As divergências entre os militantes e participantes das diversas iniciativas revelam tão-somente os nexos entre as ações coletivas e as dificuldades que tiveram em conquistar um lugar nas redes locais. A lógica de abandono e de adesão às atividades coletivas pode ser encontrada através dessa conexão, referindo-se a um momento específico da vida familiar. As iniciativas foram produzidas em algumas redes familiares que ocupam ou almejam posições privilegiadas nas relações locais, evidenciadas não só por uma disputa de prestígio, mas por tentarem traçar um destino profissional para os filhos e, estes, por demonstrarem a viabilidade de algumas carreiras na localidade; sua capacidade em traçar vínculos com uruguaio ou com brasileiros pois as atividades estabelecem uma interação necessária com as instituições uruguaio e brasileiro.

Assim, se as iniciativas partem de um universo restrito de famílias, deve-se perguntar por que, nas mesmas redes familiares, algumas pessoas aderiram a algumas iniciativas coletivas e não a outras. Em quais delas os sujeitos se envolveram e, em um segundo momento, por que em uma e não em outra atividade. Como mostram as próprias iniciativas, fica evidente uma rede

comum de patrocinadores e uma rede mais ampla e diversa de participantes.

Os relatos coletados demonstram sempre uma visão retrospectiva. Cabe levantar a dúvida se, diante de um percurso tortuoso, essas iniciativas compunham, de fato, um projeto familiar, ou seja, evidenciam uma “negociação” entre pais e filhos sobre destinos possíveis. Nas iniciativas coletivas, os filhos começaram a acenar pela primeira vez a seus pais que era viável investir em sua escolaridade ou em seu potencial empreendedor, mesmo que, atualmente, os pais contabilizem os feitos de seus filhos como parte da realização de uma expectativa familiar, à época era um assunto delicado.

Em uma mesma família, há um engajamento em diversas atividades públicas: militante e intelectualizada como no Sanaud, ou recreativa e fortemente dependente das relações locais como no time de futebol. A lógica de adesão, nesse caso, pode dizer sobre um “gosto” diferenciado, mas também revela algo sobre o investimento das famílias como, por exemplo, o intenso investimento da família Hussein na escolarização dos filhos em contraste com outras famílias que se mantiveram prioritariamente na atividade local, e não unicamente no comércio varejista.

A participação na Sanaud os legitimava no domínio de um código “intelectualizado” que acompanha o período de formação escolar de segundo grau e interfere nas escolhas profissionais, lançando os ex-militantes na formação universitária. Na família que concentra boa parte dos ex-participantes da Sanaud, essa formação resultou em uma especialização. Durante o trabalho de campo, era comum os pais indicarem o filho, que poderia falar melhor sobre a Palestina, mesmo que o próprio sujeito fosse o migrante. Não só devido ao seu precário domínio do português, evidenciado

na transcrição das entrevistas da primeira parte desta tese, mas porque o filho “estudou” e participou de entidades vinculadas à OLP. Em outras palavras, as atividades coletivas acabaram produzindo os agentes que mediarão uma elaboração “própria” para o grupo, entre a experiência dos migrantes e a veiculação extra-local oferecida de forma sistemática pela OLP.

As iniciativas permitiram a elaboração de informações extra-familiares sobre a questão palestina, completando as peças de um mosaico. As primeiras peças foram dadas de forma fragmentada pelos pais, mas através do Sanaud e das atividades do clube de futebol, o tema da origem pôde ser completo e composto coletivamente. O discurso militante voltado à questão palestina oferecia um quadro amplo, sob um viés militante, para relatos particulares e presentes nas famílias. Para os integrantes da Sanaud, oferecia um lugar de elaboração para os situar entre os (filhos de) árabes, turcos, brasileiros e palestinos. Ou seja, durante sua participação, algumas definições “pessoais” foram sendo forjadas sobre a “dupla” lealdade - brasileira e de origem estranha aos nacionais -, atribuída como “filho de turco”, “turquito”.

A inserção no grupo Sanaud lançava os filhos a outras experiências sociais e profissionais que não estavam circunscritas somente à localidade do Chuí, saindo dali e retornando para a casa paterna nos fins de semana, feriados e férias escolares. Na trajetória de Sami como secretário da Sanaud do Chuí, este período organiza sua dupla origem, aprendida anos antes na viagem à palestina. Sua trajetória sobre essa questão parte de uma viagem para a Palestina, anterior ao ingresso no Sanaud, de onde cultivará um

desprezo aos árabes e a recusa em falar a língua árabe, lá aprendida, com seu pai. A mãe de Sami é brasileira e o que sabe sobre o idioma árabe está vinculado à experiência nesta viagens. A inserção na Sanaud possibilitou recuperar esse tema. Neste período, durante o Sanaud, em suas palavras, o conflito com o pai “ficou em *stand by*”.

O curso de sua adesão segue um percurso comum, não linear. Não foi uma descoberta da origem à medida que observava a família ou o Chuí, mas através de uma ruptura - uma viagem à Palestina - (anterior a Sanaud) e um retorno abrupto que permitiu engajar-se na proposta paterna e ampliar um investimento intelectual. Foi por recuperar a confiança da família e por demonstrar os ganhos de um investimento intelectual cada dia mais sedutor, que ele ingressou no curso de Medicina em Porto Alegre. Tanto para Sami quanto para os demais componentes do Sanaud, a experiência possibilitou delinear opções concretas no sentido de uma formação universitária, ou seja, de realizar uma das faces das expectativas familiares.

Além de equacionar a “dupla origem”, a participação de Sami e dos demais componentes evidencia que a participação nesta militância significou uma nova disposição também nas relações na família. Eles foram conduzidos a falar sobre sua origem, e a descobriram - coletivamente - como *palestina*. É neste momento que ocorrem algumas de suas definições para a idade adulta e esta participação marca a adesão a outras propostas familiares como, por exemplo, definições de investimento escolar e de matrimônios com filhos de patrícios.

A definição do casamento de Tânia, por exemplo, não é um rompimento com a militância do Sanaud, mas é o momento seguinte de sua trajetória pessoal. O casamento é relatado como um outro palco de conflitos

e rompimento com as expectativas do seu pai, que até então parecia estar de acordo com a possibilidade de continuidade do estudo universitário e investimento intelectual que a Sanaud representava. Miriam e Sofia, por exemplo, ao sair da Sanaud, irão investir na formação universitária antes do casamento. Miriam irá terminar psicologia em Buenos Aires – financiada pela família – e em seguida casará com um filho de árabe que reside na Califórnia, nos Estados Unidos. O casamento é tratado através das redes de relações da família.

Tudo indica que a lógica de adesão e de abandono do grupo Sanaud seja melhor entendida quando percebemos os conflitos entre as expectativas paternas e as incertezas que compõem as decisões de pais e filhos, base de seus conflitos sobre como conduzir a colocação dos filhos na vida pública, profissional ou, se preferirmos, adulta. Na família Hussein, por exemplo, a princípio, todos estavam envolvidos na Sanaud. Com o tempo, parte dos filhos dedicou-se ao Sanaud e parte ao time de futebol. Somente as moças, as mais velhas entre os filhos residentes no Chuí, continuaram participando das atividades da Sanaud e posteriormente ingressam na vida acadêmica, intermediada pelos irmãos mais velhos que as recebem e acompanham em cursos universitários em Buenos Aires e no Canadá. Os mais novos se engajaram em atividades ligadas a Sanaud por um tempo limitado e, em seguida, ao time de futebol.

Para Sami, isso marca as fronteiras entre os participantes do Sanaud e aqueles que participavam do time de futebol como uma “outra turma” no Chuí. Isto é até mais claro quando os ex-participantes do Sanaud demonstrando que pouco sabem do time de futebol, porque já não estavam no Chuí, estavam vivendo nas cidades onde encaminhavam sua formação

universitária. Mas, mesmo assim, é necessário lembrar que filhos de uma mesma família participam em atividades diversas. A cisão mais interessante é demonstrada posteriormente. Aqueles que participaram do time permaneceram longos períodos vinculados às redes de vizinhança no Chuí, enquanto que os participantes do Sanaud estreitaram suas relações com a própria família de orientação.

O time de futebol será um empreendimento junto a colegas que tinham a mesma idade nas redes de relações locais, entre os filhos de famílias árabes da localidade. Eram atividades que incluíam outros migrantes. Essa capacidade de inclusão rompia temporariamente as fronteiras simbólicas entre os jogos de distinção na localidade, dando as feições de uma “comunidade árabe” através das festividades propostas. Ou seja, é como se os momentos de *comunitas* e de efervescência local propiciadas pelos jogos de futebol fossem a expressão dos contornos de uma “comunidade árabe”.

Aqueles que estavam no Chuí – e não estão estudando fora da cidade – tiveram acesso a essas iniciativas coletivas como parte de seu dia-a-dia, especialmente a vinculada a um investimento intelectual que era a base das atividades e da formação dos componentes da Sanaud. Isto não implica que a opção dos demais filhos revele uma falta de interesse ou inaptidão ao trabalho intelectual demandada pela Sanaud. Havia várias possibilidades disponíveis naquele momento, como um rumo intelectual e acadêmico possível para sua profissionalização que foi sendo delineado e, de certa forma, ensaiado na participação no Sanaud. É importante lembrar que quando um jovem termina o primeiro grau escolar, até hoje, no Chuí, as famílias têm de deslocar os estudos de seus filhos para outra localidade, fazendo cálculos sobre os custos e benefícios em diariamente transpor a

distância entre o Chuí e Santa Vitória do Palmar ou avaliando sua capacidade de fixar residência nas imediações para propiciar o ensino aos filhos em Pelotas ou Rio Grande. Estas últimas cidades têm universidades federais (3) e particulares com cursos de Medicina, Economia, Educação Física, Geografia, entre outros. Ou seja, é um universo de possibilidades para a continuidade da escolarização e que será objeto de negociações na família; uma possibilidade às vezes mais desejada pelos filhos, às vezes mais desejada pelos pais.

Os filhos mais novos da família Hussein comprovam essa demanda familiar por investir na escolarização, já que, mesmo os filhos que participam diretamente do time de futebol, acabam sendo encaminhados para cursos universitários, ao mesmo tempo, os filhos souberam transformar essa possibilidade em realidade. Mesmo participando do clube de futebol, abandonam a cidade e essas atividades para seguir a carreira universitária e a perspectiva estimulada pela família da necessária escolarização, mesmo que possa ser visto pelos pais como apenas mais um quesito necessário para o casamento. Nessa família, a necessidade de sair da localidade e estudar em Buenos Aires e em outras cidades do exterior pôde ser viabilizada pelo financiamento familiar de uma residência mantida pela família em Buenos Aires para Miriam e Anuar. Essas perspectivas não excluem o compromisso com as atividades comerciais da família. Mesmo realizando cursos no exterior, os filhos mantêm um compromisso mais intenso com o trabalho na loja e com as reciprocidades entre irmãos, cuidado dos sobrinhos, ajuda em dinheiro para irmãos, em seus períodos de permanência no Chuí.

Tânia Khaled Mustafá justifica sua permanência no comércio dizendo que em uma época havia muito advogado “vendendo laranja na fronteira”, ou seja, tomou para si a outra possibilidade palpável na época, a de fixar uma

loja no comércio local, dessa maneira usufruindo das reciprocidades familiares. De tempos em tempos, faz arranjos temporários, torna-se assalariada de uma das lojas da família, gerente, ou lá expõe suas mercadorias. Ou seja, está plenamente envolvida nas redes de relações familiares e comerciais da localidade.

Alguns entrevistados demonstraram preocupação com os filhos que estavam passando da idade escolar adequada, tinham abandonado o segundo grau e, sem muitas certezas, tinham optado pela permanência no comércio. Como o comércio era visto como instável, demonstravam suas inquietações sobre os rumos profissionais dos filhos que não haviam terminado "os estudos", porque em algum momento decidiram trabalhar intensamente nas lojas e tiveram um ótimo retorno.

Assim, se as atividades não encompassam os destinos dos filhos dos migrantes, é possível entender as iniciativas coletivas ocorridas nos anos 80 como uma primeira entrada dos filhos no mundo social local e nas carreiras possíveis que poderiam vislumbrar naquele momento. Uma decisão traçada nas famílias e atravessada por esses destinos possíveis - que ainda hoje são escolhas profissionais na localidade. Para as mulheres, no entanto, outra possibilidade era dada diretamente pelas escolhas matrimoniais. Os resultados disso não eram totalmente previsíveis naquela época²³.

A Sanaud acabara possibilitando um distanciamento das relações locais do Chuí, embora os aproximasse sobremaneira dos vínculos familiares. Sami,

23 Aqui cabe lembrar a linearidade como os migrantes árabes, vistos por Truzzi (1992), referem a carreira de doutor como uma superação da vida de mascate. No Chuí, as possibilidades de mostrar-se uma família bem-sucedida é bastante variada. Pode se referir a uma projeção no comércio local e não necessariamente acompanhar uma alta escolaridade, enquanto que as escolaridades elevadas podem significar um abandono gradativo do ramo comercial ou ações combinadas, o que é mais comum, de filhos formados trabalhando nas lojas dos pais.

por exemplo, ao sair do Chuí, redefine sua participação na Sanaud. Ao cursar medicina mantém-se na militância acadêmica em Porto Alegre, entre o diretório acadêmico e as organizações em favor da causa palestina, realizando ações junto a Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul²⁴. Sami ainda escreve artigos sobre saúde pública para o jornal "O liberal" que circula no Chuí e Santa Vitória do Palmar. São poucas as matérias escritas por filhos de migrantes árabes ou que a eles se dedicam. Os conflitos familiares que tinham acontecido em decorrência de sua viagem para a Palestina, que o fizeram evitar falar árabe com o pai na sua volta, tiveram uma longa elaboração durante a participação nas atividades da Sanaud e culminaram na escolha de uma atividade profissional que é motivo de orgulho para o pai. O filho atualmente é médico e mora em Gramado. Em outras palavras, a saída do Chuí não significou, como para os demais participantes da Sanaud, uma distância da família e das expectativas dos pais, e sim uma distância maior das redes locais. Votam em outras cidades da região sul, nos lugares onde estudaram (Pelotas ou Rio Grande) ou, como dizem, "nem saem de casa" quando voltam ao Chuí, ao contrário de outros filhos de árabes que, morando no exterior, visitam todos os seus amigos que ainda vivem no Chuí e, desta forma, participam de um circuito de amigos na localidade.

O caso de Tânia é uma exceção sobre esse distanciamento da localidade que a Sanaud teria ocasionado. Segundo ela, seu pai esperava uma formação escolar e universitária e projeção da filha na militância - o que ocorreu para a

24 Em Porto Alegre, na Câmara de Vereadores há um dia dedicado e homenagens realizadas ao povo palestino, uma conquista das organizações Sanaud do estado. A data refere-se ao "dia da terra". No ano de 1999 houve uma sessão especial com a presença do representante da OLP de Brasília e homenagem a um comerciante local da família Bakri. A sessão foi presidida pelo vereador Dib (de ascendência árabe). No Chuí, durante o trabalho de campo, o convite para um casamento dessa família era exposto pelos comerciantes avaliando se dispunham de tempo para ir ao casamento e às formaturas de patrícios.

maioria dos ex-militantes. Tânia reconhece que a demanda familiar de ingresso na universidade – efetuada por Miriam, Ivone e Sofia – foi substituída por um casamento, segundo ela, “errado”, em comparação com o das outras ex-militantes. Ou seja, casam quando formadas, embora, como Tânia, casem com filhos de árabes conhecidos através das redes familiares, em especial através dos contatos que a mãe tem na cidade natal. Sua escolha destoia da trajetória que se delineava, mas é relatado como um casamento “certo”. Tânia ressalta que Jamal Mustafá é filho de pai e mãe de origem árabe e que “sabe falar o árabe porque aprendeu em casa”. O casamento a manteve nas redes de relações, envolvida também nas atividades públicas da localidade (ainda em 1996), destoando da maioria dos participantes da Sanaud que, ao ingressar no sistema universitário, mantêm-se por períodos extensos no exterior, em outras localidades.

O interessante é que o Chuí passa, muitas vezes, a ser tão-somente a casa paterna. A loja dos pais e suas relações significativas descolam-se das relações de vizinhança e do interesse pelos fatos da política local – mesmo quando os candidatos foram basicamente seus colegas de colégio - para uma intensa vida familiar e “intramuros”. Assim, mesmo que os filhos ingressem no sistema universitário isto não significa um rompimento com a casa paterna e com um “funcionamento” peculiar das relações familiares. Da mesma forma, a máxima sobre os mascates que formam os filhos doutores se realiza plenamente em algumas famílias, mas não se realiza no horizonte de todas. Para isto é necessário verificar não só a direcionalidade dada pela família sobre como foram forjadas reciprocidades e compromissos familiares, mas verificar que em outras famílias os horizontes apontaram para soluções diversas, entre elas, a mais marcante, a de permanecer no comércio.

A formação do clube de futebol faz parte de um outro tipo de profissionalização e treinamento que concorre com a carreira universitária. Como o *Libro de Oro* demonstra, a atividade requeria um esforço de articulações na sociedade local - e no Uruguai - para viabilizar seus novos empreendimentos. O vínculo entre Fares, Walid e Nazir, bem como dos demais fundadores, entre os quais estão os filhos mais novos da família Hussein, se estreitaram nas partidas e campeonatos de futebol de praia, mas também se dão entre aqueles que tentam desenvolver sua vida pública vinculada ao comércio local do Chuy uruguaio.

Desta perspectiva, é possível entender a base de divergência desses com algumas normativas do clube árabe. O rompimento com a iniciativa coletiva culmina no *Libro de Oro*, que registra apoios ao empreendimento como uma forma de retribuição e da expressão de uma dívida simbólica. Mais do que uma retribuição, é um registro desta dívida simbólica com seus apoiadores e a inserção destes "filhos de árabe" na sociedade local. Por este motivo, o recorte "geracional" é colocado em primeiro plano no discurso dos participantes do clube de futebol, não só porque suas iniciativas foram patrocinadas pelos "mais velhos" e "mais ricos da cidade", mas porque eles têm, nas relações locais, a sua base de sustentação e aquilo que dá sentido a sua permanência nas redes locais. A maioria dos ex-participantes, posteriormente, investiu em trabalho no comércio local, não realizando uma escolarização universitária e, portanto, correndo todos os riscos de quem segue a carreira no comércio local, inclusive o da dependência de trocas de trabalho e mercadorias entre lojas de patrícios para a viabilização de seus negócios em tempos difíceis, pois continuam convivendo diretamente com os comerciantes "estabelecidos".

A utilização do clube árabe pelos integrantes das diversas iniciativas coletivas se faz através de uma relação necessária com uma primeira geração que está na sua diretoria. Outras atividades exigiram o suporte do clube. Nos relatos de meus entrevistados da Sanaud e do time de futebol, o clube árabe – referindo-se à sua diretoria - parece resistir a essas iniciativas. No caso da Sanaud, o clube árabe fornecia a estrutura institucional necessária para viabilizar os encontros dos militantes e projetar iniciativas públicas produzidas por filhos de palestinos para a localidade. Ao que tudo indica, a filiação ideológica que fornece a inserção dos filhos nas entidades palestinas é um dos eixos das divergências entre a “primeira geração” que entra em conflito com o projeto dos filhos, mas que de toda forma ampliou a difusão sobre a “questão palestina” e a associação desta a um anti-sionismo e anti-americanismo, reiterando a denominação de palestinos como um produto da divisão do mundo entre árabes e judeus²⁵.

No relato de Nazir, um dos fundadores do time de futebol, há a referência a uma resistência dos fundadores “mais antigos” ao uso do clube como local de reunião dos árabes e seus filhos, ou seja, a rejeição de uma proposta de um clube “mais aberto”. Segundo ele, tiveram muita dificuldade em tornar o clube freqüentado “por todos”. Algumas das personagens-chave do time de futebol eram também fundadoras da Sociedade árabe-palestino (como por exemplo a família Khaled), que cedeu o terreno no Chuy uruguaio para a construção da sede social do time de futebol. Fernando Khaled aparece em fotos e é mencionado como um dos principais apoiadores do clube de

25 Said (1988) afirma que esta divisão entre árabes e judeus é também um produto de uma experiência geracional. Uma primeira geração de políticos e de refugiados acabou consagrando esta divisão como uma maneira de compreender e tratar os impasses políticos em Israel. As divisões não refletem a complexidade das situações de grupos minoritários em um Estado nacional.

futebol. Até aqui é importante registrar que ele é o pai de Tânia; ela participou da Sanaud, seu pai participa de várias iniciativas coletivas, entre elas o clube de futebol.

O clube árabe era identificado como um local fundado pelos “mais ricos” e que manteria um certo controle sobre a admissão de associados e sobre o uso do clube por parte da coletividade árabe. O clube é identificado por Nazir como um espaço privado para determinada geração e para um determinado hábito, como um local onde se resiste ao mundo externo. Talvez por partilhar esta interpretação outros grupos considerem o trabalho

com o clube tão difícil e o clube passe a ser visto como abandonado ou mesmo como “privado”. As iniciativas coletivas efetuadas pelos filhos aparecem, nas suas palavras, como tentativas no sentido de universalizar seu uso e não foram aceitas por parte da diretoria do clube.

No caso do time Central Palestino, a divergência se dava quanto à tentativa de universalizar o uso das dependências do clube. O relato de Nazir revela que esta divergência se dava não só em termos “ideológicos”, mas pelo fato de ter a intenção de estabelecer outras alianças na localidade. Nazir apresenta-se como um filho de Libanês que foi trazido de São Paulo para administrar o grupo Cairo – do ex-presidente do clube árabe, Abdallah. Ao montar seu próprio negócio na Rua Colômbia (a Rua Jenim) seguia o que os demais componentes do Central Palestino faziam, - estabeleciam-se como comerciantes. É da rede dos filhos de comerciantes já instalados na localidade que sai basicamente a composição dos fundadores do Central Palestino. Os idealizadores do Central Palestino teriam buscado ampliar a utilização do clube árabe para todos os “árabes” na localidade. A proposta seria de tornar mais evidente um clube “para todos”, o que, segundo meus informantes, era

visto com reservas pelos componentes do clube árabe.

No caso dos participantes do clube de futebol, o abandono da atividade é expresso como parte dessa dissonância entre as expectativas entre “gerações” e projetos de universalização do uso do clube. Na realidade, a maior dissonância está na estratégia de sustentação da atividade coletiva que ficara condicionada ao clube árabe, quando havia uma demanda por emancipação dessa rede e uma sustentação econômica mais ampla das atividades que não eram conseguidas. Quando Nazir fala em “universalizar” o uso do clube, entenda-se que gostaria de buscar outras alianças além das oferecidas pelos “mais antigos” do clube árabe. De fato, ele conseguiu essas novas alianças, pois atualmente trabalha junto à prefeitura, cujo prefeito é Mohamed Jomaa, filho da família libanesa que, em que pese ser tão rica e antiga quanto as demais, não está na composição da diretoria do clube árabe. Além disso, Nazir, Fares e Walid são comerciantes na localidade, embora Walid tenha deixado a cidade, depois de participar das atividades do Central Palestino, retornando à Jordânia.

Neste momento, é necessário perceber que o corte geracional é parte de uma explicação nativa. Aqueles tidos como *os mais antigos* na localidade do Chuí e os vistos como *mais ricos* pareciam se confundir²⁶. Como afirma Pina-Cabral (1997), as diferenças entre gerações podem fornecer algumas explicações sobre processos de ruptura e de continuidade em relação à identidade étnica. Da mesma forma, não há uma correspondência temporal e cronológica das “gerações”; por vezes, as diferenças se inscrevem na família, por vezes remetem a posições nas redes de relações da localidade. Podem ser

26 Em outros momentos, o recorte sugere atitudes tradicionalistas versus atitudes modernas como um recorte de gerações, mas também o quanto o sujeito está mais ou menos adequado a uma “tradição árabe”.

identificadas nos termos de Pina-Cabral, uma geração “controlante” e outra “emergente”. A diferença fundamental que aqui se deve marcar é que podemos indicar uma relação necessária de competição e conflito entre as gerações. Pina-Cabral (1997) refere-se à definição de Lisón-Tolosana sobre a aldeia aragonesa. Enumera três características para a definição sociológica de “gerações”, focando aquilo que os sujeitos “partilham” e que formam um núcleo fundamental, seja qual for a idade biológica.

Diferenças geracionais aparecem em trabalhos clássicos na antropologia. Balandier (1974) foca a dinâmica dos grupos de idade que fixam *status* e níveis de autoridade. Neste sentido, pretende demonstrar outras formas de dispor e regular conflitos, deslocando as preocupações do eixo da relação entre os sexos para outros jogos que organizam a distribuição de poder. Neste caso, a leitura de Velho (1987) sobre questões geracionais permite-nos pensar essas diferenças não apenas no sentido de uma manutenção de posições privilegiadas, mas no sentido clássico “da tentativa de uma geração mais velha exercer de controle social sobre grupos mais jovens” (Velho: 1987:58).

Desta forma, quero assinalar que as diferenças entre os “mais velhos” e os “mais jovens” encobrem negociações diferentes e conflitos diferentes a cada iniciativa coletiva. Os integrantes das atividades do Sanaud parecem fazer um movimento que os afirma enquanto um grupo que adere à proposta dos “mais velhos”. Suas motivações são de reencontro, de *agradar ao pai*, de participar de um circuito que equaciona a dupla origem e oferece um circuito novo de sociabilidade e até amplia sua rede de relações locais e os projeta para “fora” do Chuí. Os integrantes do time de futebol são respaldados pelo clube, os “mais velhos” – identificados em uma diretoria ou entre os

patrocinadores que aparecem tanto como suporte quanto não facilitadores dessas atividades. Na realidade, os integrantes do time de futebol colocavam-se diretamente frente às relações locais, não exclusivamente entre árabes, buscando outros patrocinadores que pudessem dar suporte a suas iniciativas.

A diferença entre gerações, uma das formas privilegiada de explicação do por que houve um abandono do clube árabe no início dos anos 90, é também um modo de expressar as divergências que permearam todas as iniciativas coletivas²⁷. Embora não possa ter averiguado todas as implicações dessa delicada divergência, é possível perceber que o “corte geracional” não se dá unicamente por critérios de idade. O clube tinha como limitante seus próprios alicerces; como local de uma “cultura árabe”, ele vive o paradoxo do discurso étnico que coloca os migrantes constantemente como “estrangeiros” e forasteiros. A situação é paradoxal para os fundadores do clube e para a geração tida como mais velha e que visa situar-se na localidade. No entanto, a definição como pertencente às redes da localidade não seria tão crítica se não estivessem na fronteira com o Uruguai e, além disso, mantendo vínculos familiares e negócios em outras localidades no sul do Brasil e no exterior.

Como vimos, a base de sustentação da denominação de *palestino* foi instaurada nas décadas de 80 e 90 através das redes familiares, dentre as quais foram “recrutados” seus filhos, que difundiram amplamente a denominação de *palestino*. Entretanto, a base para a adesão a essas iniciativas tinha sido feita no início dos anos 80, através de investimentos em viagens dos filhos para a Palestina. As viagens foram realizadas isoladamente por diferentes famílias, as mesmas que desencadearam essas “iniciativas coletivas”.

27 Para um melhor entendimento desta situação seria necessário averiguar as sistemáticas recusas dos membros da diretoria em ser entrevistados e formular considerações sobre sua participação no clube e suas expectativas em relação às atividades na localidade.

O engajamento nas iniciativas coletivas não era uma imposição, mas propiciava inserções possíveis na vida pública e profissional, disponíveis e apoiadas pela família, durante um período que compreendia a formação escolar de segundo grau e propiciava a projeção dos filhos no espaço público local. Em outras palavras, a base do engajamento era familiar e respondia também a alguns impasses vividos nas relações familiares entre pais e filhos. Algo que se é sintetizado no uso de classificações de “mais velhos” e “mais novos”, mas que remete a uma diferença de gerações em diferentes palcos.

Dessa forma, essas iniciativas coletivas não concorriam entre si quanto à autoridade de “falar em nome da comunidade árabe”, mas expressavam os vários momentos em que a “comunidade” exprimia um momento de *comunitas*. Ações estas que ajudaram a difundir, de um modo bastante singular, com a intermediação e informações disponibilizadas pela OLP, que no Chuí “a maioria é palestino”.

Não devemos esquecer outras influências que propiciaram as iniciativas coletivas no Chuí. Há, de um lado, um interesse da OLP em detectar na “diáspora” os filhos de palestinos e buscar apoio internacional à causa palestina. Ou seja, o principal organismo internacional – que detém o reconhecimento da ONU – formula estratégias de inserção internacional e de apoio diplomático. As atividades propostas pela OLP se baseavam na tentativa de trazer os filhos de palestinos através dos pais. Seguia o princípio da carta da OLP que reconhecia como cidadão palestino todo o palestino que vive na Palestina e os nascidos no território palestino e egressos deste em 1948, bem como os filhos destes, pela linha paterna, nascidos na diáspora.

Conseguindo o apoio dos “mais velhos” através do clube árabe, a OLP queria “incluir” e formar militantes em atividades que versavam sobre a

“origem”. O movimento de inclusão parece o mesmo, o diferencial é que esses filhos já tinham uma experiência anterior com a Palestina através de seus laços familiares. Portanto, no caso a participação na Sanaud significava algo mais, os legitimava perante suas redes familiares, pois evidenciava o investimento na sua formação, o domínio conseguido do idioma árabe e um reconhecimento local e público como filho de determinado comerciante. Muitos deles foram direcionados para cursos universitários, como tem acontecido com aqueles que discorrem mais facilmente sobre as questões geopolíticas da questão palestina, demonstrando a competência nos trâmites acadêmicos.

É importante entender os mecanismos sociais que produziram a inserção desses militantes nas várias iniciativas coletivas. Na vida familiar, como veremos nos capítulos seguintes, os relatos sobre o engajamento em atividades coletivas relacionam-se a experiências de viagens familiares à Palestina (anteriores e posteriores às iniciativas coletivas), revelando conflitos e situações de sofrimento sobre as divergências entre gerações e as negociações entre expectativas paternas e a dos filhos sobre a sua vida adulta.

O que existia antes das iniciativas públicas é fundamental para entendê-las. Eram basicamente iniciativas particulares de famílias que puderam enviar seus filhos no início dos anos 80 para estudar a língua árabe e escolarizar-se nas proximidades da cidade natal dos pais. Em alguns casos, isso significava uma mudança de toda a família para a Palestina; em outros, os filhos eram confiados a familiares. Há casos, raros, de somente os filhos residirem no exterior no período escolar sob a guarda de um adulto que não era da família. Ou seja, concomitantemente à fundação do clube árabe estavam acontecendo essas iniciativas “particulares”, propiciadas por um

período de trégua dos conflitos na Palestina. Esta trégua favoreceu a realização das primeiras viagens de turismo daqueles que tinham entrado no Brasil na década de 50. A idéia básica era a possibilidade de desenvolver sua vida escolar na Palestina; em outras palavras, com passaportes brasileiros visitavam o Estado de Israel.

Essas iniciativas eram viabilizadas em cada família e voltavam-se ao aprendizado do idioma árabe por períodos de permanência dos filhos ou da família em algumas localidades da *Palestina*. As viagens familiares visavam educar os filhos “nos costumes” árabes, escolhendo regiões tidas como mais tradicionais, ou simplesmente investir no aprendizado dos filhos do idioma árabe. A oportunidade era oferecida à novas gerações, e este padrão até hoje é bastante comum na relação entre pais e filhos, visto pelas duas partes como uma ampliação dos horizontes profissionais e existenciais.

Para essa geração de ex-militantes, isso era um projeto concreto e explícito dos pais de tentativa de retornar a Palestina – e que a década de 80 parecia indicar como viável. Logo após aconteceu a guerra com o Líbano, e as famílias “engavetaram” esse projeto. Essa perspectiva cessa nos primeiros anos da década, quando esses filhos retornam ao Chuí depois de um período no exterior que não dura mais do que um ano. O ingresso na Sanaud acompanha este período de retorno dos filhos de árabes que passaram um período no exterior e que se familiarizaram com o idioma árabe. Tânia e Sami fizeram essa viagem. No caso de Tânia, a viagem envolveu seus primos e irmãos, todos mais novos que ela. Assim, ao retornar da viagem, Tânia tinha aprendido o idioma árabe e se inseria em atividades ligadas a pessoas da mesma faixa etária – que não eram da sua família, pois ela era a mais velha das irmãs no Chuí. Junto com Sami e os filhos de Hussein, elas compõem o

núcleo do Sanaud no Chuí. Sami recém retornara da viagem proporcionada pelo pai, tendo brigado com a parte da família que o recebera em Zarka. Assim, o ingresso no Sanaud tem o tom de uma reaproximação com o pai. No caso dos filhos de Hussein, a viagem de aprendizado do árabe fora desnecessária. Todos aprenderam o árabe falado pelo pai e pela mãe em casa. Pode-se dizer que foram introduzidos ao tema pelo irmão mais velho, Maisar, que já trabalhava na COPLAC durante o período de doutorado em Economia que fizera no Canadá, mas também porque o filho mais velho fizera o curso de graduação custeado pela família, em Jerusalém.

As iniciativas coletivas ocorridas no Chuí alimentam-se dessa dupla face: da procura de inserção e apoio local por parte de organismos internacionais de representação da “causa palestina” e, de outra parte, a do interesse das famílias de inserir seus filhos tanto na localidade do Chuí – através de atividades públicas – quanto no circuito de redes de sociabilidade de origem árabe. Embora as iniciativas coletivas e públicas não tivessem a participação de “todos”, buscava-se falar em nome de uma “comunidade local”. Referiam-se à “comunidade árabe” e a ela eram dirigidos seus esforços e ações. Através das atividades, foram produzidos os momentos de *comunitas* que puderam materializar a existência de uma “comunidade” em algum lugar no tempo e no espaço, especificamente nos anos 80 e 90 e no Chuí.

Os filhos de migrantes formulavam e veiculavam versões que davam suporte intelectual a identificação como *palestinos*. As atividades públicas foram desencadeadas em universo restrito de famílias que as respaldavam a partir de critérios de participação que evocavam a antigüidade na localidade e importância econômica, uma posição que é referida não só pelo acúmulo de patrimônio, mas também pela possibilidade de oferecer emprego a outros

árabes e locais. Em outras palavras, os árabes “recém-chegados” no Chuí a tudo observam e usufruem das festividades. O efeito multiplicador das iniciativas coletivas ocorridas durante as décadas de 80 e 90 na localidade do Chuí verifica-se na ampla difusão de versões sobre a “questão palestina”.

A inserção dos filhos traz à tona uma versão, sob um viés militante, que define a Palestina e os palestinos através da reivindicação do reconhecimento internacional da existência de um território usurpado pelo Estado de Israel. Resumindo, na versão amplamente difundida pelas iniciativas coletivas, fixa-se que os palestinos são refugiados, expulsos de seu território natal pelos “judeus” com o aval do imperialismo norte-americano. As referências são trazidas de um universo extra local, uma informação que foi aprendida pelos filhos de migrantes durante o período de cursos de “formação da militância”. Assim, para os migrantes “estabelecidos” falar da Palestina coincide com a explicação de um mundo dividido entre árabes e judeus, em que os palestinos são os evadidos de seu território de origem. É uma explicação que se filia a um discurso genérico, embora os relatos coletados no Chuí demonstrem motivações e itinerários que não se reduzem ao perfil do “refugiado”.

A perspectiva nasserista, por exemplo, sobre uma grande nação árabe *versus* os “outros”, ocidentais, americanos ou judeus, é acionada pelos migrantes mais velhos como forma de explicação da denominação de *palestinos*. Na realidade, para que tal versão se fixe, é necessário ter em mente não só que o ingresso destes migrantes no Brasil é contemporâneo de um nacionalismo árabe de tipo nasserista, mais o intenso trabalho da OLP, através de seus filhos, em veicular uma versão específica da identidade palestina. Mesmo que a situação de partida de meus entrevistados não se ajuste inteiramente a uma versão genérica de “refugiados”, esta é a versão

didaticamente difundida por esse trabalho realizado no Brasil e nestas famílias.

Mesmo que a identidade palestina seja múltipla e comporte um tortuoso e múltiplo caminho, o trabalho militante foi o de veicular uma redução desses diferentes itinerários. Demonstra, por outro lado, uma autodenominação que não é produzida unicamente pela fala e pela experiência dos migrantes residentes no Chuí. Ela tem vários co-autores. Dessa forma, a autodenominação como *palestino* passou a fazer parte dos jogos de atribuição, ou seja, concorrendo e substituindo a incômoda atribuição identificada pela *pecha de turco*, o que faz sentido em um universo com várias tentativas de delinear uma “comunidade árabe”.

Outro efeito dessas iniciativas foi a inclusão e formação de militantes e novas lideranças na população local a partir da referência a origem familiar. Assim, o “discurso étnico” tornava-se o tom da forma de inclusão de novos membros para as atividades relacionadas ao clube – recrutados prioritariamente entre os filhos - e, ao mesmo tempo, oferecia um novo palco para as famílias locais, agora na arena pública, visando a relação com os locais. Por exemplo, o clube árabe é comparado por eles às atividades do Lions e não a uma entidade qualquer, a um clube operário ou a uma unidade de “ofício”. Os árabes se utilizam do CTG na localidade e não de seu próprio clube quando organizam suas festas. Nas minhas primeiras incursões em campo, tive acesso às principais atividades sociais que faziam referência em Santa Vitória do Palmar. O jornal “O Liberal” registra as festas e encontros sociais nos clubes Caixeiral e Comercial. Era dito que o Clube Lions se dedicava à descoberta de jovens lideranças locais. Portanto, quando entrei em contato com as ações do clube árabe, parecia lógico que o tomasse como modelo de

funcionamento, por partilhar dos mesmos objetivos de que eu já tivera informações, mesmo que isso não fosse plenamente dito pelos fundadores, mas por entender ter sido a tônica de suas ações e não necessariamente um lugar somente “de encontro” para a realização de festas - que aconteciam basicamente no CTG de Santa Vitória do Palmar.

Nas décadas de 80 e 90, a novidade das iniciativas coletivas era o chamamento dos filhos para as atividades ligadas à celebração de uma origem comum em espaços públicos no Chuí, já que já havia um reconhecimento prévio dos “mais velhos” como palestinos. Para esses militantes, já havia uma experiência direta e familiar com o tema da origem (através das viagens), portanto, um reconhecimento já produzido socialmente, em nada “natural” que atende a duas questões; à inserção em redes locais, à produção de lideranças entre os filhos de migrantes e à possibilidade de traçar uma formação que implique na ampliação dos horizontes, viagens e cursos de formação fora do Chuí. É sob essas duas perspectivas, pouco convergentes, que a proposta da OLP é assumida pelos pais e interessante para os filhos. Quando a proposta da OLP chega ao Chuí, segue os mesmos trâmites da proposta da viagem à Palestina, como uma proposta que acaba mediando a relação entre pais e filhos. É abarcada dentro de um projeto familiar que já se tinha esboçado anteriormente, no sentido da inclusão dos filhos às redes familiares de sociabilidade dos migrantes e filhos de migrantes árabes no Rio Grande do Sul e dos familiares no exterior. Assumida pelos filhos como uma das tantas possibilidades de traçar uma profissionalização que os lançaria para a vida pública, seja como militantes, seja como uma “diretoria” de clube de futebol que terá que demonstrar sua competência em conseguir, por seus méritos, seus patrocinadores e, desta forma, mostrar sua competência

administrativa nas redes locais.

Durante meu trabalho de campo em 1996/1997, os relatos de participantes ajudavam a perceber a atualidade de uma complexa rede de relações entre descendentes de migrantes árabes, traçadas nas festas de casamento que ocorrem em cidades do Rio Grande do Sul, aglutinando famílias de diferentes cidades e reconhecidas pela origem árabe. Assim como as viagens de aprendizado do idioma árabe, as festas de casamento apareciam como elementos importantes para o reconhecimento da origem desses participantes. As viagens e festas de casamento entre patrícios continuavam sendo fatos e propostas interessantes e um assunto entre os informantes no Chuí. Evidenciavam os mecanismos sociais que agiram no sentido de incluir os participantes nas iniciativas coletivas no início da década de 80, mas também demonstrava a atualidade dos mecanismos que propiciavam aos sujeitos reconhecer uma ascendência árabe e dela participar intensamente, não só pelo mecanismo de “inclusão” em uma “comunidade”, mas, antes disso, por disponibilizar noções sobre a origem árabe e a tradição.

PARTE III

OS MECANISMOS SOCIAIS DE PRODUÇÃO DA ETNICIDADE

6. Diásporas, Viagens e Alteridades.

Na experiência migratória das famílias “estabelecidas” no Chuí, a entrada no Brasil data do final dos anos 50 e no Chuí em fins dos anos 60. Em que pese as diferenças entre migrantes quanto a entrada e tempo de permanência no Brasil e no Chuí, em muito aspectos as famílias partilham situações e formas de inserção na localidade. É comum, por exemplo, que estendam suas redes de relações de trabalho e familiares para outras cidades, em especial, as cidades vizinhas como Santa Vitória do Palmar, Pelotas, Rio Grande e entre outras cidades no interior do Rio Grande do Sul.

Essa multilocalidade é reveladora de seus vínculos com uma rede mais ampla de patrícios, rede esta muito importante e referida com recorrência nas entrevistas. Este é um dos aspectos comuns aos migrantes e comerciantes, seja qual for o tempo de permanência no Brasil e no Chuí. As famílias explicitam os laços que detêm tanto no Sul do Brasil entre cidades do interior do RS quanto no exterior. Mantêm os filhos estudando na *Palestina* ou que fazendo boa parte de sua escolarização no exterior, no Canadá, Estados Unidos, Jordânia, Arábia Saudita, Inglaterra, Uruguai e Argentina. Planejam e realizam visitas aos parentes, recebem aqueles que vêm da Palestina (ou de outros países) para festas que reúnem os familiares em torno de festividades de casamento e visitas entre familiares.

Nesse capítulo, analiso como as famílias - em especial aquelas que realizaram viagens internacionais - vivem essa experiência singular evidenciada nos relatos retrospectivos de pais e filhos. Essa não é exatamente uma viagem de retorno, pois nem sempre há algo a reconhecer. Analiso a viagem através da sugestão de Oliveira Filho (1993 e 1998). Sugere que a viagem da volta é uma importante enunciação auto-reflexiva da experiência de um migrante, tal como as peregrinações, permite construir unidades socioculturais entre pessoas e situações que se reconheciam como bastante diversas.

Saliento a viagem como uma iniciação dos jovens, de forma proporcionada e planejada pela família. Uma experiência que resulta na redescoberta e recriação da pertinência do tema da origem comum. Esta descoberta, longe de ser uma experiência individual, casual e disponível a qualquer um, pelo simples fato de ser filho de um migrante e de observar o que se passa em casa, demonstra os caminhos de uma experiência coletiva que necessita pensar sobre alteridades. Em um segundo momento, analiso a viagem do ponto de vista dos migrantes (dos pais) que retornaram à sua terra natal cerca de vinte anos depois de sua partida da Palestina. A indicação de pessoas que sabiam falar sobre os palestinos quase sempre convergia àquelas que tinham alguma experiência de viagem e dela gostavam imensamente de discorrer. Em um terceiro tópico, remeto à observação as dinâmicas das unidades domésticas.

As viagens eram referidas, muitas vezes, como algo que os singularizava. É por essa razão que falar sobre diáspora era um tema que surgia como uma definição nativa, a maneira como se referiam às suas próprias práticas. O enquadramento era feito por filhos de migrantes nascidos

no Brasil e familiarizados com a questão palestina. A *diáspora* tem sido uma categoria difundida por organizações de defesa da *causa palestina* que se confunde com a reivindicação de um Estado Palestino. É uma expressão que comporta um uso genérico como uma experiência comum de todos os palestinos que evadiram de um território originário. O trânsito internacional dos palestinos nos permite tratar das várias faces da experiência da *diáspora*. Uma outra expressão que encontro no trabalho de campo é a *diáspora* referida à família espalhada, que se visita constantemente, entre cidades, entre países, mas que não se reúne em um único lugar, um lugar de todos, a menos que seja um ritual, um casamento por exemplo, um momento da vida social e familiar.

As experiências de multilocalidades permitem uma ampliação do conceito de diáspora contemplando, por definição, um fenômeno de inúmeras rediasporizações. Como lembra-nos Boyarin (1993), um tipo ideal de diáspora nunca existiu. O uso do termo diáspora se exemplarmente trazido da experiência judaica deve também, através dela, ser ampliado, pois o que encontramos são experiências contínuas de rediasporização. Mesmo no caso exemplar dos sefaradis, não há um único centro de referência para uma teleologia do *retorno*. Uma definição inicial de diáspora refere a noção de um centro e de uma dispersão desse centro e, de outra parte, evoca a idéia de uma locação protelada e que tem como exemplar a dispersão judaica.

As propostas de Avtar Brah (1996) mostram-se mais abrangentes, pois referem-se a duas definições de diáspora. A primeira definição trata de um conceito descritivo, que permite a análise de suas características sobre como é vivida e pensada pelos atores envolvidos. Uma segunda definição a percebe do ponto de vista conceitual e, portanto, associada a outras questões. Entre

elas, a de rever as noções de locação e de assimilação como eixo explicativo para toda e qualquer experiência migratória. Nesse caso, estaríamos falando dos pontos de confluência de questões econômicas, políticas, culturais que atravessam os entrevistados, que ocasionam suas viagens, (re)locações e a produção de uma comunidade imaginada.

Uma definição conceitual da diáspora tem sido amplamente difundida através de Clifford (1994). O autor apresenta as características de fenômenos que apresentam similaridades. É uma forma de produzir críticas interessantes ao modelo assimilacionista que tenta perceber nos fluxos migratórios através do estudo sobre a re-locação. Quando encontramos experiências multilocais, esse trânsito contínuo parece ilustrar um momento da diáspora e do processo de assimilação. Clifford sugere que esta não é uma intencionalidade a todos os processos que envolvem a diáspora, mas alguma questão sobre maneiras de conduzir a relocação serão evidenciadas. De toda forma, o termo - mesmo em seu aspecto descritivo - traz questões importantes quanto à imprevisibilidade contida nos processos de assimilação para os atores envolvidos e sobre como conduzir sua inserção local. Neste caso, por exemplo, manter contatos familiares com extralocais pode ser visto como uma estratégia comum aos processos migratórios. O irmão que fica na terra de origem é uma estratégia de longa duração tanto quanto a migração por longos períodos para outra localidade pode ser um arranjo temporário para ajudar a família no lugar de origem. Vistos retrospectivamente, aparecem como estratégias para uma relocação. Vistos em curso, essas estratégias aparecem como ilustração de um fenômeno de diáspora ou transnacionalismo e, portanto, de uma situação provisória. Na realidade podem estar revelando o quanto os sujeitos envolvidos estão produzindo soluções, agindo sem ter

inteiro controle sobre os desdobramentos de suas escolhas.

Todavia, como propõe Avtar (1996), as análises sobre a diáspora têm buscado alguma unidade em experiências que podem ser muito diversas. A sugestão de Avtar Brah é de tomarmos todas as diásporas como diferenciadas, heterogêneas, relativas a espaços de controvérsias, mesmo quando implicadas na construção de um “nós” comum e, por isto, podendo evocar configurações discursivas distintas, dando ênfase à racialização, na utilização do nacionalismo, ou ao localismo como formas de se referir à fixidez da origem¹. De qualquer modo, a noção de diáspora acaba englobando uma multilocalidade, cruzando fronteiras geográficas, físicas e culturais, combinando o global com o local. Nesse sentido que as considerações da autora são pertinentes para este trabalho;

“I have argued that diasporas ought not to be theorised as transhistorical codifications of eternal migrations, or conceptualised as the embodiment of some transcendental diasporic consciousness. Rather, the concept of diaspora should be seen to refer to historically contingent “genealogies”, in the Foucauldian sense of the word. That is to say that the term should be seen as conceptual mapping which defies the search for originary absolutes, or genuine and authentic manifestations of a stable, pre-given, unchanging identity; for pristine, pure custom and traditions or unsullied glorious past” (Brah: 1996: 196).

Em seu aspecto descritivo, a experiência de rediasporização lembra o tema do transnacionalismo. Ou seja, pode ser vista como um momento do

¹ A este respeito, ver Feldman-Bianco (1992) sobre as reinvenções da identidade portuguesa através do exame dos processos migratórios e das inserções diversas em localidades e Estados nações como um grupo minoritário.

processo migratório em que se instaura a possibilidade de viver em dois ou três locais de forma conectada, sucessiva, vista como um momento transnacional da vida dos migrantes. No entanto, particularmente prefiro manter algumas distinções entre os conceitos de transnacionalismo e diáspora. Tal como a diáspora, a prática do trânsito transnacional é visto, muitas vezes, como uma estratégia de reprodução social que pretende, a longo prazo, viabilizar um retorno definitivo. São conceitos que remetem à idéia de um estilo de vida daqueles que aprendem a dominar vários códigos simultaneamente e que não encontram sua "homeland" senão no trânsito².

Sob essas similaridades, transnacionalismo e diáspora parecem se confundir. Todavia, diferente da diáspora, a noção de transnacionalismo pode carregar um tom de autonomia dos sujeitos que transitam, seja como uma das condições que viabilizam a viagem, seja no significado embutido na mesma, de que haveria a possibilidade de tratá-los como tão somente viajantes. Tal como o conceito de diáspora - devidamente ampliado e múltiplo - a perspectiva transnacional pode referir-se à importância das condições sociais que envolvem esse trânsito internacional. Saliento que, nessa rediasporização, as indicações de um estilo de vida peculiar não são óbvias, contidas na viagem, ou a própria intenção das propostas assumidas pelas famílias.

A literatura que trata do trânsito internacional, sob a ótica do transnacionalismo, analisa a família como parte da viabilidade do deslocamento e confere a ela um sentido instrumental. Frequentemente isto

² A questão tem sido exaustivamente analisada por James Clifford (1994), Homi Bhabha (1998), entre outros, no sentido de uma crítica à antropologia na localização do objeto e da sua fixidez. Um "campo" de estudo que direcionou o estudo de "ilhas" e "nativos", situados, fixados a priori. Nesse sentido, tal como os autores propõem, é possível repensar a produção de identidades sociais não como o encontro entre distintos, mas como lugares de que algo começa a se fazer presente (Bhabha, 1998), marcado pela ambivalência.

significa trazer à tona a *família* como uma motivação para o sujeito que migra, especialmente porque retorna ou deseja retornar em uma outra condição financeira para sua parentela³.

O modo como a família está envolvida nesse “nós” produzido na diáspora pode fornecer outros indícios. Para os migrantes e seus filhos, o que ocorre na vida do sujeito que transita é, de fato, uma mudança de sua posição na família como alguém que foi iniciado nos costumes. Isto pode vinculá-lo ainda mais a decisões tomadas na parentela e, portanto, não produz uma autonomia em uma outra unidade doméstica, um sujeito com desenvoltura em vários códigos e que tenderia a descolar-se da família.

É importante perceber a centralidade da *família* como uma motivação, mas também o quanto ela é ordenadora das experiências de *viagem*. Assim, ela não só viabiliza o trânsito internacional em seu sentido instrumental, mas é ordenadora da experiência dos sujeitos - nas motivações e na produção da viagem como um momento de iniciação no tema da *origem*. Aí, talvez, a principal diferença entre um transnacionalismo e as experiências relativas a diásporas para este estudo.

Cabe pensar se esse transnacionalismo é um momento da diáspora ou aponta para uma experiência com características singulares. Nesse sentido, para meus entrevistados, prefiro o uso da noção de diáspora em seu sentido plural. O que chamo à atenção é que a diáspora, mesmo em seu aspecto

3 Schiller, Basch e Blanc-Szanton (1992) reúnem estudos que abordam a imigração e o transnacionalismo. Nesses estudos, predominam a crítica à noção de assimilação e uma tentativa de precisar a definição e abrangência do conceito de transnacionalismo. Nos artigos reunidos, temas como as redes de relações e os “laços primordiais” que viabilizam o transnacionalismo tornam-se um tema prioritário para a análise dos múltiplos contextos de definição da identidade social. Rios (1992) sintetiza as vantagens da perspectiva transnacional frente a noção de assimilação. Como forma de entendimento das migrações internacionais, produz um detalhado comentário sobre as demais etnografias apresentadas nessa publicação.

descritivo, nada tem a ver com um fascínio pelo trânsito internacional que a noção de transnacionalismo pode evocar. A circulação internacional e o *desenraizamento* poderiam lembrar o perfil de um cidadão do mundo, sem fronteiras, com desenvoltura e domínio de idiomas e códigos culturais. Dessa perspectiva, a família poderia ser tomada no seu sentido instrumental como, tão-somente, uma viabilizadora desse trânsito.

As experiências a que os filhos de palestinos se referem é, do contrário, extremamente codificada na forma de acontecer e ser viabilizada pela família e vivida, muitas vezes, como um desconfortável deslocamento. Este deslocamento é reorganizado e traduzido nas relações familiares, recontado inúmeras vezes, partilhado entre parentes e amigos que tiveram experiência similar e, portanto, revela uma negociação conflituosa nas famílias sobre esse “nós” em comum.

Neste capítulo, demonstro um dos eixos dessa experiência de diáspora - do ponto de vista descritivo - relacionada ao trânsito internacional e às propostas de viagens que as famílias dispõem aos seus membros. A experiência pode ser vista como um momento da migração, a inserção de uma primeira geração, em que os laços familiares gradativamente vão se centrando no lugar escolhido para viver. Todavia, seja como uma característica de primeira ou segunda geração dos migrantes frente a uma assimilação em curso, as famílias são uma realidade intransponível nesse trânsito - uma de suas condições sociais.

As situações que envolvem essas viagens nos permite desvendar o itinerário da descoberta e da pertinência da autodenominação de palestinos para os filhos de migrantes nascidos no Brasil e ingressantes na vida adulta. De acordo com as considerações de Brah (1996), é a produção de um “nós”

em comum, um tema recuperado através das viagens como um dos mecanismos sociais.

Os fatos internacionais são um dos eixos explicativos dessa divulgação de uma identidade palestina. Permitem retomar a história recente dos conflitos entre nações, redefinições territoriais e embates diplomáticos que colocaram a Palestina no mapa geopolítico no nosso século. As considerações que já arrolei visavam a uma primeira explicação de porque a maioria dos informantes que portam passaporte jordaniano no Chuí podem aderir à explicação de que são *palestinos*. Essa presença e vínculo com a OLP possibilitou divulgar versões, já conhecidas, mas de modo sistemático, sobre a *questão palestina* e sobre as populações que evadiram desse território a partir da criação do Estado de Israel em 1948. A recriação dessa denominação no Chuí, como veremos, acaba retomando temas importantes acima arrolados, como a ascendência paterna, a aldeia de origem e a competência lingüística - maior ou menor - no domínio do idioma árabe. É neste sentido que as viagens parecem incidir.

Essa recriação feita em um lugar diverso daquele onde se processa a disputa territorial e política, fora da Palestina, é uma situação peculiar. Como um grupo minoritário, as diferentes gerações - pais migrantes e filhos de migrantes (nascidos no Brasil) - tratam desse duplo pertencimento entre seu passaporte brasileiro e uma origem familiar diferenciada? Esta questão pode ser evidenciada no momento em que analisamos os relatos das viagens e acompanhamos um corte geracional conduzido pelas próprias entrevistas. Reunindo os relatos dos filhos, podemos ver os dilemas comuns envolvidos nessas viagens. Os filhos demonstram um aprendizado sobre a origem, evidenciando o quão coletiva e pouco natural foi essa descoberta. Os pais

referem-se à distância da Palestina, a descontinuidade, a (im) possibilidade de refazer laços rompidos e rever a parentela. É por isso que o tema da viagem, que reúne relatos das visitas aos parentes na Palestina, pode ajudar a contrastar essas duas gerações quanto ao modo como lidam com a origem e com suas incertezas⁴. Poderíamos dizer que as viagens surgem como um tratamento coletivo que permite mediar relações complicadas, o encapsulamento em uma intensa vida entre famílias e conflitos familiares e que permite criar a existência de uma unidade, uma família árabe

6.1. As Viagens e a Recriação da Origem.

A identidade palestina está entre as experiências a que chamamos de diáspora, que mantém essas referências extralocais (com relação ao contexto aqui observado) e contempla uma série de momentos históricos que atravessam a vida dos sujeitos e fornecem novos contornos para a recriação dessa autodenominação. Para meus entrevistados, conhecedores da versão oriunda de organizações internacionais, a realidade da diáspora era expressa junto à experiência familiar:

Faisal- Veja bem, a Palestina, o povo palestino é um povo muito sofrido, é um povo que sempre tá na diáspora, sempre tá fugindo, tá sempre saindo. Noventa e nove por cento de meus amigos tão nos Estados Unidos ou em

4 A este respeito, ver a leitura de Rosental (1998) sobre Barth. Para ele, a perspectiva de Barth abre a possibilidade de uma análise mais acurada sobre as incertezas através das quais os agentes estão conduzindo suas escolhas, em situações de conflitos e negociações. Da mesma forma, permite recuperar as "distribuições diferenciais" de certos arranjos como realizações possíveis para os agentes e não exatamente uma realização que reflete um sistema de normas. Ver também Bensa (1998) sobre a crítica a uma antropologia que dirige-se a investigar um sistema de normas e reitera uma atemporalidade na etnografia, mesmo para os acontecimentos que observamos durante o trabalho de campo.

outro país, já não tão mais lá. Voltam pra lá pra visitar de vez em quando, se possível, né? Se o governo israelense deixa, senão tão de fora. Já perdi o contato com quase todos eles. Entrevistadora- É mesmo? No caso, eles também teriam como tu um passaporte de estrangeiro? Faisal- Caso eles conseguissem a nacionalidade estrangeira, eles poderiam voltar, se não, não. Bom, lá todo mundo é familiar, né? Um é primo do primo do primo do primo do primo, não sei o quê. Então, todo mundo se considera familiar. Mas, não, a maioria são maiores do que eu, tem a idade de três anos a quatro anos maiores do que eu. Tem mais jovens do que eu também. Hã... né, e a maioria, hoje, se encontra nos Estados Unidos. São amigos que eu vou ter pra vida toda. Quando eu vou pros Estados Unidos, visito. Vou, fico na casa deles, parece que a gente se viu ontem, entende? Mas eles tão lá com os problemas deles, com a vida deles, batalhando a vida, eu tô aqui com a minha vida. Se unir, o árabe também só se une quando é enterro ou casamento. Esse trânsito não se restringe a jovens, tal como aponta o relato de Faisal (com cerca de 30 anos), mas o recorte entre gerações permite entender as distintas viagens: a dos filhos de migrantes e a dos seus pais, embora, muitas vezes, a façam juntos. Para os pais, é a uma aldeia de origem que é reconhecida *na Palestina*. Para os filhos, envolve outras situações, entre elas o aprendizado da língua árabe como um dos eixos de reconhecimento e de recriação da origem.

Esse reconhecimento é produzido pelo aprendizado tardio do idioma árabe, quando as viagens internacionais são fundamentais para esse período de imersão no idioma. Há entre as famílias pesquisadas aquelas que não realizaram essa viagem. Famílias cujos filhos falam um árabe aprendido em casa, considerado dialetal de Ramallah. O domínio do árabe é mais comum

quando pai e mãe são migrantes, mas mesmo assim a viagem está no horizonte dessas famílias como possibilidade de tecer casamentos para os filhos e de escolarização. Assim, quando a mãe é brasileira, o investimento nessa viagem passa a cumprir muitos objetivos e expectativas simultaneamente, quais sejam, um retorno e peregrinação do migrante, um aprendizado formal (ou informal) do idioma e de costumes árabes para os filhos e possibilidades de traçar casamentos e a viagem proporcionada para a esposa, que acaba se envolvendo mais diretamente com o universo do esposo.

Vejamos por partes, para um dos filhos:

Sami- (...)E, realmente, eu não tinha muita coisa pra fazer lá. Esse primeiro ano era pra aprender o árabe, porque se eu gostasse, então, no ano seguinte eu iria... aprendendo com a família. Eu tinha um tio, um outro primo do meu pai, que era professor, professor daqueles professores, sabe, alfabetizadores, né? Então, eu ia pra casa dele todo o dia. Eu tinha uma aula com ele todos os dias. Não era uma aula, no sentido clássico. (...) Chegava lá na casa dele, eu, acostumado, chegava disposto a ter uma aula, né? Então, ele, bem tranquilo: "vamos conversar". Então sentava do lado dele, a gente ficava conversando, tomava um chá.

Entrevistadora- Ele só falava em árabe?

Sami- Só em árabe, sempre em árabe. Lá de vez em quando, que eu não entendesse algo assim muito complicado, ele me explicava em inglês. Um inglês que eu sabia mal e porcamente, mas que era o mais próximo do... da minha língua, então ficava um pouco mais fácil. E... então, eu sentava, tomava um chá, comia uma fatia de bolo. E nesse meio tempo, ele ia conversando comigo. Daí a pouco ele mandava eu abrir o caderno, desenhava

uma letra e mandava eu repetir, eu tava aprendendo a escrever, o alfabeto e aprendendo a escrever. Então, mandava eu repetir. Aí eu repetia, ele me dava mais um teminha de casa em cima daquela letra e me liberava. Não chegava a ser uma aula. Aí a gente ia sentar... ele me levava pra sentar com os outros velhos pra conversar. Então, eu me sentava com as pessoas com... Ele era vizinho do irmão mais velho do meu pai, então a gente sentava todo mundo na calçada e ficava conversando e tomando chá. Depois eu batia uma bola com os filhos dele na rua e tava...

Falar dos trânsitos internacionais, das viagens, é ao mesmo tempo falar da ingerência que a família teve na decisão da viagem e situá-la como uma família de um funcionamento singular, uma família árabe, uma iniciação que se refere ao aprendizado formal ou informal do idioma árabe - especialmente para os filhos de migrantes que casaram com brasileiras. Em comparação com outras famílias locais, os filhos não aprenderam a dominar o idioma árabe na família de orientação. Quero salientar, portanto, a singularidade dessas viagens internacionais em relação ao tema diáspora e transnacionalismo, expressas nessa experiência singular.

Minha observação registrava mais uma peculiaridade a uma noção genérica de diáspora relativa às constantes visitas de amigos e parentes vindos do Oriente Médio e vice-versa. Visitas e viagens que (re)estabeleciam vínculos familiares entre os que estão no Chuí e os que estão lá, como diziam, "no outro mundo", ou em outros países como Canadá, Arábia Saudita, Kuwait, Estados Unidos, Argentina e Peru.

A definição da diáspora como a experiência contínua da família dispersa torna-se uma realidade para a vida familiar dos informantes.

Feriados e férias locais são os momentos propícios para reencontros e visitas. Assim, a diáspora para os jovens sintetiza uma experiência familiar e um sentido ambíguo sobre os ganhos dessa distância e o desconforto de não poder reunir sua família nos finais de ano, nos feriados. Nos casos que irei expor, é um percurso de descoberta da origem propiciada pela família, que, de modo muito especial, produz uma viagem de visita.

É, sobretudo, uma explicação sobre a distância entre familiares e entre amigos feitos durante a permanência nos diversos países; geralmente uma versão corrente entre os filhos de palestinos que moram em países diferentes, ou seja, uma segunda geração, os nascidos fora da Palestina. Para os migrantes, aqueles nascidos na Palestina, é um afastamento da terra natal e das relações que ainda detêm com a cidade de origem, mesmo que ela tenha mudado de nome, que tenha um nome conferido pelo Estado de Israel. Ainda é possível identificar alguns conhecidos que permaneceram na região ou deslocaram-se para suas imediações. O que há de comum entre essas versões é o reconhecimento dos laços de parentesco pela linha paterna que permitem aos filhos de migrantes definirem-se como palestinos. O uso dessa definição está de acordo com a Carta Palestina de 1968, a que nos referimos, da Autoridade Palestina no sentido de incorporar a primeira geração dos filhos de palestinos evadidos até o ano de 1948 e nos anos seguintes, por ocasião de guerras e perseguições políticas bastante intensas até hoje.

Quem fala em diáspora, mesmo informado pelo modelo das organizações internacionais, dá um sentido mais amplo a essa experiência que não se restringe ao sentido de retorno a um território palestinos mas sim referindo-se à "família espalhada", dispersa, tendo seu trânsito condicionado e proporcionado por essa situação. Essa dispersão é uma realidade familiar

bastante comum e partilhada entre os amigos de origem árabe:

Said- Nós se encontramos pouco. Muito pouco. Família.... A nossa família sempre, faz... desde 84, faz 11, 12 anos que... a questão de se ver, e se encontrar, e se reunir... Não, a família se desintegrou completamente. Cada um tá pra lá, tá pra cá. Desde oitenta e... Faz 12 anos. E começou isso cedo, eu tinha 15 quando começou essa história. Eu e o Suel (*seu irmão*) voltamos sozinhos pra Palestina, as minhas irmãs tavam no Brasil. Isso foi a primeira divisão. Tá. Depois de alguns anos a minha irmã foi pra Palestina, depois o meu irmão foi pra Inglaterra, o meu outro irmão foi pra Pelotas, e as outras irmãs tavam em Novo Hamburgo, e o pai e a mãe tavam em... Uruguaiana. E eu sozinho na Palestina. Tu imagina. Nós ficamos quatro anos sem se reunir a família toda. Se reunimos aqui no Chuí, em 88, pela primeira vez em quatro anos.

As entrevistas permitem demonstrar que mesmo essa dispersão revela uma conexão das relações familiares e de vizinhança no Chuí. Durante a entrevista, é Munira (casada com Taisir, irmão de Faisal) quem mostra as fotos sob o tampo de vidro na mesa do escritório da loja em que trabalha:

Munira- Ó, essas aqui são minhas duas irmãs, essa e essa, a Sônia e a Fátima. Essa aqui é casada com...

Taisir- No Peru.

Munira- Peru. Lima, Peru. E essa aqui casou com o Bassen meu primo, agora eles vivem em São Borja.

Entrevistadora- Aqui tem o Chuí inteiro.

Munira- Ah, sim, um pouco de cada.

Taisir- Esse aqui é o Fares (presidente do time de futebol Central

Palestino), ó.

Entrevistadora- É. Esse aqui é o irmão do Máisar, o Anuar [família Hussein]. Esse aqui é filho do Seu Ali (pai de Said), né? [O depoimento anterior é de Said.]

Taisir- Do Seu Ali, é. É interessante também conversar, que ele foi pra Inglaterra, estudou na Inglaterra. E esse aqui é meu primo.

Outro primo meu.

Entrevistadora- E... esse rapaz não trabalha no [Supermercado] Maracanã?

Taisir- Trabalha... Sim, ele agora tá em Estados Unidos, o lasser.

A conexidade das redes de relações entre filhos de migrantes não se restringe aos laços familiares, mas também se sobrepõe à vizinhança no Chuí. Isso evidencia-se no encontro de Said, que expusemos no relato acima, com Hatten (ambos filhos de famílias diferentes no Chuí). Said e Hatten têm cerca de 25 anos. Atualmente moram no Chuí e cada qual administra uma das lojas de sua família. Said cuida de um dos supermercados de seu pai - que também tem outros estabelecimentos no Chuí e Novo Hamburgo (RS). Ele estudou em Jerusalém durante 9 anos e meio. Hatten administra junto com a mãe (viúva) os negócios da família.

Said retornou de Jerusalém com 19 anos e permaneceu no Brasil dois anos e três meses. Depois desse período, foi para a Inglaterra fazer o curso de Economia. A família manteve uma casa em Jerusalém para os filhos estudarem no exterior. Depois, foi estudar Economia na Inglaterra, pois seu irmão (Suel) estudava em Londres, fazendo o mesmo curso e os papéis necessários para o ingresso do irmão na universidade. Sua influência foi decisiva não só em termos práticos, mas também na escolha do curso. Sua

intenção era ir para os EUA mas não obteve visto.

Said- Aconteceu só duas vez, só. Eu conheci eles tudo aqui.

Entrevistadora- Mas tu foi no casamento do Maisar, tu tava lá?

Said- Sim. Sim, quando... sempre... quando eu viajo, sempre eu...

é que era essa a segunda vez que eu tinha ido à Palestina já, fazia tempo que eu não ia... 94 e 96 agora, eu não tinha ido desde 88. Da outra vez que eu encontrei os guris fora foi na Inglaterra, que eles vieram me visitar. Foi muito bom. Sempre se encontra gente do Chuí, sempre se encontra.

Entrevistadora- É. Na Inglaterra...

Said- Na Inglaterra foi uma loucura, viu? Ah, eles vieram especificamente pra me visitar, né? Eles iam pra Palestina e passaram na Inglaterra com intenção de me visitar.

Entrevistadora- Em que época isso?

Said- Isso foi em 93.

Entrevistadora- Mas em que época do ano?

Said- Foi em outubro. Outubro, foi. Foi uma loucura, era o casamento da... de uma prima dos caras aí, dos amigos meus.

Bah, isso aí... tinha um monte de gente da região da Palestina no casamento. Ah, foi demais.

Muitas dessas famílias falam que são da mesma cidade na região de Ramallah na Palestina. Essa é uma explicação nativa para seus encontros freqüentes, realizados em festas de casamento e noivados. Além de proporcionar viagens internacionais, as festas de casamento permitem atualizar os laços em redes de relações que não necessariamente se restringem a parentes na Palestina ou no exterior, ampliando-os aos vizinhos do local que irão visitar no exterior, mesmo que isso tenha um sentido prático.

Yvone (cerca de 35 anos, filha de Hussein, irmã de Maisar, que consta na transcrição do diálogo com Munira) contava-me que durante uma das festas de casamento na Palestina pôde ficar sabendo da vontade de seu marido de reencontrá-la. Temporariamente divorciados, o marido residia nos Estados Unidos e mantinha comunicação com a irmã de Yvone (Miriam, que não foi na mesma festa de casamento), que, como ele, morava nos Estados Unidos, porém em uma cidade diferente.

A maioria das viagens tem uma motivação gerada e viabilizada através das relações familiares. Ou seja, nas famílias pesquisadas, as viagens internacionais eram planejadas com alguns anos de antecedência. Isso pode dar uma impressão de que viajar para o exterior é algo muito fácil, mas, do contrário, o esforço despendido para viabilizar e planejar essas viagens internacionais são enormes pois são muito caras e as permanências são longas. Tais eventos eram importantes porque significavam o planejamento de permanência por alguns meses no exterior. Esse é um dado que as diferenciam de um simples período de férias ou de uma viagem turística. O planejamento da viagem tenta aliar vários aspectos: quem os hospedará (quais familiares), quem os receberá no aeroporto, qual o itinerário de visitas a cidades e pessoas, se será uma viagem utilizada para um período de investimento escolar, a pretexto de uma festa de casamento, ou se, acima desses vários sentidos, trata-se de um investimento religioso, uma peregrinação a Meca.

São poucos os migrantes que conseguem viver simultaneamente em dois países, como forma de gerenciar sua vida profissional, no comércio, e a vida familiar (manter a esposa e filhos estudando no exterior). Mas há casos em que esse tipo de arranjo, muito caro, é utilizado:

Faisal- Eu não nasci aqui, nasci em Santa Cruz do Sul. Minha mãe é brasileira, o meu pai é árabe. Hã... O meu pai se radicou aqui faz muitos anos atrás. Era ele e o irmão dele, o tio Karin, que eram sócios. Enquanto meu pai tinha comércio em Santa Cruz, o meu tio Karin tinha comércio aqui no Chuí. E, dependendo da crise, quando lá tava bom eles iam pra lá, quando aqui tava bom eles vinham pra cá. A primeira vez que eu me mudei pra cá foi quando eu tinha 8 anos. Morei até os 14 anos de idade. Depois, daí eu me mudei pra Palestina, morei em Ramallah dos 14 aos 16. Depois eu fui pros Estados Unidos, morei em Nova Iorque dos 16 aos 24 e voltei pra cá. E desde... desde lá, tô aqui.

Entrevistadora- Como é que foi essa mudança, essa decisão de mudança de lugar?

Faisal- Bom, até a Palestina não tinha opção, né? Tava.. fui acompanhado pela família. Daí meu pai, na Palestina, perguntou quem gostaria de continuar os estudos. Eu fui um cara sempre que me fascinava, sempre gostei de estudar. Não é que gostei de estudar, mas eu queria aprender. Então eu falei: "ah, eu vou ir". Meu pai falou: "quem quer continuar tem que voltar". Aí eu, voltando, fui encontrar minha irmã que tava recém-casada em Nova Iorque e eles me convenceram de ficar lá. Eu acabei ficando e estudando nos Estados Unidos.

Além disso, para além de estreitar laços familiares, o sentido das viagens era claramente uma proposta de retomada do tema da origem disponibilizada pela família. Para os migrantes (os pais, nascidos na Palestina), isso era associado à possibilidade e à obrigação como muçulmano de peregrinar ao menos uma vez na vida para Meca. Algumas fotos expostas nas lojas os registram com o uso de trajes Palestinos, o Rata (lenço utilizado

também por Arafat) e suas longas túnicas bordadas, no momento em que a peregrinação foi feita. A peregrinação era um assunto de amplo conhecimento do restante da família, esposa e filhos e, muitas vezes, aproveitava-se para levar um filho junto. É o caso de El Jundi, que leva seu filho Sami em dezembro de 83 para *Zarka* e alguns anos mais tarde repete a viagem com o segundo filho, Tarik, durante uma viagem de peregrinação e turismo pelo Oriente Médio, incluindo uma passagem por Moscou..

No caso de Sami, seu pai permaneceu um mês com ele, retornando para o Chuí. Sami ficou na casa de uma das irmãs do pai. Os planos eram que ele permanecesse na Palestina um longo período visando ao aprendizado do idioma árabe, o que era feito através de aulas particulares e segundo Sami pouco sistemáticas e permeados de muito estranhamento com relação à cultura local. Até a viagem, Sami dizia não ter nenhuma informação sobre a vida do pai na Palestina e de seus familiares:

Sami- Praticamente nada, era os tapetes na parede, uma que outra peça trabalhada... O meu pai, até 82... ele... se não me engano, aquela foi a primeira viagem dele, depois de ter vindo para o Brasil. É, foi a primeira viagem dele, depois dele ter vindo para o Brasil. Ele viajou comigo. Então, também... o que restava foram coisas que alguns parentes mandaram. Tinha vindo o irmão dele, trouxe algumas coisas, então...

Entrevistadora- O irmão dele tinha vindo há muito tempo antes, ou...?

Sami- Fazia uns 2, 3 anos que tinha vindo o irmão dele, ficado aqui, passado as férias, um tempo, depois foi embora e trouxe algumas coisas. Então era isso, assim. Houve algumas tentativas esporádicas de ensinar o árabe em casa, mas não adianta...Eu

não me lembro se ele tinha em casa. Mas eram coisas que pra mim não tinham nenhum significado. Não significava nada se meu pai andasse com o rosário na mão, contando continhas, não... não representava muita coisa pra mim. Tinha aquela coisa de que eu ia conhecer a família do meu pai, ia morar no Oriente Médio, mas... era como se aquilo fosse solucionar tudo o que a gente não sabia até então. Então, era a questão do momento de ir, e lá eu ia ficar sabendo de tudo. A coisa era assim.

Sami foi em dezembro de 82 e retornou ao Chuí em junho de 1983. Esta é uma experiência de muitos estranhamentos e reconhecimentos da “família árabe”. É possível pensar as viagens como um momento importante da descoberta da origem, aprendizado tardio do idioma árabe e da descoberta da peculiaridade de uma família árabe. As viagens propiciadas e planejadas na família de orientação, no entanto, não são um momento único dos anos 80 no Chuí, mas um momento específico da vida familiar em que a família de orientação disponibiliza aos filhos a possibilidade de conhecer outros parentes, outros lugares e carreiras profissionais:

Faisal- Foi legal, foi... pessoalmente, se eu posso dizer, os momentos mais felizes da minha vida que eu tive agora foram na Palestina.

Entrevistadora- É mesmo? Mas, o que que é... o que foi mais marcante, assim?

Faisal- Eu era um estrangeiro e eu me sentia como de casa. Lá eu era de lá, pertencia a lá... há... o lugar onde eu morei lá, de cultura diferente, de povo diferente, de um modo diferente, mas me tratavam como se eu fosse de lá pra sempre. E eles são muito hospitaleiros, são muito amigáveis, são muito honestos,

dedicados, amigos. O bonito do povo palestino é que não importa onde a gente nasce ou se cria... Em primeiro lugar eu quero dizer que eu me considero muito brasileiro, tão brasileiro como qualquer outro brasileiro que está vivendo muitos anos aqui neste país. A minha mãe é brasileira nata, pura, de descendência índia. Então ela é muito mais brasileira que qualquer brasileiro de origem italiana, alemã ou outro que tá aqui. Eu nasci numa cidade onde eu adoro, até hoje eu sonho com ela, tenho muito orgulho dela.

Todavia, esse deslocamento pode representar uma dúvida, uma dificuldade de situar-se entre estes duplos pertencimentos que a viagem possibilita. Para Sami:

Sami- O que eu não consegui superar foi a limitação do vocabulário. A família... uma família humilde, tanto financeira quanto... quanto socialmente, intelectualmente, então o vocabulário que eu aprendi, que eu desenvolvi neste tempo se restringia às necessidades do dia-a-dia, nada mais que isso.

Entrevistadora- Domésticas.

Sami- Era um vocabulário estritamente doméstico. Um pouquinho mais que eu aprendi assistindo televisão e o resto, realmente. Então, saía de casa, quando tentava manter uma conversa um pouco mais elaborada com alguém, aí aparecia a dificuldade. Agora, no dia-a-dia ninguém dizia que eu era estrangeiro, exceto pela minha cara que... que ficava meia escancarada.

[Atualmente Sami fala da possibilidade de obter um passaporte italiano através da origem da mãe].

Da outra forma, Said demonstra uma familiaridade maior em relação

ao domínio do idioma árabe. Said foi levado pelo pai a morar em Jerusalém e iniciou muito mais cedo sua escolarização em árabe. Por vezes, em uma mesma família, as faixas de idade dos filhos propiciaram competências e desenvoltura melhores ou piores na cultura e no idioma árabe devido a uma escolarização mais cedo em árabe. Algo que pode, inclusive, refletir um estranhamento na volta ao Brasil. No caso de Said, seu estranhamento gera um outro tipo de relato, o do desconforto com o duplo pertencimento:

Said- Vinte e cinco vezes já atravessei o oceano. Eu tô morando que nem cigano há vinte anos já, não... não quero mais. E vou morar mais alguns anos ainda, não adianta, tô vendo já, né? Não adianta, tchê, vou ter que parar um dia. E o dia que eu quero parar, quero parar num lugar que eu pertenço. Se aqui eu sou turco, lá na Palestina eu sou brasileiro. (risos) Pelo menos é um consolo, porque quando eu cheguei na Inglaterra, os caras me perguntaram daonde eu era, eu já não sabia mais o que falar. Eu falava pra eles: "eu sou palestino do Brasil", "Como?" "Bom, eu sou brasileiro. Meu pai é palestino." E os caras me viam com a fisionomia bem diferente, oriente médio, tu fala árabe, como os árabes, e depois eu fazia festa com os brasileiros, isso que eles ficavam apavorados...

Das várias formas como é referida a experiência desse trânsito, condicionado e proporcionado pela família, há momentos em que os entrevistados refletem sobre a peculiaridade dessa experiência e identificam um funcionamento familiar próprio. Na realidade, chamo a atenção para um momento de descoberta desse funcionamento singular. Comparativamente, os relatos de filhos que não fizeram a viagem apresentam uma outra postura

perante a família, tomando-a como “natural”, sem tecer tantas comparações.

Durante as viagens internacionais ocorrem decisões individuais. Os relatos dos filhos que viajaram no início da idade adulta mostram os conflitos quanto à decisão individual de permanência e deslocamento internacional. Revelam, através dos conflitos, que aprenderam um estilo da família, explicando, ao mesmo tempo, como aderiram a propostas concretas de definição de rumos profissionais e afetivos trazidas pelos pais:

Faisal- O árabe aí, também, ele é bem mais unido, né, bem mais...

Essa fraternidade que existe entre eles. O contra é que todo mundo te conhece um pouquinho demais e todo mundo se mete um pouquinho demais na tua vida. (risos)

Entrevistadora- Certo.

Faisal- Às vezes... têm vezes que tu quer, não quer que ninguém se meta, tu quer fazer o que tu quer fazer e eles se metem muito na tua vida. Então, eles acabam interferindo nas tuas decisões do dia-a-dia ou da tua vida, principalmente os familiares, muito. Um pai, antes de fazer qualquer coisa, ele pensa um milhão de vezes. Pensar nos filhos, né, o que que é que vai acontecer, ou deixa de fazer por causa dos filhos. E vice-versa, os filhos também. Um filho deixa de... Que um filho tem talento de música, mas acha que o pai tá contra que ele seja músico, o pai quer que ele seja comerciante, o filho até abandona o talento e o desejo dele de ser músico pra satisfazer alguma vontade do pai. Que o pai árabe...

Entrevistadora- Tu acha que... tu acha que em parte tu fez esse tipo de coisa na tua vida?

Faisal- Eu fiz, eu muito.

Entrevistadora- Negociou contigo mesmo...?

Faisal- Negocieei muito com meu pai.

Entrevistadora- Com o teu pai e contigo mesmo?

Faisal- E comigo mesmo. E... hã... o pai árabe é teu pai pra vida toda. Eu posso ter 70 anos e ele 90, ele ainda vai me mandar, ainda eu vou ter o mesmo respeito, o mesmo carinho. Respeito é uma coisa que a gente tem muito pelos... pelo lado árabe. Não é que pelo lado brasileiro eu não tenho, com a minha mãe eu tenho muito, mas a minha mãe hoje tu pode dizer que ela é mais arabesca do que brasileira, em costume.

Entrevistadora- Ela viveu lá, né?

Faisal- Ela viveu lá, e depois ela toda vida viveu com o meu pai e... O jeito que ela vê a vida, acredita na vida, é muito parecido do jeito que meu pai vê e acredita.

Ou, de outro modo, constroem um certo distanciamento frente a um modelo que foi sendo conhecido na viagem, na permanência na Palestina, em geral, em parte da parentela paterna:

Sami - (...). E eu não fui... hã... não me foi explicado que lá as regras do jogo eram um pouquinho diferentes. Então, a coisa foi meio pesada pra mim. Começava dentro de casa: nove filhos... hã... cinco mulheres e quatro homens. As duas filhas mais velhas eram mulheres. Tinha uma de... Na época, ela já tinha 21 anos, era mais velha. A outra tinha 18, e o terceiro filho era um guri que tinha 16. E a regra era muito simples: elas eram as culpadas de tudo que acontecia de errado em casa. Mais interessante: as pessoas diziam: os homens [mandam, mas elas é] quem botavam as regras do jogo em casa. Os árabes são interessantes: quem manda em casa é a mulher. Isso eu vi em todas as famílias. Quem impõem as regras dentro de casa é a mulher e quem preserva o

poder do homem dentro de casa não é ele, é a mulher dele. Ela toma as decisões, ela garante que a coisa seja feita daquele jeito e ela garante que os filhos cumpram e sigam as mesmas regras. (...) Então, como ela já tava com um pé fora de casa, ela mantinha uma certa distância dos problemas domésticos, né, da casa. Ela vinha, cuidava da vida dela, saía, trabalhava, voltava... não me lembro se ela trabalhava ou estudava nessa época... E o noivo... vinha, fazia as visitas dele, e eles não se envolviam muito. Então, o saco de pancadas era a outra, a segunda mais velha, com 18 anos que... que tava estudando, tava terminando o segundo grau, tava no último ano se preparando para uma possível universidade, que ela sonhava com isso, tinha essa aspiração. E, se não fosse ela, estourava na outra menina, era sempre as culpadas. Não importava quem tivesse feito o que, as culpadas eram sempre as gurias. E eu cometi o erro de começar a me atravessar nesse tipo de coisa. Não era problema meu, mas eu não tinha muita tolerância com esse tipo de coisa. Eu não quero saber quem é que manda, eu quero saber quem é que fez a sujeira. Quem fez a sujeira foi o fulano, não foi ela. Então, isso... dentro de casa já criei esse atrito doméstico.

Outro atrito que ocorria nessa permanência na Palestina era quanto à definição religiosa. O pai foi acionado para buscar Sami na casa dos parentes: Sami - Um outro problema, uma coisa que acabou me criando alguns problemas também foi em relação à religião. Então, o pessoal queria porque queria que eu virasse muçulmano e frequentasse a Mesquita. Queria porque queria. A coisa chegou a ponto, assim, de a discussão sobre isso, de... da discussão ser pesada, calorosa, por causa disso.

Entrevistadora- E qual era o argumento pró, e qual era o teu argumento?

Sami- Não tinha argumento. Não se argumenta sobre isso. Sobre a fé não se argumenta. Tem que ser, porque tu é e ponto. Tu mora na minha casa, tu vive no meu país, tu tem que ser e ponto. Então... até certo ponto eu me dobrei, eu comecei a freqüentar a Mesquita. Até tentei, teve.... caiu justamente um mês de Ramadã enquanto eu tava lá, aí eu fiz jejum um dia, terminei o dia amarelo de fome, desmaiando pelos cantos de hipoglicemia. Aí eles, quando viram que realmente eu fiz, mas passei mal, aí pararam de me incomodar. Mas a Mesquita eu comecei a freqüentar. E eu freqüentava a Mesquita por dois motivos. Na primeira vez eu fui meio empurrado, aí eu descobri que a Mesquita era um belo lugar pra se passar o dia.

O que aconteceu com Sami, portanto, não coincide com o relato de Said. A família de Said optara por escolarizar os filhos desde cedo no árabe e, por conseguinte, na leitura do Corão. Há casos de, na mesma família, irmãos em idade escolar terem competências diversas no idioma e nos "costumes" e descobrirem-se mais ou menos "ocidentais" no contexto de suas relações na Palestina. Tânia, por exemplo, relata que essa adequação ao domínio do idioma e dos costumes era objeto de discussão entre seus irmãos Taisir, Sami - da Loja Acapulco - todos da família Khaled, e primos, todos nascidos no Brasil. Queriam decidir sobre a impossibilidade de as mulheres saírem "sozinhas" na rua ou não. A decisão era dada na família; no caso, o tio (irmão do pai) que acompanhava a família fora decisivo na definição dos conflitos entre os familiares. Afirmara que as sobrinhas eram brasileiras e que não deveriam ser tratadas com as mesmas obrigações de uma árabe, como eram as

expectativas dos irmãos mais novos.

Tânia - O meu tio, o Karin, com quem tu vai conversar, se Deus quiser, ele tem uma mente mais aberta, entende? Ele não é tão... ele não segue tanto os costumes árabes assim. No caso, quando eu fui pra lá com o meu pai e meus primos, o meu irmão mais... o Sami, que é meu irmão homem mais velho, menor do que eu, mas é o irmão homem mais velho, ele... já investigou e já viu como é que é. Então, muita coisa ele nos proibia. Então não podia sair assim, não podia sair assado. Senta no carro, não pode assim, não pode lá, não pode acolá, não pode nada. Então, né, ele.. uma mente assim, como os de lá, naquela época, que mulher não podia fazer nada, isso, aquilo. O meu tio, quando foi com as minhas primas, que a mente dele é mais aberta, ele dizia que não, que as gurias tinham que ir conhecer e trazer... Tudo elas faziam, elas podiam ir a Jerusalém na parte judaica...Elas participavam de campeonato de vôlei, de campeonato de basquete, iam a discotecas, iam a barzinhos. Porque lá tem tudo isso, a parte cristã toda tem, tem isso aí. Então, elas se entrosaram muito... fizeram muito mais amizades, né, muito mais amizades. Elas adoraram ficar lá. E eu já não. Eu e a minha prima já foi uma coisa mais restrita, porque a gente, entende? E elas...são menores que a gente em idade, quando elas tavam aproveitando, a gente já veio embora. Então, quer dizer que eu não aproveitei...Eu me arrependo de muita coisa. Não é que... não que eu gostaria de ter feito isso, eu gostaria de ter conhecido mais, de ter feito mais amizades.

O que os filhos de palestinos passam a conhecer é o vigor e a realidade de certos modelos de família árabe, através de experiência conflitiva em

adequar-se ou lidar com códigos diferenciados⁵. Dessa experiência sintetizam e aprendem a realidade do funcionamento singular de uma “família árabe”. Uma experiência que significou um envolvimento muito próprio de apropriação do tema, que uma viagem lhe proporcionou:

Sami- A herança, é a herança cultural da família, não é um.....não é um objeto, é... Ele... Ele era a pessoa, assim ó, que sabia quem era filho de quem, de onde tinha vindo, o que fazia da vida. Como nasceu a família, de onde veio o primeiro, né? Como foi, assim, a questão da saída da Palestina, da ocupação israelense, como é que eles vieram, como é que o fulano se virou. Ele guardava a memória da família. Ele morrendo, eu não sei pra quem isso passou, ele morreu com 85 anos, morreu relativamente novo. Mas ele tinha...Eu não me lembro, ele tinha uma doença que eu não sei o que que era... possivelmente tuberculose ou um câncer de pulmão, eu não sei que que era, alguma coisa a ver com o pulmão dele. E... não sei pra quem passou isso, mas ele que preservava essa memória. Ele era o típico, assim, árabe de filme, um velhão de barbas...

[Sami descreve longamente e em detalhes este parente mais velho que lhe ensinava o árabe.]

... Então, aquela coisa assim, o próprio beduíno, de barba longa, barba branca, assim. Gostava muito de lá. Ele me passava uma coisa... uma coisa... uma coisa forte, de uma pessoa... que, eu me lembro, foi a única pessoa, até hoje, que eu chorei a morte dela. Eu não me lembro de ter sentido a morte de mais ninguém, e quando ele morreu eu já tinha voltado pro Brasil há muito

5 Ver Anexo fig 17.

tempo... Eu costumava passar as tardes na casa dele. Eu adorava ficar com ele. Ele que me contava quem era quem, de onde vinha, né, o que fazia, e como é que era. Ele tinha, assim, uma paciência, uma tranqüilidade, uma coisa assim... Eu não podia passar pela casa dele... se ele me visse... Ele morava na mesma rua que nós, um pouco mais na frente, então pra ir pro mercado, muitas vezes, ou pra ir na casa de outro, eu tinha que passar na frente da casa dele. Então, às vezes, eu tinha que me escapar, porque ele não me deixava passar ali na frente... E os filhos dele, muito bons, também...

Junto à descrição dessa experiência com a diáspora, há uma multiplicidade de situações que agiram no sentido de reorganizar e reforçar a noção de estilo peculiar de uma "família árabe", aprendida pelos filhos de migrantes através da experiência da viagem e de tudo o que envolve posteriormente o relato e, muitas vezes, a avaliação da família sobre a importância desse período.

As transcrições aqui disponibilizadas são de entrevistas em sua maioria de homens. Teoricamente, eles parecem aprender esse estilo familiar ao desafiar e colocar em questão sua adequação àquilo que lhes é proposto pela família de origem. As situações, no entanto, revelam episódios de intenso sofrimento, evidentes na hipoglicemia de Sami durante o Ramadã na Palestina, e nos relatos sobre como convencer a família sobre suas escolhas. Da mesma forma, as mulheres também relatam as viagens como um momento de aprendizado do idioma árabe e como uma experiência que reforça laços com a família de orientação e com o tema da origem; igualmente referem-se a situações de sofrimento e explicitam o envolvimento afetivo na base destes relatos. O exemplo mais claro deste sofrimento foi o extremo emagrecimento

de Tânia às vésperas de seu casamento (que relata como “errado”), mas também falam da relação de conflito entre irmãos e primos sobre a adequação de suas condutas:

Tânia- É, ele é meu irmão... porque eu e minha irmã somos as mais velhas, depois tem um irmão mais novo. Eu tenho três irmãos homens mais novos que nós, mas dos homens ele é o mais velho. Ele tem 30 anos agora. Então, ele não queria. Então, era ele e meu tio brigando. Meu tio dizia que nós íamos e íamos sentar com os homens e ele diz que não, que não. Até no carro, quando a gente entrava no carro, ele mandava nós entrar no meio pra nós não olhar pra janela.

A experiência de Tânia, por exemplo, envolve o aprendizado tardio do idioma árabe. Irmã de Taisir e Faisal, ela fizera a mesma viagem, estavam juntos na mesma casa, mas o significado dessa iniciação é expresso de uma outra forma:

Tânia - (...) E eu tinha... me apelidaram lá na Palestina, porque eu fui uma das... Eu tenho acento meio pesado, então não consigo falar muito bem o... aquele detalhe que eu te falei. Me apelidaram lá como “a menina que não sai de casa”. Sabe como é a expectativa dos... deles lá quando chega uma família nova, eles ficam todos assim, e acham assim, te acham assado e então...E eu, como não saía de casa, eles sentiam aquela curiosidade, aí me apelidaram desse [em árabe] quer dizer, “a menina que não sai de casa”. Depois de 8 meses, eu resolvi.. resolvi... tentar me defender sozinha. Eu já sabia falar, mas tinha medo de falar e errar, tinha vergonha mesmo. E a casa lá sempre cheia de visitas, né? Sempre, né, se visitando muito lá, sempre tão se visitando. Então, um dia chegou uma visita, eu me lembro

que fazia oitos meses que eu tava lá, e a minha prima tava comigo na sala e a minha mãe tava fazendo chá, e eu tava falando com eles, mas sempre com a minha prima do lado, eu me sentia mais segura com ela do meu lado. Aí ela saiu, propositalmente ela saiu e me deixou sozinha, pra ver como é que eu me saía, né? Eu me saí bem. Aí, depois que eu vi que eu me saí bem, eu comecei. Aí eu fazia questão até de sair. Depois eu recebia muito elogios, porque eu falava com o árabe [*com acento*] do Egito. Até mandei uma fita pro meu pai. Meu pai gostou muito, chorou quando recebeu a fita e... e todo mundo dizia que a gente tinha aprendido muito rápido, daí eu vi que idade não. .. esse negócio de ir velho pra lá não importa, tu aprende. Se tu tem força de vontade, tu aprende. Claro que a gente não chegou a estudar, a seguir uma carreira, porque eu fui pra lá pra aprender a falar e escrever.

Além do conflito entre irmãos e primos, a experiência de viagem de Tânia é imediatamente anterior à sua participação na OLP como militante da Sanaud no Chuí e de seu posterior casamento com um filho de migrantes palestinos residentes em Rio Grande e São Paulo. A experiência de Tânia, ao lado de outras, demonstra o aspecto iniciático das viagens internacionais como forma de organizar e dar um tom pessoal e inalienável ao tema da origem. Mostra, por outro lado, que esse reconhecimento não significava apenas um diferencial perante os outros, não-árabes ou não-turcos, no Chuí. É uma experiência de alteridade, de estranhamento nas relações familiares e de auto-reconhecimento do lugar que o tema da origem ocupa em sua trajetória e nas suas relações familiares atuais.

6.2. As Viagens, Peregrinações e a Vida Familiar.

As visitas e expectativas em relação às viagens são experiências diferenciadas na mesma família, muitas vezes na mesma unidade doméstica. Enquanto os filhos reconhecem seus laços com famílias de outras localidades, são incentivados ao trânsito, à cumplicidade com primos. Ao mesmo tempo, os pais podem se referir a uma ruptura efetuada depois de alguns anos de trânsito (efetivo ou idealizado):

Entrevistadora- Mas, ele vem por conta, e vem de onde, de São Paulo?

Taleb- Por conta dele. Vem do outro mundo.

Entrevistadora- Ah, é? Vem de longe.

Taleb- Vem do mundo árabe. Vem da Egito, vem da Paquistão, vem... Por conta dele. *[sobre a presença dos Cherks no Chuí]*

Soraia (filha de Taleb)- De outro país.

Taleb- Hã?

Soraia- É de outro país, não é de outro mundo.

Taleb- Fim do mundo, tá falando.

Entrevistadora- Não, achei que viesse de São Paulo...

Taleb- Vem de Egito, vem... mais longe, vem de Sudão, vem de... de... Paquistão. Vem de Argélia, vem de França.

Quando Taleb Mustafá explicava a questão palestina entre árabes e judeus como uma relação de disputa de territórios, deixava escapar o que teria acontecido no "outro mundo". O outro mundo era uma brincadeira constante na fala desse senhor de cerca de 80 anos. Referia-se a uma descontinuidade entre mundos que não aparecia nos relatos de seus próprios filhos, que tantas vezes atravessaram o oceano, casaram com primos que lá residiam e alguns ainda moraram na Jordânia.

O relato de Taleb era pontuado pela descontinuidade. A princípio poderia ser explicado como a evidência de uma escolha pela permanência, como um rompimento com a Palestina ou como consequência da imobilidade no sul do Brasil. Como um dos comerciantes estabelecidos há muito tempo em Rio Grande e conhecido no Chuí, Taleb estava a todo momento na estrada indo e vindo de São Paulo com um de seus filhos (que reside no Chuí) e em sua casa viviam esposa, duas filhas, genro e netos. Além de outro filho que mora na Jordânia, a filha (Soraia) permaneceu algum tempo por lá nos primeiros anos de seu casamento e agora reside na casa paterna junto com o marido e os três netos de Taleb. Os laços com a terra natal tão tramados eram vividos de modo bastante diferente que as expressões utilizadas por Taleb.

Como entender a disparidade entre estes relatos em uma mesma unidade doméstica? Nos relatos e brincadeiras de Taleb evidencia-se uma fronteira simbólica entre mundos e, ao mesmo tempo, uma tensão com outras falas na mesma família, tão vinculada à Jordânia e à parentela que lá reside. Era essa dinâmica familiar que me chamava a atenção. De uma lado, uma prática das famílias em transitar, refazer laços, fazer viagens, filhos sendo impelidos a falar sobre a origem. De outro, relatos díspares dos pais sobre suas experiências e na maneira de referir-se à parentela na Palestina.

Assim, um corte fundamental para entender essas disparidades eram as diferenças entre gerações. Não só porque eram classes de idades e gerações distintas, mas porque divergiam. Todavia, não eram divergências estruturais, eram divergências sobre os significados dos vínculos e das viagens e permanências na Jordânia e Palestina evidenciados quando começavam a tecer coletivamente os relatos sobre as viagens da família e a revelar os desacordos sobre as motivações e expectativas diversas.

No caso mencionado, a descontinuidade a que Taleb se referia não faz referência somente a um migrante que reconhece as rupturas com o lugar de origem. Taleb parecia reconhecer sua posição na família de procriação como a sua família. Parecia ter rompido com as expectativas com relação aos familiares que residiam na Palestina, sua família de orientação. Os filhos, pelo contrário, traçaram outros laços com aqueles que residem na Jordânia, com o resto da parentela. Do ponto de vista de Taleb, esses parentes estão no “outro mundo”. Para alguns de seus filhos, são parte de seu mundo social: sogras, genros e tias ao qual se referem porque foram imprescindíveis na sua vivência recente na Palestina.

Há várias maneiras de se referir a descontinuidade em se tratando de migrações. Para Sayad (1977), na trajetória dos migrantes há um momento em que eles têm a ilusão de ainda estar vinculados ao local de origem, por compromissos diversos sobre como a migração foi viabilizada ou sobre por que o sujeito que saiu e a própria migração ainda atendem a uma expectativa e a um compromisso de manutenção da família camponesa. Os relatos que identificam a ruptura seriam mais comuns em uma segunda geração, ao estabelecer vínculos mais fortes e efetivos com a “colônia”, o lugar para onde migraram. É possível pensar que Taleb esteja entre esses migrantes que estejam situados e vivam intensamente os vínculos que conquistaram no Brasil, entre patrícios de São Paulo e do Rio Grande do Sul. Todavia, para entender como esse relato foi possível, é preciso considerar algo mais do que a ação do tempo ou o sucesso do migrante em conduzir sua inserção “na colônia”.

Alguns mecanismos sociais ajudaram a produzir um tipo de narrativa sobre as distâncias e analisá-los permite entender as disparidades entre

relatos na mesma unidade doméstica. Para os migrantes que já fizeram a viagem, o relato retrospectivo aparece marcado pela descontinuidade. Demonstram que estão mais cientes das distâncias em todas dimensões e profundidades. Foi nas viagens que puderam verificar seu deslocamento no tempo e no espaço e, talvez por esta razão, seu relato não corresponda a uma distância efetiva dos seus filhos com a parentela na Palestina. Neste meio tempo, enquanto os filhos eram impulsionados a tramar suas redes de relações, a aproximar-se e conhecer tios e tias, paradoxalmente, os pais acabavam reconhecendo as distâncias:

Entrevistadora- O senhor fez duas viagens, então ?

El Jundi - Não, eu fiz quatro ou cinco viagens, não me lembro.

Entrevistadora - Quatro ou cinco...

El Jundi - Eu fiz uma viagem sozinho. Eu fiz uma viagem com Sami, eu fiz outra

viagem com Tarik em 93. E a outra, e a última viagem foi o ano passado: vi minha mãe

quando estava com derrame, aí quando ela adoeceu, caiu fui vê ela.

Entrevistadora - Sua mãe já tava com quantos anos?

El Jundi - Noventa e poucos, não sei quantos poucos....então eu fui ver ela...então como

se diz...a única viagem que eu não saí. Não fiz nada mesmo.

Entrevistadora - Pra casa mesmo.

El Jundi - Foi, fiquei trinta e poucos dias. Passei quase a maioria dos dias com ela no mesmo quarto.

Alguns migrantes tinham estabelecido rupturas e reconhecido as distâncias que os separavam não só da Palestina, mas da família de

orientação, especialmente depois de efetuar algumas viagens para a Palestina 20 anos depois. Note-se que para entender essa desenvoltura excepcional dos relatos de El Jundi, diferente da síntese de Taleb, é preciso saber dessas inúmeras viagens. A posição que tem nas relações locais no Chuí, entre os mais antigos, estabelecido na Rua Jenim, decorre de uma larga experiência de trânsito e de sua capacidade de discorrer sobre suas relações no Chuí e na Palestina. É, de fato, um entrevistado com uma posição privilegiada, com uma experiência singular conquistada nas experiências de viagens.

El Jundi pode pensar tanto sobre a situação dos migrantes em geral como discorrer sobre os comerciantes no local. Suas elaborações podem ser entendidas não como algo inteiramente excepcional; ele fez o que a maioria almeja e realiza, as viagens. Ele discorre de modo privilegiado sobre a experiência, especialmente se entendermos a posição que ocupa nas redes de relações em que atua. Seu relato é resultado de uma distribuição diferenciada desses recursos - amplamente desejados e disponíveis.

Na saída da Palestina, as perspectivas de reencontrar a parentela não pareciam traçadas, datáveis. Vinte anos depois, ela pode ser planejada e cumpre várias expectativas: a vontade de realizar um reencontro com a família de orientação, a vontade de apresentar seus filhos e suas realizações nesse período de ausência. São motivações que justificam a intensa troca de fax, telefonemas, cartas e fotografias no presente, como se fosse imprescindível substituir a distância, o descontínuo pela continuidade, através de reciprocidades entre parentes:

El Jundi - Não, não é cada um tem é, como se diz?. ...sente o gosto diferente...não é todas pessoas têm a mesma emoção, mesmo gosto, mesmo...Pode ser umas pessoas mais, outras

peças menos, se a viagem diferente. Isso é uma coisa como, como enfrenta ah...o desconhecido.

Entrevistadora - Qual foi o gosto que o senhor sentiu quando retornou?

El Jundi - Olha, o gosto, a verdade a gente não pode se explica se era emoção, se era de alegria, se era de tristeza. Não se sabe o que é! A verdade então chega lá eufórico. Eu queria ficar eu queria conhecer. Mas, meu Deus, que golpe a gente leva na cabeça quando chega lá!...Ah, fulano, as pessoas, aquelas pessoas que a gente conheceu, encontra a gente friamente ali, não conhece. As pessoas, faz 20 anos.

Entrevistadora - Que o senhor conhecia lá e reencontrou?

El Jundi - Sim, mas 20 anos, já a mentalidade deles cambio. A minha mentalidade diferente, então uma pessoa completamente estranha. Não é aquela pessoa que tu conheceu há 20 anos atrás.

Entrevistadora - O senhor mudou muito?

El Jundi - Eu não sei. Eu acho, pra mim as pessoas mudaram, não eu. (...) Porque como disse eh...Eu não sei mas há...As pessoas geralmente não acha que mudou acha que os outros mudaram. (...) Então eu pra mim achei as pessoas mudaram, não eu. Eu continuei, seria, queria curti aquela amizade há 20 ano atrás, mas não sei ah...

Entrevistadora - Elas estavam diferentes como? Elas estavam achando que o senhor era estrangeiro?

El Jundi - Não, não acham. ..Eu não sei a gente na juventude tem umas idéias, ou seja, a cabeça mais liberada e ali quando eles cresceram, chegaram a idade madura. Acho que eles se

hã...regrediram para meu pensamento.

Entrevistadora - Por exemplo assim que...?

El Jundi - Mais conservadores ficaram, não sei, talvez o ambiente que eu vivo, liberal, pode ser que seria aí que eu achei diferente.

Porque pra mim eles regrediram ou pararam com o tempo.

Entrevistadora - O senhor pode dá um exemplo concreto?

El Jundi - Olha, por exemplo, eu não posso brincá – brincadeira aberta – com uma pessoa que acostumado na juventude brincá.

A pessoa fica olhando “Que que é isso?”

Entrevistadora - Ofendida.

El Jundi - Então entendeu? O que é uma coisa concreta né?

Entrevistadora - Pessoas que eram parentes ou pessoas vizinhas?

El Jundi - Amigos, parentes, tudo. A gente, claro, depois de 20 anos também se espalha. Não encontra a pessoa no mundo.

Entrevistadora - Irmão, irmão, não sei é um caso mas estranhar irmão é...

El Jundi - É irmão, né? Quer dizer, amigos...Os amigos que eu conheci na juventude encontrá com alguns, inclusive me procuraram. Mas aquela amizade que tinha não se colô como antigamente: “Oi como é que vai”, então a gente fica num sei como é que fica, não posso explicá se é uma decepção, se é uma é.. .a pessoa dizer que não entendeu ou se ele evoluiu e eu fiquei pra trás ; ou será que ele pensa que eu regredi, assim a pessoa. Então, vamo dizê, como você tem uma amiga confidente, você vai daqui vinte ano você não vai logo se abrindo...

A experiência de viagem dos pais é singular em seus efeitos não esperados. A princípio, cumpre individualmente uma obrigação religiosa de peregrinação a Meca, visita a Caaba e a todos os lugares santos da

peregrinação (sendo esta uma das cinco obrigações da religião e da conduta muçulmana). É, ao mesmo tempo, uma viagem que sobrepõe motivações religiosas, turísticas e familiares, contemplando a visita aos parentes acompanhados de filhos.

Apresentar seus filhos é um momento de demonstrar uma nova posição, como pai e como o migrante que volta trazendo uma mala de presentes, demonstrando sua nova condição, prosperidade, possibilidade de dar, receber e retribuir. Isto, potencialmente o coloca na expectativa de reingressar novamente em um circuito de reciprocidades, entendendo-a como uma troca para além dos objetos trocados.

Em especial, a primeira viagem é carregada de muitas expectativas. Uma delas é a de retomar vínculos afetivos e apresentar seus filhos, levar uma mala cheia de presentes para demonstrar sua nova condição social⁶. Outras viagens são feitas, depois desse primeiro retorno. Viagens em que o migrante pode tentar recuperar seu entendimento da distância e, principalmente, de seu real deslocamento daquelas que imagina compor a sua rede de relações, amigos de juventude, vizinhos e familiares que o recebem de modo estranho. Essas outras intenções e experiências não são inteiramente partilhadas com seus filhos:

El Jundi - Não com o modo de vida brasileiro. Mas com a maneira, não chocadas justamente, palavra de dizer "chocadas".

Entrevistadora - Sim, é muito forte.

El Jundi - Mas é, me acharam mais liberal, vamo dizê as pessoas assim, né? De maneira, de maneira, de tudo: de maneira de vesti,

⁶ O interessante é que os relatos entre pais e filhos muitas vezes convergem porque são plenamente conhecidos em casa indicando que a memória da migração e das viagens passa necessariamente por uma "redução" entre estes interlocutores.

de maneira de fala, de tudo então é diferente.

Entrevistadora - Isso foi a primeira ou na segunda ?

El Jundi - Não, foi na primeira vez, na segunda eu me adaptei (risos). Aí eu, não...Aqui na segunda vez que eu me adaptei a eles.

Entrevistadora - Ah tá... Significa que o senhor mudou o seu comportamento?

El Jundi - Sim. Justamente quando chego lá mudo completamente comportamento...Conforme, conforme a pessoa que quer...

Entrevistadora - O senhor ficou mais reservado?

El Jundi - Sim, eu vou. Então vamos dizê se é pra contá piada, acho as pessoas. ..não conto. Então não conto. Se acho as pessoas, cumprimento sério. Eu não dou risada, entende? É isso aí...Então não queimo meu comportamento, e quando chego lá fico mais reservado...Ou mais conservador como dizem...É, a pessoa estranha sim, claro! É bom, como disse, o costume lá é diferente é...depois mudô...ah agora tem como diz...(não sei se vai te interessar ou não) tem uma onda religiosa lá. Então tá pegando...tá pegando qué dizê que o pessoal está mais apegado à religião.

Entrevistadora - Na Palestina também?

El Jundi - Em tudo. ..em todo mundo árabe lá. Sim, a prática e tudo. Então tem muita restrição...Até as palavras são restritas. Tem que medir tudo, tudo medido pra falar, pra comentar...Até pra olhar. Então eu não posso pará na rua, passa uma mulher eu acompanho...(risos)Isso é uma coisa pra eles estranho.

El Jundi - Imagina se eu comento!

Entrevistadora - Nem o comentário!

(risos)

El Jundi - Nem o comentário, sem comentário. Então por isso é como te disse que eu adaptei, eu chego lá me adapto a isso, pronto.

Nesse sentido, há uma variação quanto ao desconforto do retorno. Alguns migrantes exaltam a felicidade de ter encontrado uma sociedade ordenada pelos preceitos islâmicos na Arábia Saudita, uma sociedade de regras. Outros mostram-se desconfortáveis com o deslocamento de seu comportamento, recebidos de forma muito contida por aqueles que supunham fossem seus amigos de infância. Refletem que a sociedade mudou, não é mais a mesma. Nesse sentido, a distância, o deslocamento são reconhecidos através das visitas.

É através desse deslocamento que, alguns anos depois, na década de 90, esses comerciantes tinham instalado parabólicas nas suas lojas ou nas casas para receberem exclusivamente a Rede Dubai. As razões disso eram expressas de várias maneiras: como um interesse pela informação direta sem a interferência de agências ocidentais (locais), a que chamam *americanas* ou *sionistas*. Um outro aspecto é que, colocadas nas lojas durante o horário de trabalho, o que se passa na Dubai é um dos assunto nas calçadas nas conversas entre os comerciantes. Assim, ter uma Dubai era uma tentativa de manter um contato com um "outro mundo", uma outra temporalidade, aquela que se refere ao mês do jejum e às orações durante o mês do Ramadã, às novelas árabes, à transmissão das orações diárias (e acompanhar as orações perante os televisores no horário de lá, de onde a programação é transmitida, em Dubai). As decisões por ter uma Dubai no trabalho ou em casa era outra questão.

Envolvia calcular custos e benefícios; ou seja, se haveria o interesse dos filhos por assisti-la e se poderia ser um incentivo ou ajudar diretamente no aprendizado do idioma árabe.

Estes migrantes parecem também tentar estabelecer continuidade, seja traçando o projeto de viagem dos filhos para a Palestina, seja através dos casamentos acertados e acordados nas famílias ou apenas na proposta de viagem para que a filha conheça e amplie sua escolha sobre possíveis noivos. A expectativa generalizada dos migrantes em educar os filhos de acordo com os “costumes” se coloca, por vezes, em dois sentidos: um, o de tentar tenta traçar perspectivas aos filhos; outro, referindo-se ao momento atual, como manifesta Rachid, que é o desejo de falar em árabe com “o próprio filho”. Assim, ao falar sobre as viagens, falavam de uma experiência direta e também da inclusão dos filhos nessas propostas.

Tal como os filhos refletem sobre a viagem dos pais, os migrantes a tomam como um tema tanto individual quanto pertinente para suas relações familiares. É, ao mesmo tempo, uma atitude e reflexão sobre a descontinuidade/continuidade de sua trajetória como migrante, mas ocasionada por preocupações com os filhos e com seus destinos possíveis. Quais os destinos possíveis que podem ser oferecidos aos seus filhos, qual a profissionalização, quais os laços de casamento? Retrospectivamente, os entrevistados concordam que as intenções das viagens estavam relacionadas a uma retomada dos “costumes”, mesmo que alguns os filhos não soubessem o que iriam encontrar e sequer supusessem o que iriam reencontrar (os pais).

6.3. Um Assunto entre Pais e Filhos⁷.

Entrar na casa de meus informantes não era desvendar uma casa árabe, mas conhecer mais de perto como os comentários sobre a origem eram tecidos. Em suas casas, expõem objetos trazidos de viagens à Terra Santa, como imagens da Caaba, tapetes e objetos de decoração para turistas que ornamentam desde o espelho retrovisor do carro, o balcão da loja, o restaurante Ket Kat mas, especialmente, a sala de visitas. São objetos de material industrializado para a venda turística mas sobretudo, trazidos das viagens⁸.

Além dos objetos, em especial quadros retratando lugares santos, meus informantes guardam e mostram muitas fotos de suas próprias viagens. A cada pessoa que chega de viagem da Palestina, alguém da vizinhança, há uma visita na loja para que o sujeito que chegou mostre as fotos, dê um testemunho visual do noivado, da peregrinação, a foto dos parentes com trajes de festa⁹. As fotos dos pais vestidos com trajes tradicionais - o irhãm - utilizado na peregrinação a Meca têm um lugar especial, estão colocadas na sala da casa. Este momento é, portanto, aberto ao comentário familiar. Na loja dos Khaled, por exemplo, a situação é singular. O pai mora em Uruguaiana (cidade de fronteira entre Brasil e Argentina) e tem lá uma nova família, um novo casamento. Porém, seu retrato da peregrinação mantém-se

7 Ver Anexo fig 18.

8 Alguns objetos que não estavam expostos eu acabaria identificando igualmente como indicadores de uma origem árabe. Por exemplo, o jogo de gamão guardado em uma prateleira junto às mercadorias, pouco acessível na loja. Era um jogo pouco usado entre patrícios. Um filho de migrante mostrava-me como uma relíquia do pai, um dos objetos trazidos ao Brasil em sua vinda e explicava-me como era jogado.

9 Depois dessa dinâmica, pude entender parte de meu desconforto em fotografá-los em seu ambiente. Na realidade, as pessoas com quem estabelecia vínculos preferiam ver as minhas fotos de viagens a outros lugares. Assim, podia participar de um circuito de reciprocidades, não porque eu tinha fotos deles, mas porque poderia ter histórias a partilhar sobre lugares por eles conhecidos e um álbum de fotos de casamento.

na parede da loja no Chuí, administrada pelo filho Faisal, junto a sua ex-esposa (mãe de Faisal). Passar em frente ao retrato é um itinerário inevitável que liga à parte superior da loja, onde foram construídos apartamentos para um novo casal - filho Taisir e a nora - junto ao escritório da gerência. Sua relativa ausência durante a semana não deixa de ser uma presença em horas de decisão da vida das empresas da família, mas também uma presença nos objetos da casa. De fato, demorei para saber que sua ausência na casa - fruto de uma separação - era mais permanente do que o modo como era apresentada pela ex-esposa.

Da mesma forma, as fotos de filhos formados na universidade ou de crianças, seus netos, podem adornar o interior da loja. O curioso é que as fotos são de uma família que não está na mesma cidade e, novamente, fala-se da distância e das situações em que as fotos foram tiradas, trazidas por alguém de alguma viagem. Acabam demonstrando um universo de coisas importantes e expõem com orgulho os frutos de seu trabalho e as histórias que estes objetos permitem contar. Assim, mais do que um gosto específico por coisas orientais, cada objeto evoca aspectos de sua vida familiar. Esses ornamentos são trazidos da viagem e compõem a possibilidade de partilhar com os filhos aspectos sobre ela: “quando o pai fez a peregrinação”, onde estão morando outros familiares, como tecer uma expectativa por parte dos filhos de viajar, seja para conhecer a Palestina, seja para reencontrar parentes em outras localidades.

A disposição e exposição dos objetos trazidos nas viagens são, portanto, não só um cenário de minhas entrevistas, mas refletem sobre as distâncias e sobre este nós em comum traçado nas distâncias.

Como entre os irmãos de Rafael (nascido no Brasil e filho de Subhi, um

migrante), era possível a ele e a seus irmão recontarem sua origem e a dos pais através das fotografias dispostas na parede em volta da mesa. Eles, que nunca fizeram a viagem, puderam ensinar-me os passos que envolvem os rituais da peregrinação a Meca através dos objetos trazidos por um dos parentes que os visitou recentemente no Brasil e tecer considerações sobre sua vontade de conhecer a Palestina.

Dentro dos escritórios ou nas casas, tornavam o tema de fácil abordagem. Era difícil para um entrevistado justificar um modo de vida que, algumas vezes, parecia ignorar a distância entre o Chuí e a Palestina, contabilizado em horas de vôo e escalas em países (além dos custos) e declarar, como Seu Hani, que esposa e filhos lá viviam para cumprir um período escolar.

A casa de Tânia, por exemplo, as fotos da família e pequenos quadros do mapa político da Palestina ao redor da mesa de jantar da sala possibilitam recontar as histórias familiares vinculadas a uma origem. Um vídeo sobre a Terra Santa, que prefere mostrar-me sem o áudio, explicativo dos lugares santos do cristianismo. Assim como os demais objetos propiciam conversas que não se restringe ao momento da entrevista, são um comentário que costumam fazer entre vizinhos, para os visitantes em suas lojas sobre a singularidade da origem. As fitas de vídeo de casamentos e viagens podem estar emprestadas para parentes e amigos.

Se para migrantes, depois de 20 anos, essas eram viagens de retorno, para os filhos de migrantes tinham um outro sentido: constituíam um comentário partilhado sobre a origem dos pais. Os filhos demonstram um domínio sobre os comentários e histórias já contadas, deixam transparecer que, através das viagens, houve um processo de aprendizado da origem,

mesmo que esta ainda não seja a sua própria viagem.

É sobre descontinuidades que os relatos de viagem dos migrantes parecem se debruçar quando delas falam. Através das descontinuidades, que nem sempre correspondem a um rompimento de fato de sua família de procriação com a parentela que ficara na Palestina, tecem considerações sobre este “nós” em comum, lembrando as relações que estão sendo rompidas e aquelas que estão sendo refeitas.

A desenvoltura pelo trânsito entre os vários códigos culturais e idiomas pode dar os contornos de uma experiência transnacional, porém as viagens dinamizaram algumas relações cuja resultante é o reconhecimento de uma origem. Os ganhos dessas viagens são por vezes muito questionados, mas produziram um reconhecimento de laços primordiais e de um estilo específico da família - *uma família árabe*. Se os relatos revelavam o lugar central das viagens internacionais e dos deslocamentos nas trajetórias dos entrevistados, as viagens propostas pela família acabaram produzindo uma unidade sob um terreno bastante complicado de diferenças e divergências entre gerações. Através das viagens, os laços familiares são compreendidos, traduzidos e reiterados como detendo um estilo próprio.

Antes das propostas da OLP no Chuí, algumas famílias tinham esboçado tentativas de voltar a morar na Palestina no início dos anos 80. Para isso, utilizaram seus passaportes brasileiros, depois de 20 anos de permanência no Brasil. Outras, usando variados arranjos familiares, tinham encaminhado os filhos em idade escolar para estudar em Jerusalém, mesmo que mantivessem suas atividades no Chuí. Assim, quando a OLP entrou em contato com o clube árabe no Chuí, nos anos 80, falar da *Palestina* não era evocar o passado do migrante, mas era um assunto do presente - dada a familiaridade com o

cenário político que inviabilizou sua permanência na Palestina - e, de fato, um tema *familiar*. Não dizia respeito somente a parentes deixados para trás, mas a parentes e amigos que continuavam a ser visitados e visitavam o Chuí.

Isto explica a facilidade com que a OLP pode recrutar, no Chuí, mesmo que temporariamente, os filhos de palestinos. O tema da origem já estava devidamente conhecido. Isto se deve, em grande medida, à prática da viagem, pensada pelos pais, primeiramente, como um possível retorno. Para seus filhos, por outro lado, fora uma forma de reconhecer o tema da origem como uma experiência pessoal e inalienável.

De outro lado, com minha permanência prolongada no Chuí foi possível verificar que a viagem não era uma prática que ocorrera somente nos anos 80, com algumas famílias. Encontra-se ainda hoje disponível, desejada e projetada, na medida do possível, não só como uma viagem de retorno, ou para peregrinação, mas como a viagem de jovens adultos que irão conhecer uma rede de parentes e vizinhos, seja na Palestina, seja em qualquer outra cidade em que residam. É um momento no qual se configura a possibilidade de acompanhar irmãos que irão estudar fora, distantes da família de orientação, ou buscarão delinear algum destino para a vida adulta: um casamento, um aprendizado de ofício, uma escolarização (básica ou de ensino superior).

As viagens internacionais foram intensamente realizadas nos anos 80, porém as viagens não são um momento datado, acontecido no Chuí. Elas permanecem disponíveis até hoje e muito comuns. Durante meu trabalho de campo em 1997, algumas famílias continuavam propondo e planejando viagens para os filhos e, desta forma, encaminhando a vida adulta deles. Assim, quando entrevistava as famílias dos principais participantes nas

iniciativas coletivas, não conseguia de imediato descolá-las de uma dinâmica que se estendia para a grande maioria dos vizinhos de lojas. Apenas fazia uma pergunta sobre sua singularidade, porque eles e não outros a se inserir nas iniciativas coletivas. Para singularizá-los era necessário colocar em relevo a posição que ocupavam nas redes de relações locais, mais próximos dos fundadores do clube árabe, mais expostos a iniciativas que foram introduzidas pela OLP através do clube, em uma relação mais direta com os comerciantes que pudessem patrocinar o time de futebol. O que os distinguiu era uma questão de distribuição de recursos e não necessariamente um descolamento daquilo que era feito nas demais famílias migrantes, especialmente no momento que dirigia minha observação¹⁰.

No caso dos participantes das iniciativas coletivas, as viagens, visitas e festas de casamentos já compunham os fatos por vezes imediatamente anteriores ao engajamento nos clubes e associações aqui mencionados mas em outros momentos eram desfechos que falavam sobre a decisão de abandonar as iniciativas coletivas por outras propostas gestadas na família, como os casamentos ou as viagens. Em alguns casos, as viagens internacionais que tinham acontecido antes da participação na fundação do Clube Árabe e na Sanaud e as festas de casamento eram (e são) um tema constante, revelando a participação em um circuito de sociabilidade. Encontrar um convite de casamento e formaturas em suas mesas de trabalho (na dos comerciantes e na daqueles que tinham sido participantes das iniciativas coletivas) era tão comum quanto o relato sobre as festas de casamento nas

10 De maneira mais clara evidenciava-se a proposição de Barth (1989) de que a cultura de uma população é distributiva e que devemos investigar as diferentes distribuições não somente como a realização diferenciada de um "mesmo" sistema de normas e, sim, nas formas "pela qual ela não é compartilhada" (Barth:1989:134).

suas famílias - e os álbuns de seus próprios casamentos. Portanto, assim como os outros comerciantes realizaram (e realizam) visitas periódicas à Palestina e a familiares e outros árabes que moram em cidades da América Latina, ou nas imediações. Viajavam (e viajam) para participar de festas familiares, sobretudo noivados e casamentos. Visavam (e visam) a uma educação informal a que chamam de estar de acordo com seus "costumes", planejando períodos de moradia no exterior.

Nos relatos dos filhos, muitas das divergências e diferenças que reconheceram nas viagens foram acomodadas como um estilo familiar próprio, uma família árabe, ou seja, novamente remetidos a uma elaboração sobre a sua família e o entendimento de um funcionamento próprio. Foi desse ponto de observação que identifiquei as viagens e as festas de casamento como mecanismos sociais importantes a serem tratados na etnografia, não só como eventos que oferecem as condições necessárias para que os participantes de clubes sejam implicados nesta identidade coletiva, mas como os mecanismos sociais presentes e que podem ser analisados em sua atualidade. Esta dupla temporalidade, como eventos acontecidos e que se faziam presentes e disponíveis, chamava-me a atenção, pois me colocava diante daquilo que se constituíam as relações entre pais e filhos.

Algumas das famílias proporcionavam aos filhos uma experiência singular de trânsito internacional, seja como investimento escolar, seja com a finalidade de estreitar vínculos familiares, uma prática comum e que não se limitava àqueles que participaram das iniciativas coletivas aqui tratadas. As intenções iniciais dos pais era a de encaminhar a vida adulta dos filhos e, de preferência, "nos costumes". Para os filhos, compunha parte do campo de possibilidades que lhe era oferecido: ingressar em um curso superior,

trabalhar na loja da família (com os pais) e casar-se com um filho de patrício. Este campo de possibilidades, como veremos, só pode ser descortinado em concordância na medida em que as viagens produziram algum tipo de comprometimento de pais e filhos em um mesmo plano, uma mesma viagem. Incidiam, portanto, em conflitos bastante delicados das relações entre pais e filhos e em um terreno de incertezas sobre como conduzir os filhos a destinos possíveis.

A coleta destes relatos revelava não só fatos já ocorridos, passados, mas também que as viagens são ainda almeçadas e planejadas como visitas aos familiares que ainda residem na Palestina. Assim, é possível analisá-las como parte dos mecanismos sociais em uma escala de tempo mais longa e verificar o que essas viagens ocasionaram na trajetória dessas famílias como um importante mecanismo social que torna palpável o tema da "origem. Um mecanismo que evidencia, entre tantas coisas, que os resultados das visitas eram pouco previsíveis quanto ao sucesso e realização quando eram propostas. Através das visitas, não se visava somente recuperar os laços com os parentes, mas estavam tratando dos destinos possíveis tanto para os pais quanto para os filhos. É nesse sentido que as viagens atuam muito mais como mecanismos sociais que provocam situações, mediam conflitos, dão direcionalidade a fluxos de possibilidades. Um dos resultados inesperados (para os filhos) foi, entre outras coisas, a constituição de uma identidade étnica.

Em algumas dessas viagens, os pais realizam a *hadj*, a peregrinação muçulmana; cumprem uma das cinco obrigações religiosas que um muçulmano deve realizar em sua vida. No caso, esta deve ser realizada ao menos uma vez na vida para aqueles que têm meios de realizá-la e constitui

uma instituição central para o Islamismo. Como refere Turner (1974:177), “*Islam tended to emphasize pilgrimage as a central institution more than Christianity did and gave communitas almost the role of a mandala center, geographically represented by the black stone by Kaaba at Mecca, turning liminality into its opposite*”.

Para Turner, as peregrinações são práticas encontradas em várias religiões envolvendo a idéia de obrigação, promessa ou conexão com Deus. É uma obrigação e um ato voluntário, uma demonstração de devoção. Do ponto de vista geral, oferecem o entendimento da relação entre estrutura e communitas. É uma forma institucionalizada, um ritual no qual se processa a maioria dos ritos de iniciação de puberdade em sociedades tribais. No caso das peregrinações religiosas, o estado de liminaridade se estende e tem a duração de dias e meses.

Para migrantes, é potencialmente a possibilidade de produzir uma *communitas* e de estabelecer o contínuo, quando a percepção é marcada pela distância e descontinuidade, mas na maioria dos relatos, as viagens constantes acabam marcando mais a descontinuidade. Durante a *hajd*, exige-se atitudes prescritas daquele que faz o percurso. O que acontece durante a viagem e depois dela é de fato uma confrontação individual e coletiva com a possibilidade de traçar unidades socioculturais, redefinir redes de relações com parentes, redefinir conceitos sobre a família e sobre a conduta individual.

Neste sentido, é possível pensar as visitas em continuidade com as peregrinações, não porque significam uma inserção ou confirmação religiosa, mas pelo aspecto existencial e espontâneo de confrontação com uma identidade coletiva. Assim, os relatos partilhados sobre as visitas permitem reduzir disparidades e transfigurá-los em experiência de um grupo étnico. Isto

não pode ser explicado somente como um resultado de uma negociação em família sobre o significado das viagens, mas porque essa negociação exige recuperar alguma unidade através do intenso reconhecimento da disparidade produzida nas viagens, inclusive nas famílias e entre famílias.

7. As Famílias Árabes.

“Ana dād hái; Ana u hái a ābn ami, u ana, hái u ābn ámi dād ál harib” - provérbio árabe - Eu contra meu irmão; eu e meu irmão contra meu primo, e eu, meu irmão e meu primo contra o estranho¹.

.Para falar sobre a “família árabe” é necessário ser detalhista, tanto quanto os entrevistados o são para tratar do assunto. Falar de detalhes na descrição de uma família remete a uma longa caracterização sobre suas relações e, em geral, sobre padronizações que foram sedimentadas como próprias de sua honra étnica, de suas qualidades morais e físicas que norteiam uma construção simbólica sobre as noções de “sangue” e algumas das referências que usam sobre a “nossa raça”. Essas construções podem nortear suas escolhas de casamento e justificá-las retrospectivamente, expressando uma especificidade étnica na medida em que tendem a naturalizar os critérios utilizados. “Misturar sangue” é uma operação muito mais complicada, pois não significa somente uma escolha “para fora”, mas, ao mesmo tempo, um momento de expressão sobre suas qualidades morais. Para tanto, é necessário refletir sobre os diferentes arranjos e representações encontrados nas famílias e, em especial, entre famílias que se dizem “árabes”.

Uma de minhas principais questões sobre as famílias dirigia-se à observação destas características, desses detalhes, pois ao entrevistado falar de todas as famílias conhecidas e da sua era algo mais abrangente que a utilização da denominação de palestinos. Englobava migrantes e filhos de migrantes, ou seja, nascidos na Palestina e nascidos no Brasil, com

1 Extraído do Jornal Maktub n.9 dezembro de 1991 editado pelo Centro Cultural Árabe do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

competências distintas no idioma árabe, com uma composição doméstica diferente - alguns com pai e mãe árabe, outros com mãe brasileira. Era, portanto, uma forma de se referirem a essas disparidades presentes em suas relações, revelando sua capacidade de produzir uma totalidade e, ainda de substancializá-la.

Para entender os usos distintos da noção de “família árabe” é necessário recuperar as relações que os entrevistados utilizaram sobre o tema, não só como uma explicação gerada para a pesquisadora e, portanto, não deslocada de um contexto em que o tema “família” encontra seu sentido e material de reflexão. Apoio minhas considerações deste capítulo na observação direta, seja durante as entrevistas, seja na observação de soluções e comentários gerados pelos entrevistados nas situações domésticas que pude observar ao longo do período em que estive em campo.

Quem fala sobre a família diretamente são as mulheres. Encontramos os homens em conversas nas calçadas, na vizinhança, na presença dos pequenos grupos de homens que passam parte de seu tempo no trabalho nas lojas, tecendo seu dia-a-dia, encontramos os detalhes que ilustram uma intensa sociabilidade de rua. Há uma intensa sociabilidade entre os homens travada nas conversas durante jogos de cartas organizados em grupos de afinidades no interior de suas lojas. Assim, esses grupos de homens se reúnem tanto pela proximidade de seus locais de trabalho como também por um extenso interconhecimento que extrapola os laços de origem.

Assim, o tempo de trabalhar e tempo de tecer relações pessoais costumavam se confundir, o que, pode-se dizer, é algo bastante comum nas pequenas cidades. Uma entrevista poderia significar interferir nesse tempo lúdico do mundo do trabalho e propor um assunto fora das suas

preocupações. As relações pessoais com aqueles que estão no Chuí são as mais interessantes para os homens. Se falar sobre si, era um assunto que requeria uma disposição para sair de uma rotina, era algo mais difícil ainda uma entrevista individual.

Os homens falavam do mundo do trabalho, das viagens e da migração. Falar sobre as famílias, sobre as experiências de um outro homem quase nunca era possível. Uma das coisas mais evidentes era, do ponto de vista dos informantes, um sentido “ético” segundo o qual falar do outro, sem a sua presença, é considerado algo repreensível. É, em outras palavras, *fofoca*. Da mesma forma presenciava um pai chamando a atenção do filho que tentara contar-lhe algo confusamente e fora repreendido porque “homem não faz fofoca”. Minhas intervenções, perguntando sobre as famílias locais, suscitaram comentários. Por exemplo, um dos entrevistados, que se identificava como *professor*, comentara que este era não só um cuidado em não falar das famílias dos outros, mas um preceito muçulmano, que estava no Corão².

Todavia, uma das imagens mais comuns em minhas visitas às lojas era a localização das mesas de trabalho, posicionadas de maneira a se ter uma visão geral da avenida principal, do que acontecia na grande avenida ou na rua. É impossível ter alguma idéia do emaranhado das redes de relações locais sem levar em conta para onde os olhares estão direcionados; para as crianças que

² O professor não tinha loja, segundo ele, era um andarilho que passava visitando as lojas e conversando com seus conhecidos no Chuí. Com ele, as conversas sobre o Islamismo e seus preceitos eram mais explicativas, mais detalhadas. Fazia paralelos entre as condutas de profetas, o papel de Cherks estabelecendo os equivalentes na religião cristã. Explicava-me detalhes sobre o sufismo e comparava Renato Russo (cantor e compositor no Brasil) como um sufi, do sufismo, “cujo sofrimento em vida nada significava em sua existência na terra” destacando o aspecto de libertação espiritual e contemplação desta perspectiva islâmica. A religião era nosso tema de conversa, troca de folhetos e averiguações de referências bibliográficas, mas encontrá-lo no Chuí era mais difícil pois estava sempre visitando patrícios.

brincam nas calçadas, se irão ou não atravessar a rua. Crianças, filhos ou netos brincam conjuntamente em frente às lojas e são observados coletivamente. A calçada da rua principal é tanto uma calçada para a passagem de anônimos turistas como para o trânsito de pessoas inteiramente conhecidas. Sabe-se, portanto, a rotina dos outros, os lugares por onde transitam, como e quando encontram alguém.

Durante o dia, a vida social no Chuí é intensa. Isto quer dizer muitas visitas entre os comerciantes das lojas vizinhas, em especial entre patrícios. São as mulheres que fazem visitas e constantemente reúnem-se em grupos de mulheres para conversar sobre as famílias ou para conversar com as amigas: falar dos “seus” é um assunto pertinente porque podem, ao relatar sua viagem à Palestina, estar dando informações recebidas de parentes de seus vizinhos, que também conhecem na *Palestina*. Alguém pode trazer fotos ou notícias de um conhecido ou amigo ao ter feito uma visita a um parente de um vizinho da loja no Chuí, em um momento da viagem. No entanto, mesmo não havendo um conhecimento direto daqueles que estão na Palestina e que compõem sua parentela para os ouvintes, as mulheres tecem com muito gosto as histórias e descrições dessas viagens e encontros familiares. Falar da família árabe era falar sobre “as famílias”, tendo elas como contraponto para falar da sua.

Desses fragmentos, tentava produzir alguma unidade inicial sobre “família árabe”. No entanto, conseguia gerar apenas mais perguntas sobre aqueles que não realizavam o dito padrão que os caracterizaria, seja na composição da unidade doméstica quanto em casamentos “corretos” ou em

carreiras interessantes. Vejamos primeiro uma larga caracterização³. De um modo geral, pode-se falar da centralidade no trabalho familiar nas lojas dos comerciantes de origem árabe. Isto coincide com uma primeira definição dos limites da parentela e da família como aquela que se ajuda nas tarefas da loja e com os cuidados com as crianças. A valorização do trabalho feminino nas lojas é acompanhado de uma avaliação e de uma vigilância pública de quanto tempo a esposa permanece cuidando dos negócios, atrás do balcão, o que lhe dá um valor distintivo de *trabalhadora além de suas atribuições como esposa e mãe*. A centralidade da esposa é referida, mesmo se ela não for identificada diretamente pela descendência árabe. Assim, mulheres brasileiras podem ser identificadas com qualidades árabes. Na perspectiva dos informantes, esse perfil é um suporte fundamental aos homens; segundo os filhos, o sucesso ou decadência dos homens decorre da atuação de suas esposas ao administrar a família e, em continuidade, as lojas. Da mesma forma, os homens viúvos queixavam-se do *esquecimento* a que eram condenados pelos patrícios; ninguém os convidava para festas e ocasiões sociais. As mulheres eram sempre lembradas como aquelas que teciam as relações familiares, estabelecendo comunicação entre parentes mais distantes e mediando as relações entre os membros da unidade doméstica. Nesse caso, as mulheres são responsáveis não somente pela família, mas por boa parte da vida social entre famílias.

Alguns “palcos” públicos propiciam aos homens produzir coletivamente uma noção de árabe, em que aspectos morais vêm à tona. As

3 A este respeito ver Nunes (1994) um estudo sobre famílias árabe em Goiás onde analisa depoimentos sobre a vida familiar e fornece uma ampla caracterização sobre os dilemas familiares. Um desses dilemas centra-se na continuidade e estreitamente de laços entre patrícios como uma das formas de solidariedade étnica traçada através dos arranjos matrimoniais o que implicava em gerenciar as diferentes expectativas entre pais migrantes e filhos brasileiros. Para entender a forma como puderam sedimentar esta solidariedade étnica a autora centraliza sua descrição no papel das mulheres migrantes na dinâmica familiar.

atitudes masculinas em relação à conduta moral das primas e irmãs pode ser de extrema vigilância e de exercício público dessa diferenciação como *árabes*. A dinâmica entre irmãos revela uma tentativa de reproduzir uma hierarquia entre si – que pode não respeitar critérios de idade –, como a presente entre pais e filhos. É um exercício de controle dos homens sobre atitudes e a pureza das irmãs e dos irmãos mais velhos sobre a conduta do irmão mais novo. Alguns irmãos investem no papel de controlador das atitudes das irmãs e primas de forma pública, perguntando continuamente onde irão, se sairão de casa, como se vestirão. Muitas vezes, eles são caçados por elas ao dizerem que esta é uma atitude “fora do lugar”, não pelo valor que exige, entendido como legítimo e parte da realidade, mas porque é uma atitude esperada dos pais e não de irmãos.

Dessa forma, falar sobre a família era um assunto bem mais espontâneo para as mulheres do que falar sobre a migração (um assunto entre homens). Esta sociabilidade revela alguns dos valores partilhados pelas famílias. Os filhos são apresentados pelas mães com certas credenciais: aqueles que já se formaram, aqueles que já casaram e aqueles que já têm filhos. Essas são qualidades que apresentam a família, apresentando também valores tidos como fundamentais – relativo ao universo da escolarização e da constituição de outras unidades domésticas. Era uma demonstração pública, uma atualização de um quadro de referências que se evidenciava no sucesso familiar e motivo de “orgulho” para as mulheres. Fala-se indiretamente da migração, falar da família é falar dos bons resultados dessa migração.

Falar da família era dar ênfase às realizações dos filhos, seus cursos superiores, expondo ampliações em quadro das fotos dos netos em suas lojas. Uma prática que nos lembra a correlação entre a importância dos filhos em

uma coletividade em que se dá muita ênfase à noção de *linhagem*⁴. Os indícios sobre essa importância refletia-se na nomeação dos filhos. Os filhos de migrantes nascidos no Brasil recebem o mesmo tipo de nomeação que os pais; o nome é uma descrição da ascendência por parte da linha paterna. Por exemplo:

O pai: Kassen Mohamad Jomaa

O Filho: Mohamad Kassem Jomaa (Mohamad, filho de Kassem dos Jomaa)

A filha: Leila Mohamad Jomaa

.O Pai: Taleb Ahamad Mustafá (esposa árabe)

O Filho: Jamal Taleb Ahamad Mustafá (Jamal, filho de Taleb, filho de Ahamad dos Mustafá)

O Pai: Hussein Dib Haj Umar (esposa árabe)

A mãe: Ghazale Hussein Dib Haj Umar

A filha: Maha Hussein Dib Haj Umar (Maha, filha de Hussein, filho de Dib, etc)

.O Pai: Abder Rahim Jbara Hussein El Jundi (esposa brasileira)

O filho: Sami Abder Rahim Jbara Husein El Jundi (Sami, filhos de Abder, filho de Rahim, etc.)

A nomeação é descritiva da linha masculina para homens e mulheres, só que as mulheres, ao casar, terão seus sobrenomes modificados, acrescentando o último nome da família do marido e possivelmente reduzindo seu sobrenome paterno pela exclusão do nome de seu pai, simbolicamente passando à parentela do esposo. Os netos do imigrante não necessariamente terão essa mesma forma de nomeação. A família da mãe brasileira pode exigir a manutenção do nome nos sobrenomes do filho, mas nessa geração de filhos de migrantes a nomeação por descrição da linha

4 Esta é uma consideração que inicia minhas entrevistas. A apresentação do entrevistado começa, muitas vezes, pela explicação da composição e escrita de seu nome e discorre sobre a linhagem. As mulheres explicam sua descendência e se são de pai e mãe migrantes ou nascidos no Brasil.

paterna tem sido freqüente mesmo com esposas brasileiras. Mudanças podem ocorrer na forma de nominar para uma combinação entre sobrenomes, como é corrente nos cartórios brasileiros. O interessante é que os filhos de migrantes, mesmo os com mães brasileiras, não fizeram alterações na forma como nominam seus próprios filhos, buscando nomes próprios árabes. A modificação acaba aparecendo entre os netos de migrantes e, atualmente, parece não fazer muita diferença, porque a combinação resulta em sobrenomes composto por nomes árabes, embora perca o tom descritivo da linha paterna, mantido unicamente para os filhos homens - uma descrição que é de grande interesse. Sami El Jundi, por exemplo, lamentava um roubo do cofre da loja de seu pai porque, além dos prejuízos materiais, os ladrões levaram sem saber o mapa com a genealogia dos nomes de homens que o pai trouxera em uma de suas viagens à Palestina. Um objeto de grande beleza, escrito em árabe, e valor para o filho e, com certeza, para o pai, que o guardava no cofre.

Os nomes expressam um interesse pela continuidade e pela demarcação da distinção étnica. É também uma das formas de indicar aspectos morais traçados nos vínculos de sangue. Assim, as mulheres teciam considerações sobre seus filhos e os filhos de seus filhos, dando ênfase ao que se passava na sua unidade doméstica e na preocupação com casamentos e descendência. Seus maridos referiam-se à família como aqueles pertencentes à sua unidade doméstica e, eventualmente, incluíam seus irmãos e irmãs, quando contavam sobre a sua própria trajetória, o que poderia mencionar o poder decisório de seus pais, a "vontade" dos pais. A família parecia ser definida por aqueles seus membros que são lembrados e por um universo de valores que mantém reciprocidades e dívidas simbólicas.

Para os filhos, falar da família era uma assunto igualmente mobilizador, pois era um momento em que eram forçados a explicar e a entender como era sua própria vida familiar, dentro de uma extensa parentela. Enfim, a posição do sujeito revelava quais os componentes da parentela que eram relevantes e com quem mantinham um intenso convívio e reciprocidades. As crianças vivem intensamente as brincadeiras de rua em frente às lojas e podem ser cuidadas pelos irmãos na ausência dos pais. Em outras palavras, o sujeito define seu lugar na família não só por sua ascendência, mas também pelos vínculos com seus irmãos e primos, uma posição em uma parentela que valoriza as relações verticais, de ascendência, mas também estabelece reciprocidade e uma sociabilidade entre pessoas de uma mesma classe de idade (que denominarei de relações horizontais).

Os cuidados com a família são propiciados por uma parentela que está diretamente envolvida no trabalho com a loja, que não estabelece um limite rígido entre esse trabalho e um ofício autônomo. O sujeito pode dispor de seu tempo para a loja da família, ou a loja da família ter um espaço para que estabeleça um escritório para o atendimento autônomo demandado por sua profissão. No ambiente de trabalho pode ser solicitado a dividir responsabilidades domésticas, a pagar contas no banco e também a ajudar no cuidado com sobrinhos, de forma coletiva, ou delegar o cuidado com os filhos aos parentes do marido que vivem em uma cidade próxima, mesmo tendo mãe e irmãos na mesma cidade. À princípio, a observação leva a reiterar algo “tradicional” da passagem da esposa para a parentela do marido, seus deveres e obrigações estariam voltados a esta solidariedade instaurada pelo casamento, mas, deve ser vista também, como um arranjo tecido através das solidariedades com pessoas da mesma faixa etária (cunhadas) com quem

estabelece reciprocidades para o cuidado com os filhos.

A primeira definição de “família” era referida à unidade doméstica - pai, mãe e filhos - como laço fundamental, mas estendida a outros parentes, de acordo com a posição do sujeito na parentela. Para os filhos, o uso de uma definição de “família árabe” é bastante operacional para fazer alguns recortes entre “membros” e “não-membros” na parentela⁵.

Assim, as noções de “família árabe” permitem que os entrevistados possam traçar uma unidade entre aqueles que são nascidos na Palestina e aqueles que nasceram em outros lugares, em geral no Brasil, naturalizando essa unidade entre situações díspares e que, por outros critérios, poderiam evidenciar o autêntico e o inautêntico, o original e a imitação.

Essas disparidades também são tema de outra questão: mesmo que tenham aprendido o árabe e o utilizem diariamente, reconhecem diferenças no seu uso - não exatamente sobre o domínio maior ou menor, mas diretamente ligada a questões “naturais”. Um falante árabe nascido na Palestina e criado entre árabes não se denunciaria pela fala, em especial os “erres” que devem ser emitidos do fundo da garganta e que se tornam impossíveis para “árabes” que o aprenderam tardiamente como seu segundo idioma.

Minhas observações faziam-me refletir também sobre “rotinas”, o que não era objeto de reflexão dos entrevistados sobre a sua família. Do ponto de vista nativo, a família “árabe” remete a uma descendência de “sangue” e de estar de acordo com os “costumes” e, ao mesmo tempo, uma unidade

⁵ Deve-se lembrar que isto já implica que o ego se apresenta como palestino e “árabe”, quando devemos sempre lembrar que ele é nascido no Brasil e não exatamente no Chuí onde vive e em sua parentela tem experiências diretas com parentes brasileiros.

preferida à “origem”. Meu campo de observação entre as famílias poderia ser bastante produtivo para caracterizar esse modo “coletivo” - atemporal - de situar sujeitos diante da parentela. O risco maior era de dialogar diretamente com uma bibliografia que investe em descrever “modelos árabes” de família e, antes dos entrevistados, descreve permanências. Dessa perspectiva, as “famílias árabes” poderiam ser definidas por um funcionamento peculiar, baseado na patrilocalidade dos casamentos, na autoridade paterna perante os filhos e em outros eventos ligados ao casamento e aos rituais de passagem como suas formas de expressão e que implicam em produzir formas de continuidade dos laços e da própria noção de “família árabe”⁶.

Em uma mesma família, encontrava uma grande concentração de universitários, casamentos traçados na parentela no Rio Grande do Sul e casamentos que os levavam para um circuito mais amplo de visitas na América Latina e que propiciavam a vinda de noivas da cidade natal, na Jordânia e Palestina para o Chuí. Arranjos diversos que tendiam a sedimentar não só noções sobre um mesmo “sangue”, mas também a avaliar a confiabilidade dessas alianças e escolhas individuais. Retrospectivamente, este vasto material, bastante díspar, era apresentado como uma realização de projetos familiares; filhos doutores, casamentos com árabes, sucessores dos pais na atividade comercial, todos comprometidos com o andamento dos negócios do pai, envolvidos no andamento da loja e com os estudos dos irmãos e, ainda, cuidando conjuntamente de sobrinhos e netos dentro das lojas. Um compromisso com que todos estavam engajados.

6 Para uma discussão sobre família e etnia ver Barcellos (1996). Da mesma forma que entre famílias negras, os estudos sobre migrantes árabes consagram alguns aspectos do funcionamento familiar como características próprias da etnia, adotando uma perspectiva orientalista, que permite uma ampla circulação de atribuições e interpretações sobre a solidariedade étnica como aspectos naturais que consagram e tecem o pertencimento a um grupo social.

Afinal, que funcionamento familiar era esse que conseguia incluir escolhas tão díspares como as realizações de uma mesma “família árabe” no Chuí? Por que famílias vizinhas, que tinham disponíveis basicamente os mesmos campos de possibilidades para tentar traçar os destinos dos filhos, o realizavam de formas distintas? Em primeiro lugar, é necessário perceber essas famílias usufruindo de um “campo de possibilidades”, bem como os membros dessas famílias. As noções empregadas por Gilberto Velho (1987) permitem entender essa lógica, ao colocar que um projeto não é algo interno e subjetivo, mas uma formulação que é elaborada “... dentro de um campo de possibilidades, circunscrito histórica e culturalmente, tanto em termos da própria noção de indivíduo como dos temas, prioridades e paradigmas culturais existentes” (Velho: 1987:27). Para o autor, há, portanto, uma “racionalidade relativa” de um projeto, à medida que ele se alimenta e é determinado por experiências culturais e circunscrito por um quadro histórico. De outra parte, não pode ser definido apenas por sua recorrência, homogeneidade ou coerência.

Esse “funcionamento peculiar” era sem dúvida, uma fala nativa que tornava a dinâmica familiar algo atemporal. Como aquela “família árabe”, do ponto de vista nativo, tinha conquistado sua atemporalidade, ou seja, era vivida como um laço primordial e conferia um tom de permanência e substância aos fatos da vida familiar? E, de outra parte, como são traçadas as cumplicidades e reciprocidades entre parentes que ajudam a traçar essa síntese como uma família de um “mesmo sangue”?

Assim, é preciso ler os mapas de parentesco em dois sentidos⁷: um, de

⁷ Ver Anexo fig 19.

um ponto de vista holista, em que os sujeitos e suas escolhas estão subordinados a uma totalidade, aos valores deste grupo⁸; um segundo sentido é ler estes mapas em um tempo mais longo, investigando as dinâmicas que reiteraram esta totalidade. É interessante perguntar como foi conseguido esse comprometimento dos filhos com a parentela e com uma “inclusão”, um reconhecimento dessas em um funcionamento peculiar “árabe”? Em outras palavras, como o “modelo” tornou-se “modelar” às suas práticas e explicações nativas sobre a “família árabe”.

No primeiro sentido, não há uma centralidade na realização individual e sim na uma idéia de continuidade entre a parte e o todo. Em geral, as famílias de migrantes parecem realizar esse tipo de perspectiva, na medida em que, mesmo retrospectivamente, tendem a englobar as divergências e disparidades entre escolhas de carreiras de seus membros como uma realização da totalidade, de que dela depende, e salientar essa continuidade e englobamento por questões tidas como naturais e sintetizadas naquilo em que evidencia critérios absolutamente sociais, o “mesmo sangue” como critério de inclusão na parentela, constituidor de uma família árabe. A qualidade é, portanto, uma substância referida a uma ascendência e suas qualidades naturais realizadas no presente.

Vejamos dois mapas através dos quais podemos nos familiarizar com os sujeitos neles envolvidos. No mapa da família Khaled, Sofia é a filha mais velha de Fernando Khaled. Ela está casada com um filho de migrante árabe e

⁸ Noções sobre família relacionada a etnia tem sido relacionadas ao aporte de Dumont (1985) em que um conjunto de valores permitem ao indivíduo reconhecer seu valor social perante o todo e subordinar seus destinos possíveis a esta totalidade. Uma leitura sobre a noção de indivíduo e campo de possibilidades é encontrada em Velho (1987 e 1994). A leitura de Gilberto Velho permite perceber como o sujeito orienta-se através de um projeto familiar que se configura em um campo dos possíveis, traçará seu destino através das tensões entre expectativas familiares e recursos disponíveis.

vive em Nova York, tem dois filhos. Quando separou, permaneceu algum tempo na casa da mãe no Chuí e seus filhos ficaram com Tânia (sua irmã), que reuniu os sobrinhos que falavam em inglês com seus filhos. Tânia casou no Chuí com Jamal e está à frente da loja no prédio que é do pai de Tânia (lugar onde moram). Faz arranjos temporários, trocas de trabalho (como funcionária da loja da família) ou faz permutas de mercadorias. O marido de Tânia divide-se entre os negócios do seu próprio pai, na cidade de Rio Grande, e a loja no Chuí. Faisal, irmão de Tânia, gerencia a maior loja da família, a Damasco. É solteiro. Sami é o irmão mais velho, também solteiro, gerencia a loja Bela Vista. Taisir mora na loja Damasco com a esposa (até ter uma filha). Sua esposa, Munira, é irmã da esposa do primo, Bassan - um dos filhos de Sub (irmão de seu pai). Dos filhos de Sub, os homens trabalham no comércio, as mulheres casaram e moram no Peru, Estados Unidos e Palestina. Os filhos de Karim encaminharam-se para cursos superiores na região: Farmácia, Biologia, Psicologia e Medicina. O filho mais novo trabalha junto ao tio Sub na Loja Maracanã (uma sociedade com o irmão Karim). Todos que casaram, o fizeram com filhos de migrantes nascidos no Brasil ou em uma rede de relações que fez com que as mulheres fossem residir com seus maridos fora do Chuí, muitas no exterior. Cabe lembrar que a primeira esposa de Fernando Khaled é brasileira, nascida de Santa Cruz do Sul no RS.

No segundo mapa, visualiza-se a família Hussein. Eles têm 7 filhos. O mais velho nasceu e depois estudou em Jerusalém onde fez a graduação financiada pela família. Fez doutorado no Canadá e agora é professor em Pelotas e Rio Grande. Reside em Pelotas em um apartamento da família com a esposa que veio de Hebron e tem duas filhas. Hula só falava em árabe e inglês quando chegou. O casamento foi o mais tardio dentre os irmãos, ele é o mais

velho e na época já estava na faixa dos 40 anos. Uma das irmãs morou com o irmão mais velho, quando ele residia no Canadá, e lá fez ela fez graduação. Atualmente está no Chuí trabalhando na loja e fazendo traduções juramentadas do espanhol para o português. Enquanto está divorciada, faz doutoramento na Ulbra, na cidade de Canoas, próxima a Porto Alegre. Os filhos estudam no Chuí uruguaio, não só porque falam espanhol como o pai (filho de árabes), mas porque no início do casamento residiram em Porto Rico, tendo os filhos crescido lá. Agora o pai das crianças está nos Estados Unidos. Um dos 7 irmãos desta família fazia Medicina em Pelotas junto com outra irmã mais nova. Um terceiro irmão estudava em Buenos Aires, onde morara junto com uma das irmãs que lá concluiu o curso de Psicologia antes de casar. Ela morou em Buenos Aires e, após casar, foi residir com o marido na Califórnia, Estados Unidos. Outra das irmãs é casada e reside nos Estados Unidos, em outro estado.

A família Khaled e a família Hussein são bastante antigas na cidade. Isto fica evidente na idade dos filhos que lá residem. Os filhos são amigos e conhecem os parentes de uma e outra família. Como a maioria das famílias estabelecidas no Chuí, parecem investir em um leque de escolhas para os destinos dos filhos em um mesmo campo de possibilidades, entre o comércio, casamentos e os cursos superiores, por vezes combinando essas possibilidades, por vezes substituindo uma por outra para conduzir suas escolhas.

A diferença entre as famílias pode ser marcada no quanto as escolhas podem ampliar seus investimentos no comércio local, e o diversificar (Khaled), enquanto outra (Hussein) mantém uma pequena loja e um grande investimento na escolarização dos filhos, remetendo-os a outras localidades. Em especial os Hussein têm optado pela América do Norte. Na primeira

“tendência” encontramos, tanto quanto na segunda, os participantes de iniciativas coletivas: do clube árabe, Sanaud e do Clube de Futebol. Assim, todas elas participaram, de formas diversas, de um processo mais longo de descoberta coletiva da pertinência da origem e ajudaram a produzir eventos sobre a presença palestina no Chuí. No caso dos Hussein, as viagens para aprendizado do árabe eram desnecessárias, pois todos sabiam falar árabe “de casa”, porque pai e mãe são migrantes. Na família Khaled, ao contrário, o ensino do idioma foi produzido por uma viagem de longa duração - visando a permanência na Palestina; o pai é árabe mas a mãe é brasileira. Na volta dessa viagem, encontram-se no Chuí e os filhos participam conjuntamente das atividades produzidas com outros sujeitos de outras famílias.

Neste caso, há um diferencial em relação à estrutura familiar, a origem das mães. Mais do que um diferencial quanto à autenticidade das famílias, as mães migrantes agem no sentido de traçar os casamentos de seus filhos entre pessoas conhecidas e avalizadas em suas relações. Remetem seus filhos aos conhecidos da aldeia de origem, não havendo, invariavelmente, fronteiras internacionais ou de distância temporal para fazê-lo. Na outra família, os arranjos matrimoniais não foram mediados diretamente pela mãe. Um arranjo substituiu esse papel de casamenteira que têm as mães migrantes. Os filhos acabaram sendo inseridos no circuito de festas de casamentos, sendo, portanto, recolocados outros suportes sociais para determinar as escolhas individuais por casar com homens e mulheres árabes e outros avalistas, parentes em comum, para averiguar a adequação do casamento.

É possível dizer várias coisas sobre esses itinerários. Uma delas é que, por caminhos diversos, os filhos permanecem gravitando em torno do comércio e de seus pais, por mais diversos que tenham sido os caminhos de

formação acadêmica ou de casamentos empreendidos. Gravitam em torno de uma totalidade para a qual voltam continuamente para a parentela de origem quando há divórcio, ou quando se trata dos cuidados com os netos.

Um segundo sentido para a leitura destes mapas é perguntar como famílias que potencialmente poderiam ser jogadas para fora da tradição conseguiram se reconhecer como “árabes” e se dotar de um funcionamento singular? Como essas reciprocidades se atualizam? Para os Hussein, as dívidas dos irmãos e dos filhos com os caminhos patrocinados pelos pais parecem as respostas mais evidentes. Quanto mais investem na carreira universitária, mais compromissos têm com seus irmãos, os incluindo nos diversos lugares em que residem ou os financiando até a formatura, como um pagamento de uma dívida simbólica nunca plenamente saldada com a família, como um dom familiar ou uma dádiva da família. As carreiras individuais lembram uma dívida simbólica que dá a noção e o compromisso de permanência desses laços sociais, um “fato social total”:

“Os fatos que estudamos são todos, permita-se-nos a expressão, fatos sociais totais ou, se se quiser - porém gostamos menos da palavra - gerais; isto é, põem em movimento, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições (Potlach, clãs enfrentados, tribos que se visitam, etc) e, em outros casos, somente um grande número de instituições, em particular quando essas trocas e contratos dizem respeito de preferência ao indivíduo” (Mauss: 1974:179).

Para explicar como os sujeitos se conduziram nesse “campo de

possibilidades” e de que forma se produziu uma unidade na disparidade, é necessário explicar como foram produzidas as adesões. É necessário entender de que maneira as propostas das mães árabes foram ouvidas enquanto propostas interessantes, tanto nas escolhas matrimoniais quanto no horizonte acadêmico que potencialmente afirmaria um descolamento desse indivíduo, tornando-o um “indivíduo-fora-do-mundo” e da dinâmica da vida na loja⁹. Como conseguiram remeter esses sujeitos novamente às escolhas familiares. Uma das resposta é vê-los sendo a ilustração de uma realização plena dos atributos da família árabe. Decerto, esta é uma questão pertinente para a maioria dos estudos que abordam as famílias “étnicas”. Mauss permite entender essa dinâmica das dívidas, que tendem a produzir um circuito de trocas que não deve cessar sob o risco de se romper e colocar em perigo a vida social. As dívidas dos filhos são perpetuadas não porque são dívidas com os pais, mas porque contemplam a possibilidade de, nas trocas, estar na posição do que coloca bens em circulação e, portanto, agir como o doador, o dinamizador das trocas, ou seja, quando diplomados virem a ajudar seus irmãos a se “encaminharem”.

É necessário prestar atenção ao cuidado das mães migrantes em traçar casamentos entre pessoas de sua rede de relações: por exemplo, casamentos de filhos formados com pessoas igualmente formadas. No entanto, este trabalho exige também uma disposição dos filhos a participar de e aceitar

9 Utilizo a expressão forjada por Dumont (1985) para destacar o aspecto estrutural destas escolhas individuais e mantenho a noção de risco que esta opção individual significa para a totalidade e para a sua manutenção. Portanto, as ações produzidas na família em relação aos potenciais “indivíduos-fora-do mundo” pareciam as mais observadas. Como potenciais renunciantes, sofrem um monitoramento maior por parte das mães do que a família dos comerciantes que tinham seus filhos no comércio. Por mais conflituosas que fossem as relações com os filhos, era comum vê-los assumindo os negócios da família na ausência do pai, uma vez que o campo de possibilidades também os impelia a ficar junto à família de orientação.

estes acertos. Afinal, muitas famílias não tem a mãe árabe, mas não deixam de ter essa figura materna (na parentela), que tece casamentos em suas redes, e igualmente produzem explicações e casamentos que reiteram um funcionamento similar da “família árabe”.

Para entender os caminhos dessa unidade - a família - e de como ela é forjada como uma “família árabe”, é necessário conhecer alguns dos mecanismos sociais de sua produção, ou seja, como essas trocas se expressam em outros palcos, com dinâmicas diversas e incluindo outros participantes. Demonstramos o quanto as viagens consistem em um destes mecanismos sociais através das quais os filhos descobrem a pertinência da origem e de uma “família árabe”. Assim, as noções sobre “família árabe” são produzidas também por um outro tipo de viagem de reconhecimento da unidade através da disparidade: as visitas entre famílias e as visitas realizadas para participar de festas de casamentos. Tal como o Kula, descrito por Malinowski e revisitado por Mauss, o circuito de festas de casamento permite averiguar o interesse pela participação nesse fato social total.

7.1. Um Assunto entre Famílias.

As festas de casamento são um tipo de ritual, entre outros (as formaturas também são importantes) que demonstram sua importância, não só durante a festa, mas antes dela, como um assunto de interesse “entre famílias” antes dessas ocasiões. No entanto, antes da festa é necessário lembrar o que se passa na família e **entre famílias**. As festas de casamento “param” a cidade e tornam-se um acontecimento “exótico” para aqueles que os vêem como “turcos” e não participam dessas redes de sociabilidade. Uma carreata que sai do Chuí percorrendo a BR até o CTG de Santa Vitória do Palmar, muitos carros buzinando à noite e, como contam, cerca de 200, 300 convidados que não são somente árabes.

No contexto estudado é dada enorme importância às festas de casamento e aos casamentos como um evento público que marca a especificidade dos “turquitos” como árabes. As festas de casamentos incluem, normalmente, uma carreata entre o Chuí e o local do casamento, em geral a sede do CTG (Centro de Tradições Gaúchas) de Santa Vitória do Palmar. Desta forma, o casamento não é só um evento para as famílias, mas um fato público que é, muitas vezes, nota de jornal local. Assim, as festas têm essa dupla repercussão: como um fato público, ela demarca uma presença exótica na cidade, ao mesmo tempo que força fronteiras de inclusão, convidando “locais” e famílias de migrantes vindas de outras localidades. A afirmação de que os árabes casam entre si procede, em parte, deste espetáculo que reitera a diferença.

A dinâmica entre as famílias residentes no local é uma das faces

importantes desta sociabilidade que instaura um senso comum sobre *como as famílias fazem as coisas e dá substancialidade à família árabe*. As visitas aos vizinhos de lojas incluem a exposição das fotos como uma demonstração, um registro, que serve como testemunho da importância de momentos familiares. A beleza e valor das jóias ofertadas pela família do noivo para a noiva eram registradas e circulavam de mão em mão entre os presentes. Visitam-se, por outro lado, para receber alguém que chega de viagem, para conhecer a esposa recém-chegada. Parte dessas conversas era travada em árabe e traduzida para o espanhol ou português para uma filha, ou alguém na roda da conversa que “só entende (o árabe), mas não fala”.

Os entrevistados na rua Jenim encontravam-se em idade de constituir uma nova unidade doméstica; muitos são homens solteiros e jovens casais. Falar da família era falar dos planos de casamento. Consideravam estar no início da vida no comércio (e na vida conjugal) e dispunham-se a falar sobre a vida que levavam antes de vir ao Brasil, algo bastante recente, e sobre a parentela que ficara no exterior. No caso, esses tinham mais parentes no exterior do que no Brasil e no Chuí. Falar da família era, quase sempre, falar de um potencial casamento que viria constituir a “sua família” e, portanto, uma abertura para a chegada das noivas de outros lugares, lugares para onde se estendiam suas redes de interconhecimento. Se falar de negócios, do *trabalho* e do itinerário no Brasil, era algo mais palpável para os homens. Invariavelmente minhas questões apontavam para um perfil familiar, um conhecimento da parentela que reside no Brasil e no exterior. Tratando deste tema, eu era conduzida pelos homens a falar com as mulheres em especial, suas esposas, embora, os filhos tenham elaborações bastante práticas sobre como é conduzida a vida familiar;

Taisir- E a esposa dele...

Denise- Veio junto?

Taisir- ã-hã.(sim) Tá aí, mas é uma foto que ela tá mais pra cá, com as mulheres.

Denise- Ali é a d. Sida, não é?

Taisir- É, essa é... Ela tá, um pouquinho pra lá, ela tá.

Denise- Esse é Nazir?

Taisir- É, com meu pai.

Denise- ã-hã. O Nazir tem origem árabe também?

Taisir- É ele é. Agora, eu não sei se ele é liba... sírio? Acho que é sírio.

Munira- Não é libanês, amor?

Taisir- Não sei, sírio-libanês, eu acho.

Denise- Essa aqui é a Damasco antes?

Taisir- Essa aqui era antes e hoje é assim.

Denise- Que ano..?

Taisir- Isso aqui foi no Mar Morto, é. Quando a gente... em 93 nós fomos... eu visitei, fui... Todos que tão aqui, meus primos, inclusive a irmã dela. Isso aí antes de eu noivar com a Munira, ainda, eu tava em negociações (*sobre o noivado com Munira*), como quem diz. (risos)

Denise- (risos) Tratando de convencer ainda.

Taisir- É, e a gente tava no Mar Morto, na Palestina. Foi de visita, ficamos 17 dias por lá. Ah, a gente coloca aqui. Lembranças, né.

Denise- Claro, né.

Munira- Ah, isso aqui é meu sogro quando...

Denise- Quem tá no hospital?

Taisir- Esse aqui sou eu, em oitenta e... foi em 85.

Denise- O que que aconteceu?

Taisir- Apêndice.

Denise- Ah, tá.

Taisir- Foi quando... Esse aqui é meu primo, casou com ela. Foi no mesmo dia que eles casaram que eu adoeci. Eles noivaram... foi no noivado deles.

Munira- Esse é meu sogro, quando ele foi peregrinar.

A transcrição do diálogo acima sintetiza muitas situações que encontrei no Chuí. A exposição de fotos disposta embaixo de vidros das mesas de escritórios selecionando momentos importantes da família. Nessas fotos, a demonstração de uma conexão entre filhos e migrantes de famílias que são vizinhas no comércio local e o registro da situação desses cruzamentos. A história do crescimento da loja e dos negócios da família, fotos de fachadas registrando as construções de prédios e casas comerciais. Fotos de viagens em que figuram pessoas da unidade doméstica, visitas e peregrinações, e que permitem um comentário partilhado em uma unidade doméstica. E, por fim, as fotos de casamentos como um registro de cruzamentos de parentelas e das visitas entre famílias.

As redes de vizinhança revelavam-se através de fotos dispostas nas mesas de trabalho em que figuravam não só parentes mas também vizinhos de lojas no Chuí, contemporâneos de colégio, registros de momentos importantes, as peregrinações feitas à Terra Santa, fotos da torcida nos jogos de futebol do Central Palestino e, mesmo, nos álbuns de família, a descoberta de férias passadas com aqueles tidos como rivais na política partidária¹⁰. Todos estes são registros de um convívio recente e intenso entre os vizinhos e

10 Analisaremos a política local e a solidariedade étnica no capítulo seguinte.

entre as famílias que vivem no Chuí. Há sempre personagens que não se restringem à vida familiar e que necessariamente incluem os amigos – de uma mesma faixa etária, ou fotos de momentos especiais que revelam uma intensa sociabilidade de rua na localidade do Chuí – em uma sociabilidade que evidencia não só um recorte de idade, mas de filhos de árabes que passam férias e vão a festas locais juntos.

Assim como as fotos dispostas nas lojas, as fitas de vídeo registram (encomendadas a produtores profissionais) as cerimônias que envolvem as festas de casamentos. Não tive acesso direto às festas de casamento no Chuí, embora tenha assistido a algumas fitas de vídeo e observado a explicação e exposição das fotos. Assistindo junto com eles a fita, indicavam o que seria um casamento árabe e forneciam uma idéia mais acurada sobre as relações entre os vizinhos, ou seja, que a sociabilidade não se restringe de modo algum a uma vida “familiar”, restrita à unidade doméstica e a uma parentela distribuída em outras localidade e países. Há um circuito mais amplo entre as famílias locais que proporcionava momentos lúdicos e uma conexão entre os sujeitos que residem na localidade, não são somente árabes: Apontavam na tela da televisão quem eram seus convidados, as “pessoas importantes” da localidade que se projetavam na política local: um candidato a vereador, um candidato a prefeito que em realidade, já faziam parte da rede de convívio dos “árabes”, assim por eles definido, mesmo sem sê-lo.

.Em um local de intensa sociabilidade de rua, entre vizinhos de lojas, a troca de fotos e a demonstração constante e pública da situação de sua unidade doméstica fornece um contraponto entre famílias. Ou seja, falar sobre família era falar sobre as famílias e como se relacionam, como demonstram sua especificidade, como afirmam seu “sucesso” perante as

demais e, portanto, como se relacionam na localidade.

Essa intensa sociabilidade entre “famílias” fornece quase um encapsulamento das famílias em relação a alguns temas que são trazidos como fundamentais, como as viagens, os filhos, os noivados e as festas de casamento. Nessa intensa sociabilidade, as semelhanças de procedimentos rituais fornece a eles uma comparabilidade que é exercida diariamente entre as famílias.

Minha inquietação era amenizada por outras falas, que não vinham diretamente destas famílias. Presenciava, por certo, uma espécie de batalha de versões, mas que indicavam que os *turcos* eram analisados em seus atos e em suas relações como um grupo homogêneo, pelos moradores locais, em especial os moradores que me receberam através das relações com a prefeitura de Santa Vitória do Palmar. Assim, eram comuns as falas que reiteravam o quanto “eles eram diferentes”, o fato de que “casam entre si”, “trazem noivas” ou por identificar alguém como “prometidos” ou o “turquinho que concorreu a vereador”, a “filha do turco” que participa do baile de debutantes local. Estas falas pareciam evidenciar que, em primeiro lugar, os hábitos de meus entrevistados eram vistos com uma certa unidade e, em segundo lugar, essa unidade reiterava uma crença de homogeneidade e um discurso elaborado sobre a “regra” o que rege o “outro”, pela qual os migrantes eram exotizados e não podiam deixar de falar de si através desta maneira exotizada.

De uma lado, as versões coletadas tendiam a homogeneizar e identificar “regras” que predominavam entre os “turcos” e, de outro, as formulações nativas dos entrevistados reiteravam como a família era especial e diferente da os *brasileiros*. Nessa batalha ficavam claros alguns

desentendimentos. Meu primeiro impulso foi o de ler tudo e coletar mapas e histórias sobre casamentos, tudo o que pudesse desvendar sobre o que seria o “modelo de família árabe”, a fim de pensar as indicações atribuídas a eles.

Durante o trabalho de campo ouvi diversas vezes que os “turcos casam entre si”. Minha primeira experiência direta sobre o assunto não foi dos mapas de parentesco ou dos relatos de casamentos entre primos. Procurava uma moradia para o período de trabalho de campo e seguia as indicações de alguns informantes sobre a possibilidade – muito reduzida – de casas para alugar na cidade. A maioria dos trabalhadores no Chuí morava em Santa Vitória do Palmar com suas famílias, e havia uma oferta bem reduzida de imóveis na área central onde eu preferia morar, tanto pela iluminação pública e serviços lá se concentrarem, como também porque só ali existiam prédios com apartamentos e estaria diretamente entre os comerciantes.

Tânia Mustafá me levou até uma senhora que teria um pequeno apartamento com entrada independente no segundo andar da sua casa. A mediação de Tânia não era um quesito como fiadora na localidade, já que o pagamento seria antecipado, mas durante a conversa Tânia parecia fazer uma espécie de acerto de contas com a proprietária do imóvel. Seu irmão Taisir havia namorado durante muito tempo a filha desta senhora, mas “desmanchou o namoro” para casar com Munira (filha de árabes de São Borja). Assim, Tânia indicava uma inquilina (eu, no caso) e mostrava não haver mágoas entre as famílias, mais do que isso, Taisir entrara para a política local como candidato a vereador pelo PMDB no mesmo período e Tânia antecipara-se ao irmão para fazer uma certa campanha do marido, Jamal, que também era candidato a vereador pelo PTB.

Do mesmo modo, Jamal percorrera alguns hotéis me apresentando

como pesquisadora-professora da universidade para os gerentes. Ele sabia que isto também não significaria tornar-se meu fiador, pois os pagamentos eram antecipados, mas tentava garantir uma boa negociação e redução do preço da diária, por se tratar de períodos prolongados. Levava-me aos hotéis de conhecidos tanto no Chuí quanto no lado uruguaio.

Essa noção de que “*todos se conhecem*” na cidade de acordo com a família, com a filiação e com a casa de comércio não é exclusiva do Chuí. Na realidade, o que Tânia e Jamal muito espontaneamente faziam era acionar e colocar em movimento as relações pessoais. As visitas que recebem em suas lojas não se reduzem ao universo de famílias árabes, mas também a moradores, uruguaio ou brasileiros, com os quais mantêm relações de amizade e trabalho. Lembro de Tânia recebendo visitas, na sua loja, de mulheres acompanhadas de filhos que nada tinham a ver com os vizinhos de origem árabe, mas que ali também circulavam e as crianças brincavam com seus filhos na calçada em frente à loja.

Através dessas redes de relações era possível ver as relações de meus entrevistados com os moradores e comerciantes locais; no entanto, em sua maioria, não se casam com locais, sejam eles “*de origem*” ou não. A acusação dirigida aos árabes de que “*eles casam entre si*” era bastante preocupante para meus entrevistados “*árabes*”, pois em certa medida a acusação procede, só que a visão externa não consegue perceber que essas famílias raramente casam com “*locais*” tanto das inúmeras famílias árabes quanto das não-árabes da localidade e que o “*entre si*” é uma engenharia social muito mais complexa.

Comparando os depoimentos pude verificar que os migrantes e seus filhos preferem buscar seus cônjuges nas redes de relações entre patrícios de

outras localidades. A pergunta seguinte era sobre como conseguiam convencer seus filhos a escolher as esposas entre “árabes” e que critérios de autenticidade “árabe” eram acionados. Foi assim que descobria as “escolhas de cônjuges”, sintetizada em qualidades morais, critérios de sangue e autenticidade como árabes. Era participando das festas de casamento – sejam elas no RS ou no exterior - e, portanto, nas relações fora do Chuí que a maioria dos novos casamentos e namoros eram traçados.

Havia, desse modo, uma grande ingerência das famílias nessas escolhas - não da escolha da noiva, em si, mas indicando onde encontrar uma noiva adequada. Há uma boa dose de “negociações” em família envolvida na busca de uma noiva. As redes de relações que as festas de casamento produziam propiciavam esta averiguação da qualidade moral dos noivos e das famílias envolvidas, bem como se a escolha agradava aos próprios noivos. Isto significa que um casal pode se formar entre famílias casando uma outra filha, irmã da tida como a prometida. Casar fora, fora da cidade, mas entre participantes dessas redes de relações era um dos aspectos que conferia à escolha matrimonial uma qualidade diferente, uma síntese entre uma escolha individual e um casamento árabe produzido coletivamente. Um circuito de casamentos que coloca em contato os migrantes e seus filhos no Rio Grande do Sul. Os casamentos podem ser vistos como um sistema de trocas, uma instituição nativa, que envolve bem mais do que trocas matrimoniais; em especial, para os comerciantes, trocam informações, conhecem pessoas e famílias de migrantes, dinamizam sua vida social, estabelecem reciprocidades.

Durante o trabalho de campo ouvi dos entrevistados reiteradas vezes que os árabes não casam entre si, no Chuí, porque se conhecem há muito tempo. Os filhos dizem não se interessar por esse circuito de irmãs e irmãos de

amigos. De certa forma, estamos treinados para pensar que o casamento se constituiria em uma aliança entre famílias, porém, de outra forma, poderia significar uma aproximação de parentelas e ocasionar conflitos entre famílias que vivem na mesma localidade. Assim, o esforço feito por Tânia de reaproximar-se da mãe da ex-noiva brasileira do irmão Taisir demonstrava seu cuidado em não produzir uma cisão nas relações com locais, em função de terem “desmanchado” o noivado com uma brasileira e, de outra parte, uma irmã cuidando da reputação do irmão Taisir e da própria acusação de que os árabes “namoram as brasileiras e casam com árabes”. Mesmo depois de casada, ela percorre e refaz continuamente os vínculos com a família de orientação, os Khaled e age no sentido de tecer uma imagem positiva diante de uma acusação aos árabes.

Não há um circuito muçulmano através de mesquitas no sul do Brasil. Somente em julho de 1999 foi inaugurada a primeira mesquita em Porto Alegre. Assim, tem sido incumbência das famílias de origem árabe, e neste caso muçulmanas, manter um circuito de sociabilidade e de contatos na região que funcionam como facilitadores dos contatos entre famílias e do intercassamentos. A ausência de uma estrutura religiosa pode explicar como a *shari'a* é referida de forma muito fragmentada e, por vezes, englobada por uma explicação de como é, ou deve ser, o *costume árabe*, usado de forma genérica, unívoca e sob o domínio de opiniões familiares¹¹.

Durante o período de trabalho de campo, o seu pertencimento à

11 A este respeito ver Geertz (1983) e (1994). Indica a adequação da lei a um contexto cultural, a *Shari'a* se torna uma das formas de legislar com características próprias onde a lei é identificada pelo testemunho. Na análise comparativa entre dois contextos em que o Islamismo é prática religiosa, o autor subordina a análise religiosa à noção de culturas singulares. Ver também Lamand (1994), para este autor, a lei islâmica deve ser compreendida como um ordenamento normativo de base e finalidade teológica e, por esta razão, pôde ser atualizada e readequada a novos contextos, inclusive como lei a ser regulamentada por um Estado como um direito público e administrativo.

família árabe era uma de suas apresentações fundamentais. Se a maioria era palestina, todas as famílias eram árabes. Desta forma, para melhor entender como os militantes implicam-se em suas redes de parentes, que os apoiam ou impulsionam à militância, é necessário reunir outros relatos e observações de como a “família” aparece, de forma mais ampla, no universo pesquisado. Ela não aparecia “viabilizando” a efervescência relatada nas décadas de 80 e 90, mas também é um dos eixos em torno do qual os entrevistados reiteram o que é próprio do árabe e remetem a uma autodenominação e a uma “tradição”¹².

A “família árabe” era um dos temas dos entrevistados, sejam eles engajados ou não nas iniciativas coletivas. Nas falas dos entrevistados, sintetizavam algo “especial” que os definia e os positivava. Diante dessas falas, muitas vezes minha postura foi a de questionar até que ponto esse tema não era uma resposta à minha interpelação, como se, no momento da entrevista, algumas famílias pudessem finalmente afirmar-se como *árabes* ou falar de um funcionamento exemplar de sua família que, entre outras qualidades, era de origem árabe, dando substância a algo forjado em situações de interação entre famílias e em relação aos locais.

Antes de um antropólogo comparar as famílias dos informantes buscando um “modelo de família árabe”, as mulheres já revelavam seu gosto por contar detalhes, comparar cerimônias, expor o valor de presentes de noivado. Noivados e casamentos são fatos públicos, mesmo em seus bastidores, e contá-los é um momento de troca de informações e comparações (das festas) entre vizinhos. Nesse caso, fica difícil dizer que

12 A idéia de tradição remete a idéia de uma produção histórica e social. Nos termos de Hobsbawn (1997) algo do costume foi elevado ao estatuto de tradição. O autor diferencia “costume” da “tradição” na medida em que o primeiro não tem nenhuma função simbólica enquanto a segunda, formalizada e ritualizada, permite uma utilização e repetição. Indica, desta maneira, a possibilidade da tradição efetuar, por definição, uma “redução” das experiências cotidianas e tornar-se uma imagem produzida e acessível para todos.

estejam “disputando” sobre quem é mais árabe ou se há uma intenção deliberada em mostrar-se árabe. Mas as conversas indicavam que as festas de casamento forneciam um acesso privilegiado, teciam um comentário social sobre a “família árabe” e demonstravam a ampla circulação desses comentários em suas redes de relações. Os comentários sobre a família árabe eram tão importantes quanto a circulação desses comentários.

Observando as famílias notava que a qualificação como uma *família árabe* se estabelecia através de um corte geracional. Para os migrantes (os pais), falar da família significava falar de trabalho, da relação na parentela com quem conviviam no Chuí e das relações entre patrícios no Chuí e no Brasil. Para os filhos, a primeira geração adulta nascida no Brasil, a “família” era classificada diretamente como “árabe”. Falar da “família” para os filhos desses migrantes significava uma reflexão sobre o que seria a “família árabe” e a “família brasileira” (algo que não era objeto de reflexão de seus pais e dos demais migrantes, mesmo que não tivessem constituído uma unidade doméstica no Brasil). Para essa geração adulta já nascida no Brasil, o tema significava uma definição na parentela que destacava aqueles que dela participavam como árabes, o que redundava em formulações sobre sua “família árabe”:

Faisal- Santa Cruz do Sul (*sobre onde nasceu*). É uma cidade que tu pode dizer que é primeiro mundo. Povo trabalhador, origem alemã, batalhador, bonito. Mas, ao mesmo tempo, eu posso dizer que eu sou muito árabe. Tenho muito orgulho de ser árabe, de ser descendente de árabe, de ser palestino. Hã... Nós, diferente da cultura brasileira... eu até tava falando pra minha mãe faz

pouco tempo, quando um tio meu faleceu e nós fomos pro enterro do meu tio em Santa Cruz, eu tava dizendo pra mãe que nós os árabes...

Denise- É o tio materno ou...?

Faisal- Tio materno. Nós os árabes somos muito mais unidos. A família é muito... a... o conceito familiar tem muito mais raízes que a cultura brasileira ou americana, né. Fato que eu morei nos Estados Unidos muito tempo, aí eu posso comparar. Ou senão a cultura espanhola. Hã... nós somos muito mais unidos em relação ao sangue. Se, por exemplo, eu vou e visito um parente meu, todos da comunidade árabe vão à casa me cumprimentar, ver como eu tô, se uni, alguma janta...

Denise- Conhecer?

Faisal... me convidar pra uma janta, conhecer, dar as boas vindas, enquanto o brasileiro tu tem que dizer que tu vai passar na casa dele, se não... Não sei, pelo menos na minha família é assim, né. Se não eles até assim: "ah, vê se passa lá em casa, vê se sobra um tempinho pra passar lá em casa", mas eles não fazem questão, também. E se tu não passa, porque tu foi lá só pra, tu não tem tempo pra passar, eles não vão e te visitam.

Com base nas experiências na sua própria parentela, podiam criticar os "brasileiros" quanto ao "desrespeito ao pai". Segundo eles, as famílias brasileiras ensinariam aos filhos que o pai não é uma figura importante. Criticavam a pouca relação entre primos na família brasileira, enquanto isto era visto como fundamental na "sua família", em que os primos podem ser considerados como irmãos. Ou seja, apontavam noções que aprenderam não só "observando" a família dos outros, mas, muitas vezes, analisando *um lado*

de sua própria parentela que dividiam como “árabe” e outro que identificavam como “brasileira”.

Suas observações também evidenciavam critérios do que é lícito e ilícito na família árabe. Por exemplo, Faisal, ao falar sobre a desvalorização da paternidade, revelava que um dos primos era desprestigiado pela família da mãe do seu filho, uma família brasileira e que, ao mesmo tempo, esta era uma das razões para que o primo não tivesse casado com a mãe da criança. É em um debate sobre suas observações que as discrepâncias se tornam unidades com substâncias diversas. Meus entrevistados transformavam esse universo de relações em mais uma circunstância para recriar comentários sobre sua *identidade* perante os “outros”, enquanto esses “outros” estão necessariamente também nas suas redes de parentesco e as fronteiras simbólicas ficam mais evidentes.

O tema não aparece de forma homogênea nas falas dos mais velhos. Há uma definição de residência e distanciamento da casa paterna – que ficou na Palestina - e, portanto, uma redefinição dos limites da “sua” família, correspondendo à família de procriação dos migrantes. Nos relatos dos filhos sobre sua parentela há uma impressão pesarosa sobre essas distâncias, identificada em especial na distância entre os primos e irmãos, efetuada quando estes definiram uma unidade doméstica própria – pelo casamento – ou por um afastamento temporário da casa paterna em função de períodos de investimento escolar ou aprendizado do idioma árabe *na Palestina*, em casa de parentes, ou seja, deixaram de residir nas proximidades.

Após as festas de casamento, as fotos de noivados levadas aos vizinhos colocavam em circulação informações sobre a vida familiar, restabelecendo vínculos tecidos entre as famílias através das mulheres. Na realidade, antes de

ter o estatuto de uma “família árabe”, este era um tema que motivava comparações entre famílias, como forma de ressaltar quais destinos estavam sendo traçados para os filhos. Estar em uma conversa em árabe sobre as fotos recém trazidas de viagens da família era tão estranho para mim, que pouca coisa entendia do árabe, como para outros espectadores, que esperavam o momento da tradução, havendo muitas vezes, uma escuta interessada de filhos que bem mais do que eu, só entendiam, não falavam o idioma. As visitas entre famílias agiam como uma forma de atualização que envolvia não só o idioma árabe, mas um repertório sobre a origem, que tinha como tema a família, as novas unidades domésticas, os casamentos, como um assunto que tende a naturalizar os arranjos familiares como “árabes”.

7.2. As Festas de Casamento e o Circuito entre Famílias.

Nas festas de casamento, nas fotos em momentos públicos ou em festas domésticas é registrada a divisão de interesses em grupos de homens e grupos de mulheres com grupos de convívio durante a festa de casamento. Passo a passo, os álbuns registram os momentos em que misturam-se fotos "clássicas" da noiva contra o espelho, com o noivo ao fundo, com outras fotos "clássicas" da noiva mostrando uma pintura de hena na mão para o fotógrafo.

O Ritual da hena é um encontro somente para mulheres que antecede a festa de encontro dos noivos e de suas famílias no salão de festas. Pode ser realizado na véspera do casamento (como um casamento civil). Nesse ritual, a mão da noiva é marcada com um traço de tinta escura, a hena, que demorará para sair da pele por alguns dias. Dizem que a intenção é uma reunião para desejar boa sorte para a noiva. O ritual da hena pode ser também um momento especial entre os noivos em que esta tinta remeteria a uma mistura de sangue através da inscrição na palma das mãos de ambos. Ao mesmo tempo, é o momento de demonstração da valorização da noiva e das mulheres casadas, que devem usar todas as jóias recebidas como um presente do marido quando do seu próprio noivado. Presentes que a família dos noivos dão para a noiva "ficar coberta de jóias" como um reconhecimento público de seu valor. Esses presentes seriam o que a literatura sobre árabes refere como o "preço da noiva", um presente que não é uma compensação para a família da noiva, mas, nesse caso, a afirmação pública da inclusão, da importância da noiva para a nova parentela, e de estabelecimento de vínculos e "dívidas" da noiva com os novos parentes. Em geral, a noiva não só residirá no local de moradia do noivo - país, cidade ou casa - mas seu deslocamento da

família de orientação pode comportar um arranjo temporário de moradia na casa da família de orientação do noivo.

Isto nos leva a questões referentes às diferenciações que os entrevistados operavam no Chuí entre “tradicionalistas” e “modernos”. O critério era não uma classificação sobre estar perto ou longe dos costumes árabes, já que os casamentos eram um tema que fornecia uma inclusão quase naturalizada ao tema da origem, mas uma preocupação com uma integração com os locais. Aparecia, quase sempre, entre migrantes e seus filhos, como uma qualificação de uma atitude pouco flexível ao que se passa no Brasil ou algo mais voltado a aspectos religiosos sobre quem faz o Ramadã à risca, e quem vive em uma outra temporalidade, ou seja, um outro calendário de trabalho, um mês que, muitas vezes, coincide com um intenso trabalho nas lojas no verão do Chuí¹³.

A literatura alianças, em antropologia, tem continuamente mostrado como o casamento não é só um ato individual e, sim, envolve uma coletividade. De um lado, os entrevistados, quando falam do casamento, discorrem sobre o impacto deste na vida pública no Chuí, nas carreatas e buzinações que acompanham o cortejo da noiva pela rua. Os casamentos propiciavam falar de uma “honra” específica do grupo para “outros”¹⁴.

As festas de casamento oferecem um comentário sobre a tradição, tornando-os participantes e co-autores desta. Para os filhos de migrantes, são uma possibilidade de experimentar aquilo a que continuamente se referem sobre suas origens. Primeiramente, tornando-se parte da cerimônia como convidados situados entre os árabes, o que os torna potencialmente

13 O Ramadã é o mês lunar do calendário islâmico dedicado a uma das cinco obrigações do muçulmano, o jejum durante a luz do dia e abstinência sexual.

14 Ver Anexo fig 20.

candidatos a se tornarem futuramente os noivos em uma cerimônia similar.

Para a cerimônia não existe nada de excepcional em relação aos trajes dos convidados, nem dos noivos. Os trajes trazidos da palestina são utilizados somente no ritual da Hena, depois os trajes árabes são guardados e usam roupas formais para a festa no CTG, as mulheres usam vestidos longos e os homens usam paletós. Apenas os pais dos noivos podem querer utilizar uma túnica e lenços árabes - tal qual utilizado na peregrinação. No entanto, os casamentos são lembrados como árabes pela música, se contrataram ou não um conjunto que toca instrumentos árabes e canta em árabe, e pelo encontro dos noivos no meio do salão. Em outras palavras, coisas que podem causar estranheza aos convidados não-árabes entre elas, a ausência de um padre ou juiz de paz.

Segundo contam, as festas de casamento são duas: uma de noivado na cidade da família da noiva e por ela custeada, outra de casamento, na cidade do noivo, e por ele custeada, o que significa hospedar os convidados que vem de outras localidades. No entanto, esse procedimento não é inteiramente seguido em função das distâncias entre cidades ou mesmo da necessidade de custear a mudança do casal dos seus locais de residência para uma terceira cidade. Explicam que quando os noivos se encontram no meio do salão durante a festa do casamento, o casamento civil já teria sido efetuado alguns meses antes como parte do noivado. A cerimônia de casamento é basicamente um encontro de famílias do noivo e da noiva no meio do salão, selando a união das famílias através das trocas de alianças entre os noivos, uma demonstração pública desta aliança e da passagem da noiva para a parentela do marido. Para a comemoração podem trazer músicos de São Paulo para executar instrumentos e músicas árabes, como um espetáculo

musical no casamento que consideram o momento mais interessante da festa, quando todos querem dançar.

A tônica das entrevistas coletadas reiteram uma vontade de estarem próximos e conformes às tradições e nunca delas destoante. As festas de casamento e o próprio casamento são fundamentais, tanto que questões como “divórcio”, por exemplo, embora exista no mundo islâmico e tenham um tratamento através de leis familiares – diversos em cada país de cultura árabe – são vistos, por meus entrevistados (na faixa dos 30 anos), como algo excepcional para “os árabes em geral”. Como diziam Ivone e Soraya, ambas divorciadas ou com a vontade de realizar plenamente seu divórcio: “Você não vai encontrar mulheres árabes divorciadas”. Ou seja, um comentário que as situa dentro de um modelo de conduta, um valor fundamental para a “tradição” como uma peculiaridade, um dos atributos de uma “honra étnica”.

Assim, recolhendo histórias familiares, não encontrei somente “o que é dito” e “o que de fato ocorre”, encontrei, nos depoimentos um discurso sobre *regras ou padrões* que são identificados como *árabes* e os arranjos que foram usados para melhor realizá-los. Encontrei pessoas tentando corresponder a um modelo, negociando “em família” a sua realização, que parecia não se dar plenamente em lugar algum. Poderíamos pensar que são realizações diversas de um sistema de normas. Para os entrevistados, esse modelo estava sempre lá, plenamente realizados nos outros, nos vizinhos ou em alguém da parentela. De outro ângulo, permitem revelar um uso da “tradição” e uma criação própria baseada na constante referência a uma incompletude da tradição. Para os filhos de migrantes, a existência de um “modelo árabe” a ser realizado era quase sempre algo tangível, encontrado na expectativa paterna.

A partir dessa perspectiva poderemos analisar os arranjos familiares dos entrevistados no Chuí, não para demarcar uma tendência de arranjos preferenciais, mas para evidenciar quais os dilemas que foram tratados por esses arranjos e como agem na produção da família como algo distinto, como uma família étnica.

Com o passar do trabalho de campo, recolhendo e analisando mapas de parentesco, foi-se colocando como uma “regra” o casamento realizado com “árabes” de fora da cidade do Chuí. Justificavam dizendo que muitas famílias cresceram juntas e portanto, não teriam despertado o interesse mútuo entre os indivíduos. Outras afirmações diziam de uma tentativa da família em traçar um casamento com um parente que vivia na mesma localidade e que não houve interesse por parte dos sujeitos; evidenciando que a família tentou mas não conseguiu a união.

Nos relatos dos casamentos, a escolha do cônjuge recai sobre a aceitação da família, mas revela-se mais em uma interpretação do entrevistado (os filhos) sobre o que seria “aceitável” ou “desejado pelo pai” do que uma regra de escolha individual ou diretamente mediada pela família – como ocorre em alguns casos. Então, como escolhem os futuros cônjuges e como as famílias conseguiram conduzir vontades individuais para uma noção de um casamento entre árabes?

Existe um circuito de festas de casamento no Rio Grande do Sul muito apreciado pelos árabes. É o momento em que as famílias escolhem quem irão levar para a festa e, desta maneira, quais os filhos que potencialmente poderiam estar disponíveis ao mercado matrimonial. Os próprios entrevistados esfregam as mãos e brincam que as festas de casamento são um local onde os árabes “fazem negócios”, referindo-se a conhecer suas

potenciais cônjuges já tendo idéia sobre quem é sua família ou cidade.

De outra parte, tem outros sentidos para os informantes, além de casar ou não com patrícios, ter um casamento árabe ou não, as festas são um dos mecanismos sociais de inclusão em um circuito matrimonial e que autentica uma origem familiar como árabe. Os jovens sabiam a escolha crucial que faziam entre ir à festa ou recusar em apresentar-se publicamente no casamento. Por exemplo, Halila (filha de Subhi) é pressionada pelos irmãos, como a filha mais velha, a comparecer a uma festa de casamento a que a família foi convidada. Sua desculpa para não ir é a faculdade, quer ingressar no curso de Medicina em outra cidade (Rio Grande), onde os pais já mantêm um dos filhos estudando Geografia. Na realidade, as brincadeiras dos irmãos explicitam as brincadeiras correntes sobre as “negociações” que são feitas nas festas de casamento onde grupos de rapazes ficam de um lado e moças de outro. Se Halila não for na festa estarão excluídos das brincadeiras e, portanto, em desvantagem neste circuito de jocosidades sobre as “negociações” e trocas que nas festas ocorrem e que lá são o tema “quente”.

Meus entrevistados também perguntavam se eu não iria a uma das festas que seria realizada em Porto Alegre. Embora eu não fosse convidada, frisavam que seria viável a entrada, pois haveria outras pessoas desconhecidas de suas redes, além de árabes. Os casamentos ocorridos na cidade eram lembrados como grandes acontecimentos que teriam “parado” o Chuí (para observá-los) e que envolviam um custo financeiro muito alto já que, como mencionei, as famílias encarregadas não só de convidar mas têm a obrigação de receber e custear estadia e alimentação aos convidados durante a pernoite do casamento. Contam-se muitas festas que “pararam o Chuí” e ocuparam todos os hotéis.

É desse circuito de reciprocidades que as festas parecem se alimentar, não só do interesse pelo impacto nas relações locais com não-árabes, mas por resgatar uma dívida da participação em outras festas como convidados. As festas de casamento são um momento de estabelecer laços e conferir uma qualidade especial à relação com seus convidados. É uma festa pautada pela obrigação de receber os convidados da família para uma reunião que pode “fazer e desfazer” coisas. Em uma festa de casamento podem ser feitos casamentos e também podem ser refeitos casamentos que estão temporariamente estremecidos já que podem reunir diversas famílias em um mesmo casamento.

A afirmação de que os “árabes casam entre si” é verdadeira na medida em que eles produzem um circuito de sociabilidade amplo através dos casamentos, como espetáculos em que estão presentes pessoas completamente situáveis de acordo com a família, origem, cidade de procedência, importância social, mas também porque podem ocorrer cruzamentos na mesma parentela. As festas de casamentos, mais do que propiciar o entrelaçamento das famílias através do casamento, possibilitam colocar em circulação um repertório sobre a “tradição” e sobre o que significa estar “de acordo com a tradição”, avaliando os rituais e principalmente a suntuosidade do cerimonial de casamento.

A literatura sobre “famílias árabes” discorre sobre os casamento entre primos como uma constante, analisando tendências e modelos de casamentos “corretos” como os casamentos entre primos, não só porque aborda camponeses, mas porque acredita que há, através das relações familiares, a base de uma organização social a ser desvendada. No caso dos entrevistados no Chuí, o casamento entre primos é algo reconhecido como “árabe”, visto

como uma vontade dos pais, como constituinte de uma *família árabe*. E é considerado um casamento árabe, o fato de casar com alguém que tenha ascendência árabe, mesmo que este não seja nascido no Oriente Médio. Assim, as festas de casamento ajudam a produzir a autenticidade da origem e permitem uma definição social do *árabe*:

Munira- Sempre eles [os pais] falavam. E aquela coisa também, né, aquele preconceito que... claro, todos nós somos feitos de carne e osso, mas os árabes tem aquele certo preconceito de mulher árabe casar com brasileiro, não pode. De homem brasileiro casar com mulher árabe, não pode. Mas, isso existe um monte. Já na minha família, já, meu pai desde pequenos nos educou que... que... assim, que dentro de nós já tinha isso que... claro, já... como eu vou te dizer, nunca namorei nenhum brasileiro. Taisir foi o primeiro, né. Mas, dentro de mim, querendo ou não querendo, sempre teve aquela coisa: vai ser com árabe, vai ser com árabe, entende? Nunca, nunca criei aquela perspectiva de um dia namorar um brasileiro. E desde criança nós fomos educados assim.

O interessante deste depoimento é Munira, de forma ambivalente, referir-se ao marido como um brasileiro e a si própria como árabe (ela nascida no Brasil como ele) e depois inverter os termos, mostrando ter casado de acordo com a expectativa paterna. Em seu relato afirmará a autenticidade da família de Taisir, pois, segundo ela, ele sabe falar árabe e foi educado na Palestina¹⁵.

15 Neste caso é possível entender como o casamento de Munira é tido como um casamento "correto". Apesar de Taisir ter uma mãe brasileira, eles acabaram se conhecendo na rede dos primos. O noivado de Bassam (primo de Taisir) a irmã de Munira tinha sido traçado entre árabes por força da mãe de Bassam, uma migrante árabe que pudera averiguar entre suas relações (de parentesco) uma noiva para o filho. Munira é irmã desta noiva de Bassam. As festas de noivado e casamento acabam aproximando pessoas que potencialmente poderiam sair deste circuito familiar.

Para aqueles informantes, os *brasileiros*, essa definição dependerá de vários quesitos, entre eles, da ascendência dos pais. Dada a ênfase à linha paterna, mas que também valorizando o domínio do idioma árabe aprendido em casa ou nas viagens, que muitos dos filhos de migrantes puderam fazer para exatamente aprender o idioma na adolescência, ou participando de festas de casamentos em outros lugares, em especial, na Palestina, todos esses dispositivos possibilitam a inclusão em um circuito que se refere a tradições e faz comentários sobre ela.

Se os casamentos permitem discorrer sobre classificações quanto à origem, selecionar como “puros” e “mistos”, “tradicionais” ou “modernos”, isto se dá pela intensa circulação de pessoas e fatos que as festas de casamento propiciam. Alguém que “agrade o pai” ou que seja avalizada pela mãe do noivo é tão fundamental quanto o vínculo com a família da cidade de origem do migrante. Todos esses aspectos permitem que as redes fiquem *encimesmadas*:

Munira- Sim, eu tô casada com um primo-segundo. Mas, entende, não foi aquela coisa planejada, foi aquela pura coincidência. Mas, no fundo do coração dos meus pais, queriam ou que eu casasse com um primo, ou que eu casasse com alguém que, pelo menos, fosse da mesma cidade onde eles nasceram. Isso é um... coisa que criou dentro deles, que tem todos os árabes. Mas, nunca nos pressionaram, entende?

Neste caso, Munira revela a não intencionalidade de um casamento entre primos, mas uma “coincidência” tecida já no fato de sua mãe ser prima do pai de Taisir. Assim, se existe uma disposição, existe também uma possibilidade concretizada nas festas de casamento – em que se conheceram –

e pelo vínculo entre primos existente na geração de seus pais. Do ponto de vista de Munira, há uma livre escolha nesse matrimônio: Do ponto de vista das relações em que o casal está inserido, a “coincidência” é a realização de uma possibilidade que as redes de sociabilidade permitem e de uma relação entre primos, no caso da mãe da noiva e do pai do noivo – realizando-se o casamento na geração seguinte. Como em outros relatos, o arranjo matrimonial não segue exatamente uma prescrição ou preferência, mas revela uma sociabilidade que dá suporte a que esse tipo de arranjo se concretize - expressa pela vontade “romântica” de Munira de casar com alguém “árabe”, seguindo a vontade do pai.

A coincidência para os filhos é lida do ponto de vista de quem não considerava o pretendente um parente de fato, nunca tendo convivido na mesma cidade, porém os pais o consideram. Note a influência da mãe de Munira que, mesmo sendo brasileira, é através do reconhecimento da relação de parentesco com Fernando Khaled que encontra a possibilidade de casamento de suas filhas com o filho do primo. De outra parte, há uma mãe árabe tecendo estes arranjos que é a mãe de Bassan, por intermédio dela os primos podem usufruir do circuito de festas de casamentos entre patrícios. No entanto, na margem de casamentos entrecruzados há uma consciência clara por parte dos pais de qual seria o arranjo ideal a ser apresentado aos filhos. Esse arranjo recorre não só à parentela, mas a atributos morais que definem a “pessoa” escolhida.

Nesses tipos de arranjos reitera-se uma constante: as esposas migram para a residência do noivo e obtém a solidariedade da parentela devido ao intenso convívio que passam a estabelecer e, em oposição, devido ao distanciamento de seus pais. Nos sogros, a nora pode encontrar não mais a

autoridade dos pais, mas a solidariedade dos pais do marido – que muito eventualmente podem ser seus tios.

É desse modo que Jamal explicou que o casamento de uma filha com um primo seria interessante porque o sogro poderia ser um tio e, portanto, ter autoridade sobre o esposo da moça até mesmo para sustentá-la, no caso de o esposo não o fazer, ou interferir em favor dela, caso o esposo não esteja sendo um bom marido. Do ponto de vista deste informante, há uma explicação “prática” sobre o entrecruzamento, em seu aspecto intencional.

O casamento do qual Jamal falava era o de sua irmã, que eu ainda não conhecia na época em que o entrevisei. Soraia casou com o um primo da mãe e foi morar na Jordânia em seus primeiros anos de casada. Soraia interpelada se aquele arranjo era algo tranquilo, porque não teria de se arriscar a buscar um parceiro sozinha e, sim, respaldada pela família, respondia que não gostava do marido e, na mesa da sala da casa, perante seus familiares “confidenciava” que ele sabia. Cerca de sete meses mais tarde, com o falecimento do pai, Taleb, soube que Soraia tinha se separado.

Essa sobreposição da parentela revela outros aspectos: no caso de um dos divórcios, o casamento do irmão da divorciada recolocou a parentela do esposo divorciado em contato com a esposa, contato este intermediado pela rede de informações das tias que se esforçavam por refazer os laços entre os esposos. No entanto, os dois divórcios que consegui registrar como “vontade” mais do que plena realização não tinham as mesmas razões (como exemplos de um descontentamento com o arranjo familiar). No caso de Ivone, havia uma dissonância com relação à sua escolarização. Ela cumpria um projeto “familiar” de escolarização: para terminar um doutorado no Brasil, permanecia divorciada do marido, enquanto isso residia na casa dos pais. Sua

mãe não mencionava o fato, nem como um arranjo momentâneo, pelo contrário, contabilizava todos os filhos formados como casados. Os filhos solteiros estavam estudando, com exceção de Maisar, o mais velho, que estava solteiro e na faixa dos 40 anos. Durante o ano de 1996 casou-se com Hula, que estava finalizando a universidade em Hebron e a concluiria quando a mesma reabrisse depois das greves. Até o ano de 1998 o casal tinha duas filhas.

O último casamento, como os demais, tinha sido intermediado pela mãe (Ghazale) e seguia o padrão dos demais casamentos das filhas, todas casadas com filhos de patrícios que mantêm vínculos na cidade natal de Ghazale e Hussein. A adesão a esses arranjos matrimoniais, protelados até a formatura, era delegada diretamente a Ghazale, que preferia acionar suas redes de relações com a terra natal. Hula veio de Hebron um pouco antes de sua formatura, pois a universidade de lá fechava constantemente com os conflitos entre estudantes e o poder público.

A sobreposição entre parentelas pode resultar o casamento de irmãos com irmãs de outra família. Tanto no casamento de Munira quanto no de Mohamed (os libaneses) estabelecem uma aliança que envolve dois irmãos casando com duas irmãs. A situação é relatada como de livre escolha, podendo ser explicada pelo circuito de relações e festas de casamento entre árabes. Mohamed lembrava que estava destinado para uma das irmãs de Nabiha, sua esposa, mas acabou ficando com a mais nova e feia entre as irmãs, brincando sobre a reconhecida beleza de sua esposa. Mas há coisas diferentes nas formas como são realizados os matrimônios. O casamento de Mohamed, assim como os Hussein, é traçado entre famílias em que os pais (ambos migrantes) conhecem no Líbano, ou na cidade de origem dos pais, enquanto que o casamento de Munira tem a ver com a participação em um

circuito de festas e sociabilidade disponibilizado pelas famílias residentes no Rio Grande do Sul.

Fazendo o mapa de parentesco dos Khaled, Taisir indica que há uma relação entre o seu pai e a mãe de Munira, que são primos. Uma relação reconhecida a partir das escolhas dos filhos e vista como uma proximidade, apesar das distâncias no tempo e no espaço existentes entre familiares. As famílias serão identificadas como uma família “conhecida” desde muito tempo, mesmo que ela não tenha atualizado seus contatos. O casamento da irmã de Munira com o filho de Sub Khaled tratava de reatar esses laços. De qualquer forma, essa relação não era conhecida pelos filhos na decisão do casamento e retrospectivamente o casamento é tornado “árabe” através da leitura destes detalhes. O que era conhecido era o seu desejo de casar com “árabes”, o que acabara acontecendo: Para os filhos era, primeiro, um casamento entre irmãos e, depois, o reconhecimento como um casamento entre os filhos de primos - um acaso que remetia a uma “tradição” e era configurado nessas relações e circuitos sociais, portanto satisfazia a exigências dos pais e dos filhos.

Portanto, se havia aspectos intencionais nos arranjos matrimoniais era o fato de eles estreitarem cruzamentos. Por outro lado, revelavam que os filhos de migrantes eram incluídos em casamentos com árabes de forma “casual”. Esta “casualidade”, do ponto de vista nativo, reforça a idéia dos antropólogos de que este modelo opera “inconscientemente”, e permite revelar como as relações de parentela conseguem ser mantidas pela existência de espaços sociais e circuitos de sociabilidade que tornam a “casualidade” uma possibilidade.

Assim, do ponto de vista dos filhos, a vontade de encontrar e

reencontrar seus próprios primos que, por casamento, estão distantes, no Peru, Chile, Venezuela ou Palestina pode ser concretizar por manterem as visitas durante as festas de noivado e casamentos e manter esse circuito como um momento desejado e especial. Alguns projetam diminuir as distâncias, falando de um casamento entre seus filhos. É possível dizer que algumas dessas vontades expressas pelos pais em tom de jocosidade e piada transformaram-se em casualidades que foram concretizadas por seus filhos.

Durante as festas de casamento que ocorrem nas cidades observam-se pequenos grupos de homens e parentes colocados como um mesmo "grupo" e que observa coletivamente os demais. Ou seja, se as festas são um momento para reencontrar primos que não são os desposáveis em potencial, são, de outra forma, o momento de adesão a uma coletividade e de entrelaçamento em redes de relações. Em outras palavras, antes de aderir a um "casamento árabe" ou a arranjos "impostos" pelos pais (como são percebidos os casamentos árabes por não-árabes), já houve uma ampla adesão a idéia de "tradição", participando de um circuito de festas de casamento que não tem um calendário ou freqüência previsível e, por isso, torna-se tão especial, raro e marcado por uma cumplicidade geracional dos primos.

Além disso, os casamentos são um tema, assim como a Hena, que versa sobre reciprocidades, os vínculos para além das coisas trocadas aos quais se refere Mauss (1974). Nesse caso, torna-se mais evidente a forma como uma "honra étnica", o algo a mais, é produzida socialmente. Não é só a escolha matrimonial e as relações entre parentes o que sustenta o uso do idioma étnico e a referência a uma honra étnica, mas é uma enorme diversidade de características e arranjos, acomodada por uma força social centrípeta, que age acomodando o dispar e produzindo unidades e "substância" à "família

árabe”.

Essa “força centrípeta”, no entanto, não age somente sobre arranjos díspares, mas sobre conflitos que considero produtoras das solidariedades entre familiares (além das viagens em comum e visitas entre parentes). Não são diretamente conflitos entre pais e filhos. É necessário lembrar que as características mais recorrentes entre essas famílias eram as relações entre primos de uma mesma faixa etária, um gosto especial por estarem entre os seus, o que pode se contrapor à relação entre irmãos, na qual verificou-se uma hierarquia e relações de força entre os mais novos e os mais velhos da mesma qualidade das diferenças entre pais e filhos¹⁶.

Algumas dessas relações produzem vínculos intensos entre primos e o desejo de realizar intercasamentos entre seus filhos na geração seguinte, marcando a manutenção desse circuito de sociabilidade das festas de “casamentos árabes”. No entanto, para isto é fundamental manter a curiosidade com relação às festas de casamento. Uma curiosidade que é mantida pelas histórias que contam, não somente sobre a suntuosidade das festas e sobre os noivos, mas *como* conheceram seus cônjuges em uma festa de noivado ou casamento árabe.

16 Ver Nunes (1996) descreve a família árabe como uma família extensa mas não explora dinâmicas entre os membros desta família centrando-se no conflito entre pais e filhos como um dilema fundamental entre valores “modernos e “tradicionais”.

7.3. Quem Vai na Festa? Casualidades e Modelos de Famílias Árabes.

Para entender como alguns casamentos foram traçados entre parentes é necessário ter em mente o quanto o circuito das festas produz aproximações entre parentes “espalhados” no Rio Grande do Sul e em outros países. Um segundo aspecto refere-se a características que têm sido vividas como próprias de famílias árabes, a que prefiro tratar não como características substanciais ou estruturais, mas como solidariedades que mediam conflitos da vida familiar e por onde passam as situações de conflito com arranjos consagrados, conhecidos e, portanto, possíveis para estas famílias.

As relações entre pais e filhos são altamente hierarquizadas e a relação entre irmãos, por vezes, é de distância e evitação da mesma ordem (fixada pela faixa etária). Essas relações hierarquizadas entre irmãos se evidenciam em alguns conflitos bastante corriqueiros da divisão de tarefas domésticas. Os filhos tratam os pais diretamente por “senhor” e “senhora” e, da mesma forma, para as demais relações marcadas por uma diferença etária. A autoridade paterna em relação aos filhos, na maioria das famílias observadas, contrasta com a solidariedade entre os irmãos e entre primos quando de uma mesma faixa etária, formando solidariedades por classes de idade. Este detalhe deve ser visto em relação às dinâmicas e escolhas familiares.

Um dado comum nos estudos sobre famílias árabes é a existência de muitos primos e, ao final das contas, a constatação de que todos os árabes são primos. Esta é uma observação que tem atravessado os trabalhos sobre migrantes de origem árabe. A escuta das falas dos migrantes não tem dado muita atenção a esse dado, aparecendo como uma forma ampliada da solidariedade étnica. De forma isolada dão um colorido especial, pitoresco da

família árabe como um exemplo de uma família extensa. Os estudos parecem indicar que, para falar da família “de verdade”, seja necessário falar das relações que se passam, na unidade doméstica, entre pais e filhos. Tomo a solidariedade entre primos como algo socialmente produzido e fundamental não só porque está conectada a noções nativas de família, mas porque essa solidariedade é mediadora de muitas das relações que se travam na unidade doméstica entre pais e filhos, como parte de um sistema mais amplo sobre as formas como se processam e resolvem conflitos domésticos¹⁷. Há duas solidariedades que competem e, quando surgem conflitos na unidade doméstica, estas solidariedades acabam conduzindo as práticas, soluções e escolhas dos sujeitos. Refiro-me tanto à solidariedade entre pais e filhos em uma unidade doméstica e àquela que atravessa as unidades domésticas, uma solidariedade por grupo etário, entre tios e entre os primos.

A autoridade paterna também significa que alguns assuntos são “escondidos” do olhar dos pais tanto quanto dos irmãos mais velhos, evitando repreensões e represálias ao comportamento individual, por exemplo, namoros “escondidos” (que todos sabem menos os pais). Em todas as situações observadas, eram evitações que ora presumiam uma reação paterna ora presumiam ser atos que desagradariam os pais. Raros foram os relatos de conflitos abertos entre pais e filhos; às vezes uma tensão criada e que interferia na comunicação direta entre gerações.

Essa autoridade paterna dá alguns parâmetros da relação entre pais e filhos - seria uma ilusão dizer que encontramos algo “próprio dos árabes” -

17 Esta solidariedade entre primos ajuda a sedimentar algumas das considerações nativas sobre esta comunidade de mesmo “sangue” que, apesar de distâncias físicas, mantém reciprocidades e, principalmente, a plena comunicação e entendimentos mútuos. É necessário lembrar que boa parte destes vínculos e desta solidariedade entre primos foi conquistada socialmente através de visitas programadas e longas permanências durante as visitas a tios e tias que moram em outras localidades.

assim como irmãos resolvem-se por uma solidariedade a irmãos e primos e acentuam um distanciamento dos pais a partir de critérios de classes de idade, traçando outras solidariedades. São situações que acompanham uma dinâmica expressa nas festas de casamento, na maneira como a festejam, como dançam, e nas pessoas que encontra. Eles fazem a festa não só entre o grupo de homens e de mulheres, mas festejam entre homens solteiros e mulheres solteiras que separam-se por um critério de idade, com os quais estabelecem uma solidariedade mais intensa do que com seus pais, aos quais devotam obediência e tendem a reiterar a falta de comunicação mútua.

A relação entre primos e amigos que permanecem no Chuí constituem “grupos de idade” que decidirão ir juntos a uma festa de casamento. Essa relação de cumplicidade relatada em diferentes situações como uma relação entre “quase irmãos” torna inviável alguns casamentos entre primos, mas é propiciadora de namoros e matrimônios dentro do circuito que está avalizado primeiro pela presença dos primos (e, neste caso, também pelos pais destes primos). Esse entrecruzamento revela não só as possibilidades de trocas matrimoniais, em uma mesma parentela, mas uma relação especial entre irmãos e primos, uma solidariedade entre primos, considerados como “irmãos”, que reforça a idéia de que o casamento com eles – do ponto de vista da segunda geração – não seria bem-vindo. É uma relação de hierarquia com os pais, de tratamento e de autoridade que significa um distanciamento e obediência, muitas vezes seguidas por aquilo que se presume ser o desejo dos pais.

Nesse contexto, a decisão de ir à festa de casamento nunca será individual, uma adesão à proposta dos pais, e sim uma extensa campanha entre primos e amigos para comparecerem juntos ao evento. Em outras

palavras, ao comparecer ao casamento emitem uma mensagem ambígua: irão à festa para corresponder às expectativas de seus primos e a esta solidariedade, enfatizando que não estão indo ao casamento para corresponder a uma expectativa dos pais em dele participarem. Parte dos conflitos sobre a participação neste circuito é mediada através dessas duas solidariedades, que ajudam na tomada de decisões individuais. Portanto, não é uma simples festa de casamento, é um momento de afirmação de cumplicidades que não têm a intenção de traçar casamentos, mas que permite algo mais importante e definidor dos casamentos entrecruzados, a participação em um circuito dos desposáveis e disponíveis.

A solidariedade entre primos nessa decisão por “ir junto” às festas é tal que os permite estreitar os laços que se mostram a cada dia mais “telepáticos”, como dizem, quando se reencontram depois de tempos de intenso convívio e distâncias prolongadas decorrente das distâncias das novas moradias. Os laços de amizade e cumplicidade podem ser expressos na vontade de traçar casamentos futuros entre seus filhos. Em parte, esse circuito os aproxima e parece ser produzido por motivações parecidas com a dos pais. Um casamento entre irmãos de uma família com irmãs de outra família além de um simples cruzamento entre duas parentelas pode, posteriormente, deixar revelar aos filhos uma relação anterior dos pais desses casais recém-formados.

Assim, um sistema de trocas matrimoniais parece se realizar não porque indique os casamentos corretos e incorretos, mas por vários mecanismos sociais que agem como uma força centrípeta. Uma força que, através de um circuito de trocas, permite que casualidades sejam lidas tanto como realizações de um modelo de “tradição” quanto como a demonstração da ambivalência com que os migrantes tratam as escolhas matrimoniais, como se

os pais não tivessem participado da escolha do cônjuge.

Da mesma forma, as formulações atribuídas aos pesquisados sobre a família árabe, descolada das relações locais e vistas como alheia aos locais, trazem acusações morais de que os migrantes e seus filhos “casam entre si”. É, em última instância, a indicação de que os “árabes” são vistos pactuando de uma solidariedade “entre os seus” que é da ordem dos acontecimentos naturais. A acusação reforça as fronteiras simbólicas entre árabes e não-árabes e ajuda a perpetuar esse interesse pelas festas de casamento como algo muito interessante e que ao menos uma vez na vida deva-se ir.

Assim, os relatos sobre a família árabe não se originam unicamente pelo modo como as coisas acontecem na “tradição”. Em geral, quando tratam do tema é sobre os casamentos a que se referem. Falam sobre as coisas que deveriam acontecer, especialmente sobre os rituais de casamento. Abrem um campo de possibilidades sobre como devem ser gerenciados os acontecimentos, especificamente os arranjos de noivado, dote e casamento. As famílias referem-se ao pai como uma figura carismática, o que não necessariamente define a tradição árabe e a conduta da comunidade, mas funciona quase como um oráculo para os mais jovens que, muitas vezes, adotam certas atitudes na vida pessoal atentos à receptividade que poderão suscitar nos pais, em especial na figura paterna.

.Foi através das viagens que os pais buscaram iniciar os filhos no ensino do árabe e da tradição, com ações concretas e com suas fotos afixadas pela casa, registrando os momentos da peregrinação. É com base nessa autoridade paterna que podemos entender como o discurso da OLP acabou por mediar algumas relações complicadas entre pais e filhos e fazê-los aderir a uma certa leitura da tradição, facilitando outras adesões. O circuito de visitas de vizinhos

no Chuí e de visitas a cidades vizinhas por ocasião dos casamentos permite que um outro mecanismo social tenha ressonância nos conflitos domésticos, incluindo diferenças em uma “mesma” “família árabe”.

No caso dos Hussein acontece algo paradoxal, eles parecem ter todos os ingredientes para serem vistos como árabes; domínio doméstico do idioma, uma mãe árabe. Os casamentos são traçados depois de muitos episódios, da participação no Sanaud e dos cursos superiores. Em outras palavras, os filhos puderam prorrogar os casamentos o quanto puderem, fazendo o que muitos fazem, justificando a decisão de protelar o casamento e a escolha dos noivos porque estão realizando um dos projetos familiares, fazendo um curso superior. Todavia, não tiveram como contornar o inevitável: que o casamento fosse intermediado pela mãe e pelos parentes. Isto pode ser explicado por inúmeros fatores, entre eles a relação de mãe e filho, mas, ao mesmo tempo, demonstra a margem de manobra que os filhos têm nesse contexto de escolhas. O surpreendente é que estas escolhas matrimoniais conseguem ser colocadas, ao mesmo tempo, como individuais e coletivas.

.Recupera-se qual lugar ocupam os laços tidos como primordiais na recriação da etnicidade e, em outro sentido, como o tema da etnicidade – como um idioma – figura nas relações familiares. Durante a pesquisa de campo, a relação entre gerações na família se tornava um foco importante para entender os nexos entre esses laços tidos como primordiais, e para perceber como eram revitalizados pelas iniciativas coletivas como um fenômeno da etnicidade. Uma aproximação com a definição êmica da família árabe tornou-se importante. Muito tem se escrito sobre a influência dos pais e sobre o conflito entre gerações nas situações de populações que migram. Também tem-se interrogado sobre o quanto esta relação evidencia uma

assimilação aos nacionais por parte da “primeira geração nascida no Brasil” e, de modo geral, sobre a identificação “progressiva” desta com ideais “modernizantes”, que tendem a fugir de arranjos “tradicionais” às família migrantes.

Retorno a uma questão central aos estudos sobre a assimilação que é o de tentar verificar “tendências” através de cortes geracionais. Neste contexto, verifica-se que as “negociações em família” entre gerações revelam não só a produção de lideranças étnicas, mas uma revitalização do idioma étnico através do reconhecimento por parte dos filhos de sua “origem” diversa. Os depoimentos dos filhos marcavam sua vontade de querer estar de acordo com as expectativas familiares, mais especificamente a dos pais. Isto foi viabilizado tanto por diversos mecanismo disponibilizados aos filhos de migrantes, mas também gerado por conflitos familiares e, principalmente, por uma força centrípeta na resolução destes conflitos, entre eles a força de solidariedades que competem e atravessam as relações familiares.

A inserção em iniciativas coletivas pode ser vista também de uma forma invertida, como uma proposta dos filhos para os pais, como se os filhos mostrassem aos pais suas capacidades intelectuais e empreendedoras na vida pública. Os participantes referem-se à “escolha” (pela participação pública) como aquela disponível e aceita pela família. Na maioria das vezes, a participação é relatada como impulsionada, incentivada pelos pais. Neste caso, enfatizo que não há exatamente um “projeto familiar” quanto à militância, mas uma *negociação* de longa duração sobre a formação dos filhos que tinha como horizonte desde a possibilidade de escolarização (de nível superior) até a permanência e investimento nas atividades comerciais e outras inserções nas atividades econômicas no local – seja a política partidária, seja o

setor agropecuário e setor de serviços (transporte, postos de gasolina).

Ressalte-se que todos estão vinculados a um apoio direto e ancorado na declaração de que se detém o apoio da parentela. É possível que alguns dos “modelos árabes de relacionamento familiar”, verificados através das histórias de vidas e dos mapas de parentesco, dêem inteligibilidade à adesão a uma idéia de origem palestina e a eventos relacionados à etnicidade.

Para falar de “família árabe”, é necessário entender que o idioma étnico produziu e colocou em movimento várias coisas, entre elas, formas de mediar alguns conflitos domésticos presentes na relação entre gerações, conflitos não só entre pais e filhos, mas entre gerações que evidenciavam-se na vontade dos pais em traçar “casamentos” e também na cumplicidade entre primos de “escolher livremente”, mas dentro do circuito de pretendentes que as festas de casamento propiciavam.

Como indiquei, a adesão e o abandono às iniciativas coletivas pelos participantes mostravam que as motivações para o engajamento podiam ser explicadas pela forma como essas atividades foram incorporadas “dentro da família”. Isso não quer dizer que a participação em atividades coletivas tenha sido a realização de um “projeto familiar”, proposto pelos pais aos filhos; em alguns casos, a permanência no Chuí é considerada temporária, como se a regra na vida familiar fosse a de sair do Chuí. Tânia conta nos dedos a quantidade de amigos e primos que saíram da localidade, enquanto ela permanece, e comenta o quão transitória é sua estada na cidade. Faisal, embora fale dos primos no exterior, tece considerações sobre seu pertencimento ao Chuí, onde cresceu, e empolga-se com a política local.

.De um lado, ao observar as relações familiares, considero possível identificar como este “idioma étnico” significou a “revitalização de laços tidos

como primordiais”, baseada em um contínuo aprendizado de conceitos sobre a “família árabe” através dos conflitos e das negociações que são conduzidas na parentela. Por outro lado, através dos laços familiares e de vizinhança, eram criadas noções e valores que identificam e recriam o que seja a “tradição árabe”, o “tradicional”, em outras palavras, a “família árabe”.

Os estudos sobre “família” têm enfatizado a importância dessa instância no processo de construção da subjetividade e socialização de sujeitos. Tratada, muitas vezes, como instância de socialização, como uma unidade ou “grupo”, entende-se aqui que sua definição envolve não só uma rede de relações, ou seja, uma parentela, mas também um modelo ideológico que serve como parâmetro de como deveriam acontecer alguns eventos relacionados ao ciclo da vida e da unidade doméstica. São tomados como modelos que dizem respeito também a quem são os incluídos e excluídos deste “modelo”¹⁸.

18 A este respeito ver Leach (1974) sobre modelos nativos de família e parentesco e sobre a fragilidade do entendimento do “ponto de vista nativo” quando buscamos modelos universais ou genéricos. A noção de “regra” e “estratégia” de Bourdieu (1990) pretende investigar a variabilidade dos modelos e é exemplar. Nem tudo que é tomado como um “valor” pelos sujeitos tem, na prática, o funcionamento desejado ou projetado; segundo Bourdieu,“(…) nunca se sabe exatamente se por regra entende-se um princípio de tipo jurídico ou quase jurídico, mais ou menos conscientemente produzido e dominado pelos agentes, ou um conjunto de regularidades objetivas que se impõem a todos aqueles que entram no jogo”(1990: 79). Ou seja, as “estratégias” lembram o sentido de jogo envolvido nas relações e um certo “domínio prático da lógica” envolvida nas questões (no caso matrimoniais), enquanto que a regra se aproxima de um “modelo” construído pelo cientista para explicar o jogo. No entanto, considero que a noção de “estratégia” de Bourdieu refere-se ao domínio de meios e fins que não necessariamente estão claros para os sujeitos envolvidos. Tomando algumas noções de De Certeau (1990:97), a noção de estratégia é substituída pelo estudo das táticas utilizadas nas relações sociais. Parece um uso mais adequado para elucidar os jogos de força que operam na parentela e os valores envolvidos. Por outro lado, Homans & Schneider (1955) e Geertz (1989) lembram-nos de que o comentário nativo sobre modelos necessários e conduta aprendidos nas relações de parentesco inclui as incoerências como constituidoras de um sistema que guia a condutas nativas e, desta forma, produz uma crítica à busca do antropólogo pela sistematicidade dos sistemas de parentesco.

No caso de migrantes, isso parece ainda mais adequado. Há uma boa dose de invenção e de “negociação” entre pais e filhos na ausência, para os pais, de um mundo tal qual o da sua família de orientação e de referências próximas ao que se passa no contexto de origem deixado pelos migrantes. Na ausência desses parâmetros, pais e filhos continuamente averiguam na vizinhança suas escolhas e soluções. O que se passa é uma negociação coletiva sobre a “tradição”, tomando como medida suas relações entre patrícios e, por vezes, tomando como modelo as decisões propostas pelos pais migrantes.

.Através de Goode (1969), tinha algumas informações sobre as principais características de um “modelo familiar árabe”, através das quais facilmente poderia descrever meus entrevistados atendendo de forma parcial ou completa essas características. Mesmo que isso significasse um direcionamento tendencioso no sentido de reiterar uma “tradição”, era um texto que dava inteligibilidade a alguns mapas de parentesco e que guiava minhas observações, ou seja, o que observar. Corria alguns riscos em especificar um modelo árabe trazido dos estudos de antropólogos¹⁹.

O texto de Goode, por exemplo, focaliza o Islã árabe e os padrões de casamento e interação social tomando diferentes contextos; segundo o autor “os relatos diferem quanto à freqüência da concordância com essa norma.(...)”. Goode fornece dados interessantes sobre padrões de casamento recolhidos no ano de 1944 em aldeias árabes palestinas e compara Argélia, Marrocos, Egito, Síria e Tunísia, através de padrões de casamento e escolha do cônjuge. Ao tratar de temas como poliginia, idade do casamento, fecundidade e prevenção da gravidez, bastardia, infanticídio, posição da

19 A respeito do campo de estudos sobre árabes ver Abu-Lughod (1989) indicando suas principais temáticas, demonstrando a preocupação de que a área possa escapar de um orientalismo tanto nas escolhas de objetos de estudo quanto nos debates.

mulher e divórcio, contempla os principais temas relativos ao que chama de família multiplicada, ao mesmo tempo em que caracteriza a composição da unidade doméstica.

.Goode demonstra um “padrão vigente” entre povos árabes em contraposição aos “hábitos ocidentais”. Mesmo que esta pretensão de mapear um modelo árabe colidisse com as principais leituras que estava fazendo no sentido de desconstruir uma dicotomia entre ocidente/oriente, os textos produzidos sobre funcionamento familiar árabe permitem essa comparação e reforçam o contraste. A ênfase dada à escolha de consortes e casamentos parecem distinguir os estudos de parentesco e os árabes realizando coisas diferente de acordo com os contextos de observação:

.“Em ponto algum, nesta extensão ideal da família, eram as relações marido-mulher fundamentais. A extrema fragilidade dos laços matrimoniais minava, mais ainda, a importância das relações conjugais. Econômica e socialmente o homem permanecia garantido em sua rede de família. As mulheres vinham e iam embora. A rede era ligada por parentesco, não por laços de marido e esposa. A escolha do consorte reafirmava a importância da família multiplicada: o casamento trazia a mulher para produzir mais membros para a família, para ajustar-se à família maior, criar riqueza para ela por meio de seu trabalho; não, porém, para fundar, com o marido, uma família nuclear independente.” (Goode: 1969:129).

J. Goody (1995) diferencia e dá ênfase ao matrimônio entre parentes próximos, à poliginia e a regras referentes ao “dote” que demonstram elementos bilaterais no esquema de descendência. Ou seja, os arranjos matrimoniais não são uma tendência à definição ou nuclearização da família conjugal, e sim um arranjo que envolve gerações de uma parentela. Mesmo que modelos similares existam na Europa do Norte, J. Goody demonstra o esforço da Igreja católica em reverter este modelo. A “fronteira” entre “modelo mediterrâneo” e Europeu, segundo Goody, foi conseguida através de ações da Igreja Católica no sentido de regular os sistemas de matrimônio e herança, concentrando poder e propriedades. Em outras palavras, os “contrastes” entre modelos ocidentais e orientais que são verificados, em realidade, foram produzidos historicamente. O esforço de Goody em diferenciar modelos “ocidentais” e orientais” o leva a investigar como essas diferenças foram criadas entre aquilo que foi denominado como “modelo mediterrâneo” e “modelos da Europa ocidental” a ponto de além da “diferença” qualificarmos um modelo como “oposto” a outro.

.Na leitura de Goody, pude selecionar aquilo que ele entende como “estrutura ocidental” e “estrutura oriental”. O autor destaca suas características em seis pontos: sistema de descendência, par conjugal, grupos de parentesco, alianças matrimoniais, posição da mulher e conceito de honra. Segundo Kressel (1987), a análise dos matrimônios preferenciais permite dar inteligibilidade aos “padrões culturais árabes”. Enfatiza a história matrimonial em diferentes gerações para demonstrar como a endogamia (casamento entre primos paralelos) é acionada na mesma linhagem. Considera que podemos perceber uma “consciência coletiva de um grupo” expressa em sua genealogia. Peters (1987), ao constatar que os habitantes de

determinado povoado são parentes de alguém, seguindo seus diagramas, deduz que a rede de parentelas englobaria toda a população para daí inferir que o “grupo existe”, através dessa constatação, bem como das “normas” que proibem determinadas uniões entre primos próximos.

Chamava-me a atenção o modo como meus entrevistados, em especial os filhos adultos, enfatizavam a linhagem paterna como definição do que seria a “família árabe”. Enfatizavam também a patrilinearidade (agnatismo) como sistema de descendência desejado, como forma de relação entre o par conjugal e como modo de organização do grupo de parentesco, de inclusão na parentela. Ou seja, o dito “modelo oriental” descrito por Goody correspondia também ao modo como algumas alianças matrimoniais eram “tratadas” como “corretas” através da escolha familiar, isto é, através da seleção de esposas na linhagem paterna.

Nas situações em que esses arranjos para seleção de esposas eram contornados, concebiam-se alternativas que respeitavam uma “escolha familiar”, nos termos de Goode (1969), uma família “multiplicada” em que se visava declarar publicamente a “igualdade de condições” (mesmo *status*) entre as famílias através da demonstração pública nos rituais de noivado. Na ausência desse arranjo, recorria-se à busca da noiva nas redes de relações dos pais. No caso do Chuí, isso poderia significar uma busca de cônjuges no aldeia de origem.

.O “sentido” de alguns desses arranjos é atribuído por Goody a uma estratégia de transmissão de herança, ou seja, a uma imobilização dos bens na linhagem paterna e, por conseguinte, das próprias mulheres na linhagem. Ocorre aquilo que foi identificado como uma tendência à endogamia (e não uma norma); o casamento preferencial com a prima paralela da linhagem

paterna. O próprio islamismo regularia essas “tendências” recomendando casamentos “para fora”. Aos filhos, era sempre lembrado que os casamentos entre pessoas do mesmo sangue era algo errado na religião. Mais tarde pude averiguar que muitos pais consideravam esse um casamento interessante, enquanto os filhos se opunham a realizá-lo justificando-se e resistindo a propostas dos pais através de argumentos religiosos.

A importância das mulheres tecendo casamentos e rituais da hena lembrava aspectos também registrados nos estudos sobre famílias árabes. Mesmo que a Shari’a (lei islâmica) limite a participação das mulheres na herança à metade da do homem, os dotes regulam a transferência de riquezas como uma forma de antecipação da herança. Em outras palavras, as mulheres são tidas como transmissoras de propriedades, diferentemente da perspectiva de Lévi-Strauss (1982) em que elas tecem as reciprocidades e a vida social pois seriam os bens simbólicos a serem trocados:

“Contudo, como ele mesmo diz a seguir [Guichard], a explicação só é válida quanto à lei corânica sobre a herança de propriedades por parte das filhas. Apesar desta limitação e das objeções de Murphy e Kasdam (1959) - no sentido de que uma mulher alheia ao grupo pode trazer-lhe o equivalente de uma que lhe pertença (objecção que carece de validade no que respeita à terra) - , a explicação resulta bastante convincente.” (Goody:1985:28).

Para Rosenfeld (1987), entre as famílias árabes, os matrimônios e dotes deve ser lido como um “sistema” que assegura relações sociais, econômicas, políticas e ideológicas. Tratando de mulheres árabes em aldeias palestinas, verifica que as “vantagens” retiradas dos matrimônios dizem respeito a

alianças entre linhagens. Constata que o “preço da noiva” (ou “dote indireto”) era sempre maior para a esposa que abandona a linhagem ou povoado para casar-se:

.“Las novias recibían - en concepto de participación absolutamente individual, aunque variable - bastante menos de la mitad del precio pagado por ellas; se les entregaba en forma de monedas de oro, brazaletes, bisutería, trajes y otros tipos de ropa. Las novias eran caras. Por ejemplo, en la década de los años treinta, sus precios rondaban entre las 30 y las 170 libras palestinas; entre 15 y 60 libras más salían de los bolsillos de la familia del novio para el convite nupcial, regalos a los cuñados y familiares diversos, etcétera. Si se considera que la renta agrícola anual bruta (1930) rondaba las 60 libras (entre 40 y 45 libras netas) (...)” (1987:110).

Afirma que o casamento preferencial de um homem com suas primas paralelas é um padrão desejável e que atende ao interesse de manter a propriedade e controle sobre os bens dos “cabeças de família”. De outra parte, vincula o funcionamento desse “sistema” a uma situação rural; em situações “urbanas”, a dependência das mulheres em relação ao dote que virá a receber é traduzida em outro tipo de partilha, outros bens. Mas, na sua perspectiva, o dote torna evidente uma situação de dependência das mulheres, como “capital” dentro do sistema matrimonial. Em certo sentido, mostra desacordo com Goody, pois este as percebe como intermediárias ou transmissoras de propriedades, por isso a utilização deste autor do termo “dote indireto”, e não preço da noiva, como faz Rosenfeld. O problema desse

tipo de enfoque é vincular a compreensão dos arranjos matrimoniais e dotes ao gerenciamento de propriedades e herança, como se o “sistema” fosse “pensado” e direcionado prioritariamente neste sentido.

.Outros autores tratarão da questão do “preço da noiva” e, de modo mais abrangente, de um sistema de matrimônios a partir da idéia de que, através destes, determinado grupo demonstra sua capacidade de reconfigurar relações. Como mostra Peters (1987), ao comparar quatro comunidades do Oriente Próximo, os casos coletados sobre trocas de presentes nos matrimônios podem ser vistos como uma negociação e um investimento estimado direcionado ao futuro, nem sempre bem sucedido. Assim, tomar a “endogamia” ou o casamento preferencial com a filha do irmão do pai como “modelo preferencial” significa negligenciar a totalidade de vínculos que um matrimônio pode estar indicando, para além da unidade de bens e herança. Esses vínculos podem estar redimindo velhas dívidas ou estar condicionados à existência futura de uma prole.

Benedict (1987) toma “o preço da noiva” como um conceito sociológico utilizado para descrever a estrutura e funções de uma transferência de bens e mulheres. Assim, é necessário percebê-lo em um “fluxo” entre famílias nas quais as mulheres são as intermediárias. Tomando o caso do dote islâmico na Turquia (o que o distancia de uma definição árabe), levanta algumas questões sobre a existência do “preço da noiva”. Cabe salientar que o autor não considera o dote como um conceito, mas uma prescrição religiosa do Corão, que instaura uma dívida pré-nupcial, um dote indireto. Tanto o dote como o preço da noiva recaem sobre os direitos de propriedade; a questão é saber quais as possíveis funções que este arranjo desempenhou ou desempenha na sociedade islâmica, em especial na *shar'iah*.

Para isto, levanta quatro situações. Primeiro, seria algo residual, evidência de um passado que corresponderia a um “ajuste” criado para um sistema em que havia restrições à transferência de propriedade. Segundo, garantiria reputação e sobrevivência da noiva em caso de divórcio ou morte do esposo (quando o vínculo da esposa com o grupo natal não é tão forte). Terceiro, é o reflexo de uma estrutura socioeconômica de comunidade que visa dissuadir famílias “de baixo” a contrair matrimônios com famílias de “*status* mais elevado”. Quarto, inibe a poligamia, pois é necessário despender grandes somas para contrair matrimônio. Em outras palavras, o preço da noiva e dote cumprem “funções” bastante amplas que se dirigem não só à circulação de propriedades e bens, mas a um conjunto bem amplo de negociações envolvidas em um matrimônio.

.Hildred Geertz (1979) enfatiza a estreita relação entre pai e filho. Analisando o significado dos laços familiares, percebe que essa relação reproduz uma dependência entre membros masculinos de uma família. Uma relação que pode ser identificada com a de “patrão-cliente”. Esse é um dos princípios que organizaria a parentela, embora a vivência em famílias conjugais conectadas à linhagem paterna, seja uma das constantes e acabe englobando a relação pai-filho. Nada mais adequado para entender essa relação e os critérios de nominação do que perceber esse vínculo - que se tornava, no trabalho de campo, uma das características da “família árabe”.

.De uma outra perspectiva, o debate sobre “modelo de família árabe” tende a se descolar de situações em que há uma observação direta de aldeias e recortes geográficos. Assim, se até aqui foram lançadas as principais preocupações sobre a família árabe, dando ênfase às trocas matrimoniais e às regras que configurem uma larga “região mediterrânea”. De outra parte,

existem autores cuja investigação acompanha as relações entre a lei islâmica e as práticas familiares, traçando tendências e avaliando práticas diversas de que a *shari'ah* é o eixo fundamental, adotando-se uma vertente ou escola islâmica em detrimento de outra possibilidade.

.Estes estudos permitem ver a pluralidade de arranjos familiares muçulmanos e árabes e suas relações com a lei islâmica e as vertentes (da escola *Shi'a* ou *Sunni*) que interpretam a *Shari'a*. Na realidade, se a *Shari'a* é a base da lei familiar, ela tem uma historicidade – mais estudados no Irã e nas mudanças ocorridas durante a revolução islâmica de 1979 - , e usos diferenciais entre países que a adotam, como mostra Mir-Hosseini (1992-1993), ao comparar o uso da *Shari'a* no Irã e no Marrocos.

.Nesse sentido, todo o investimento sobre trocas matrimoniais, filiação paterna e dote, que é sintetizado no idioma de trocas matrimoniais, tem resultado no conhecimento e mapeamento das diferenças entre as regiões árabes e muçulmanas. Um dos problemas que permanece é o fato de criarem-se protótipos dos costumes islâmicos. Tapper & Tapper (1992/1993) demonstram dois desses protótipos. O casamento com a prima paralela e questões ligadas à exogamia têm sido vistas como uma tendência que demarca regiões do mundo islâmico (geograficamente falando) e tem reiterado a fronteira com o mundo cristão. Segundo Tapper & Tapper, o casamento com a prima cruzada e a exogamia não são uma característica unicamente da cultura árabe, mas uma tendência de uma região mais ampla, sendo uma característica compartilhada com não-muçulmanos. Assim, o casamento com a prima paralela pelo lado paterno não é nem islâmico, nem uma instituição árabe. De fato, segundo os autores, é um arranjo que revela um problema de lealdade intrínseco às relações familiares nas quais a filiação

paterna tem proeminência. O casamento com a prima paralela resolve dois problemas: o de lealdade da filha com a sua linha paterna, ao constituir casamento - em outras palavras, ela que deveria mudar sua lealdade para a parentela do noivo, pois, com este arranjo, sobrepõe lealdades; de outra parte, seus direitos e obrigações transferidos no casamento permanecem na linha paterna. Há aí questões tanto de ordem moral-afetiva quanto de ordem prática (de modo amplo, não só herança, mas também porque envolve uma manutenção do casamento e dos filhos pela linha paterna).

Transitando por uma bibliografia assentada na idéia de caracterizar arranjos que demonstram o funcionamento de famílias árabes, encontrava uma coerência imediata com meu campo de observação, mas não uma homogeneidade ou recorrência entre eles, como aquele que avalia uma "família árabe", do ponto de vista nativo, que possibilitasse uma comparabilidade com esses arranjos familiares ou que investigasse o modelo e suas exigências do contexto.

Recordo que, no Chuí, não há uma mesquita e a presença do Cherk é esporádica e nem todos o acolhem – e, portanto, não há uma padronização via arranjos matrimoniais. Da mesma forma, a bibliografia disponível sobre famílias árabes e islâmicas se degladia atrás de "modelos" sem encontrá-los plenamente e, ao encontrá-los, tecem longas ponderações comparando-os a fim de discorrer sobre os critérios que presidem a variação dos mesmos. Deve-se ter em mente que a noção de *palestino* aparece na bibliografia disponível como uma identidade "moderna", distante de noções pan-arabistas que se vinculam diretamente aos países islâmicos. Essa dissociação entre lei islâmica e lei civil se expressa em modelos de nação e nacionalismo palestino e têm marcado a opção de estado-nação por parte das organizações ligadas a OLP.

Do mesmo modo, o que aparece no contexto estudado é um uso de padrões familiares no lugar de uma lei islâmica plenamente instalada, com instâncias e representantes religiosos, mas principalmente como um tema que remete a uma “tradição” e que dialoga constantemente com o que seria “moderno”.

Assim como a *Shari’a* silencia sobre arranjos e entrega ao costume algumas resoluções familiares, também o *costume* sobre os arranjos familiares é formulado pelos entrevistados e considerações são tecidas sobre soluções *mais ou menos árabes, mais ou menos tradicionais*. Em um outro contexto de relações, fora do “mundo árabe”, as referências ao “tradicional” e “moderno” tornavam-se classificações úteis para os entrevistados, que assim se mapeavam e ressaltavam suas diferenças através do uso de sinais diacríticos, da mesma forma que o uso da idéia de estar de acordo com os costumes e com a tradição. Da mesma maneira, não é possível traçar uma homogeneidade sobre a tradição, nem do ponto de vista nativo, nem através de recorrências, muito menos a partir da literatura sobre árabes. Assim como os pesquisados referiam-se aos costumes árabes e à heterogeneidade de arranjos que o campo de observação indicava, a tradição era evocada pelos entrevistados para autenticar arranjos (entre eles, as escolhas matrimoniais) vivenciados pelas famílias.

A “família árabe”, nesse contexto, para os entrevistados, não é um conceito artificial que substitui a falta de “unidade” ou “recorrência” de padrões. É uma unidade resultante da uma ampla circulação de considerações sobre a vida familiar e de como ela deveria ser conduzida, unidade produzida perante os conflitos e discrepâncias sempre presentes nas famílias.

Um desses conflitos, entre gerações, não se sustenta ou é ocasionado por algo próprio da “cultura árabe” de forma abrangente e genérica. Sugiro

que esses conflitos geracionais evidenciam o confronto entre solidariedades produzidas socialmente: uma solidariedade horizontal (entre primos e irmãos) dos que partilham de uma mesma classe de idade frente a uma outra solidariedade, marcada pela relação de verticalidade e autoridade (entre pais e filhos ou entre irmãos em classes de idade diferentes e, portanto uma relação de hierarquia). São divergências endógenas, o que não quer dizer “próprias da cultura” e, sim, que são socialmente produzidas e dinamizam a vida social. Através de alguns mecanismos sociais, como as viagens e as visitas propiciadas pelas festas de casamento, essas forças centrípetas ocasionaram alguns conflitos e encontraram suas soluções, puderam também recompor unidades através dos conflitos, desta forma, serem lidas como “famílias árabes”.

Não se trata de mostrar um fundo cultural permanente que sofre uma intervenção de mecanismos sociais e que tende a acomodação. Perante certos conflitos e escolhas (em especial as matrimoniais), a “família árabe” acaba sendo a resultante, referida como algo substancial, englobante, como uma síntese produzida através dessas forças centrípetas. As viagens, casamentos e festas de casamentos acomodaram discrepâncias e conflitos familiares a indico como fatores endógenos dessas relações familiares.

Isso nos leva a reconsiderar o lugar que a tradição tem para os informantes e um aspecto geral da noção de “tradição”. Para os informantes, ela deve ser recriada, já que não é possível dizer o que é o árabe sem averiguar o que se passa nas famílias tidas e vistas como árabes: como escolheram cônjuges e destinos profissionais e como conduziram as cerimônias de casamento. Não se tratava somente de guardar uma fita de vídeo do casamento como um registro da história de sua família. As fotos e

fitas de vídeo deveriam ser mostradas para fornecer modelos de tradição ou averiguar sua realização e, portanto, o destino destes objetos era o de circular entre vizinhos e parentes e quase nunca estar em casa. Da mesma forma, circulam as impressões sobre os casamentos, como um assunto de interesse coletivo que ajuda a produzir e colocar em relevo aquilo que são as “tradições”.

De um lado, enquanto um conceito sociológico, somos levados a pensar que a tradição é algo atual quando remete a uma imagem mais aproximada do que foi realizado no passado e por algum processo é recuperado e torna-se atual. Neste caso, a tradição seria um texto “árabe” sobre a família em estado adormecido e que tem de ser recuperada por alguma demanda do presente, ao mesmo tempo, exterior e própria dos atores envolvidos.

Uma segunda alternativa é pensar a tradição como legítima, porque (como todas) é inventada e porque mantém sua atualidade. Essa perspectiva de Hobsbawn (1997) é uma definição que torna possível juntar pedaços do conhecido e sedimentado com a novidade, como se a tradição pudesse efetuar uma mistura de partes originais a outras novas, coladas em um fundo permanente e verdadeiro, que seriam as exigências do presente. Nesse caso, o conceito sugere a possibilidade de que partes possam ser decompostas e analisadas em sua autenticidade:

“Houve adaptação quando foi necessário conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins. Instituições antigas, com funções estabelecidas, referências ao passado e linguagens e práticas rituais podem sentir necessidade de fazer tal adaptação...” (Hobsbawn: 1997:13).

Para meus entrevistados, a apresentação de uma “família árabe” remete a uma tradição. As festas de casamento não despertam um subtexto em estado adormecido nem realizam o autêntico, porque este é transformado em atual. Além das intencionalidades, a “família árabe” e as “tradições” parecem as resultantes, para usar um termo matemático, de uma síntese realizada em uma difícil engenharia social para gerenciar discrepâncias, que indiquei como endógenas (e produzidas socialmente), através de mecanismos sociais que agem como forças centrípetas para a acomodação das mesmas. As festas de casamento são mecanismos sociais fundamentais para produzir reciprocidades e reduzir as distâncias e desacordos entre gerações ou, se preferirmos, para regular as solidariedades que mediam conflitos e competem na definição da família.

Tal como as viagens à Palestina, as festas de casamento agem como uma força centrípeta em relações marcadas pela distância, solidariedade e hierarquia, formando uma idéia de unidade familiar. Desta forma, é possível entender como vínculos familiares permanecem atualizados, não se rompem depois de realizar uma formação individual tão radical que envolva permanências prolongadas no exterior. Podem ser vistas como um fato social total.

As versões nativas mostram-se ambivalentes quanto à “liberdade” de escolha do cônjuge, por vezes demonstrando os compromissos com a família, por outras evidenciando uma liberdade de participar (ou não) do circuito de escolhas matrimoniais - esta, sim, uma participação que é uma “escolha” que pode definir todas as outras e servir como um mecanismo social crucial a englobá-los no debate das tradições.

Assim como os casamentos e os rumos universitários atualizam

compromissos com a parentela e com as “famílias árabes”, outros destinos foram tramados para os filhos de migrantes e os impelem a falar da “origem” de modo explícito. Assim, se o fato de ser de uma “família árabe” produz uma difícil continuidade em um terreno de disparidades, de outro demonstra sua fragilidade quanto à própria noção de permanência na localidade que pretende instaurar. No campo das disputas políticas locais é com esta ambivalência e idiosincrasias que o difícil tema da “origem” participará de outros jogos, perante os locais, sobre a definição de lealdades entre famílias que poderiam ser vistas como de uma “mesma” substância.

8. Política Local e o Idioma Étnico.

Para desenvolver este capítulo, tomo três situações que sintetizam aquilo que considero “o antes, o durante e o depois” da eleição de 1996 e que evidenciam usos distintos do idioma étnico referido às relações locais. Ao analisar esses fatos, estamos focalizando o percurso de alguns dos agentes interessados em configurar os destinos de uma coletividade, os limites e possíveis usos do idioma étnico conduzidos na localidade¹. Frente às relações locais, o idioma étnico torna-se uma referência que permite o entendimento da maneira como foi utilizado enquanto forma de organizar as relações e disputas pelo poder, do modo como os atores envolvidos acreditaram nesse tipo de recurso e de quais os efeitos produzidos.

A primeira situação refere-se ao mês de maio de 1996, quando ocorre uma ação fiscal na cidade do Chuí, a partir de uma denúncia anônima sobre “marcas falsas” vendidas de modo ilegal nas lojas situadas no Brasil. Uma segunda situação recupera os episódios do pleito eleitoral. Os pronunciamentos na rádio uruguaia permitem observar como uma das candidaturas resgata e faz uma leitura sobre sua participação e as condições

1 Tomo os eventos no sentido de Gluckman (1987), como “situações sociais” que revelam “uma amostra típica dos dados de pesquisa de campo”. Neste caso, a excepcionalidade do tempo da política, da mesma forma, permite o entendimento de como os atores envolvidos encaminham suas condutas a partir de um campo de relações estruturadas, através das quais estabelecem seus “outros” e seus conflitos.

que ocasionaram a “emancipação do Chuí”². Rebatem acusações sobre envolvimento decisivos e a legitimidade de suas ações na representação política do município através do debate sobre a gênese do mesmo. Esse relato permite perceber parte da explicação não só sobre a produção de uma polaridade da eleição, evidencia também o campo de disputas das eleições no qual o tema da gênese do município sobre “quem fez o Chuí”, é uma discussão que abrange os pertencimentos à localidade e seus potenciais estrangeiros.

Um terceiro episódio versa sobre a prisão de um egípcio pela polícia de fronteira uruguaia alguns anos após as eleições municipais no Brasil. O prefeito eleito Mohamed Jomaa explicita sua origem árabe e fala em nome da “comunidade árabe” do Chuí. Embora tenha assumido sua origem libanesa em diversos momentos “entre árabes”, durante as eleições não se referiu ao fato diretamente ou explicitou qualquer referência à identidade étnica.

Antes das eleições, as diferenças entre os comerciantes árabes eram indicadas pelas distintas procedências de aldeias (em geral de Ramallah), pelo tempo de permanência no Chuí, pelo domínio diferenciado do idioma árabe. Estava entre “famílias árabes” que falavam diretamente da Palestina e

2 O Dossiê pela emancipação (processo n. 5508-0100/91) registra as três comissões e seus participantes. O documento é composto pelas cartas trocadas entre a comissão, município sede e parlamentares, de mapas e registros comprovando a capacidade da cidade em demonstrar receitas próprias e estruturas básicas, entre elas a de serviços públicos. Os apoios de todas as entidades locais, recreativas, religiosas, associações de bairro está registrado nos dossiês (2 volumes). No período eleitoral, são as comissões que são responsabilizadas pela condução das emancipações, por empregarem estratégias diversas a fim de alcançar as alianças necessárias para aprovar a emancipação. Assim, o tema voltava ao debate não só para mostrar comprometimentos mas para recuperar uma ruptura com Santa Vitória do Palmar, algo pouco comprovável, na medida em que um poder local que estava se organizando em torno do PPB encontrava respaldo nas relações com Santa Vitória do Palmar (onde eram oposição). Esse debate tendia a excluir da disputa o PDT (que era “situação” em Santa Vitória do Palmar).

apresentavam-se como uma “maioria” palestina. A diferença entre palestinos e libaneses foi sendo explicitada como parte do mundo social do Chuí. Em certa medida, colocava em relevo novamente a maioria palestina, mas através de uma outra dinâmica que não se referia somente aos “outros” árabes, ou libaneses, mas que era intermediada por uma relação necessária com os “locais”.

A análise da política eleitoral é feita sob esse prisma, quando encontramos alguns sinais de sua eficácia de acordo com a composição das instituições públicas por lideranças étnicas. A situação aqui é distinta. As famílias palestinas não elegeram vereadores, em que pese o comprometimento com as escolhas de seus filhos na política local, como uma forma de traçar carreiras na localidade, e este ser um investimento convergente e de longa data no sentido de inserir as famílias nos lugares de poder local. Paradoxalmente, o prefeito eleito não lançou mão da identificação com os árabes, mesmo que seu nome (Mohamed) não pusesse apagar a referência.

Tomo a política partidária como mais um dos palcos de expressão e uso do idioma étnico sob outros imperativos. Dessa forma, os fatos locais que descreveremos e que incluem a política partidária demonstram as táticas e principalmente as formas de inserção que os migrantes têm conduzido especificamente no Chuí. As situações podem iluminar alguns aspectos sobre o uso da identidade étnica como um idioma da relação com os “locais”, explícitos durante as eleições municipais. Pode-se verificar também o que

estes fatos ocasionaram na identidade étnica³.

Nesse sentido, falar da política partidária e de pleito eleitoral neste capítulo responde a alguns imperativos. Um primeiro, diz respeito à contemporaneidade do assunto com o período de observação direta no Chuí, porque o assunto era “quente” e motivava a falar sobre as relações locais e sobre a proximidade com lugares de pessoas que detêm poder. De outro modo, a campanha eleitoral explicitava inserções diferenciadas dos entrevistados árabes, o que explicavam em parte porque o idioma étnico se transfigurava em divisões e reiterava diferenças dos “árabes” entre Libaneses e Palestinos.

O segundo motivo para tratar da campanha eleitoral neste capítulo é o ingresso de alguns de meus informantes como candidatos a vereadores e explícitos apoiadores de candidaturas à vereança e a candidatos para a prefeitura em uma e em outra chapa, tornando-se opositores e, de fato, estavam entre aqueles que vieram a polarizar a eleição.

Nas atividades relacionadas à recriação da identidade étnica, há uma operação bastante delicada em configurar unidades que não estão colocadas para os atores tão simplesmente no terreno das questões práticas e táticas. Os sujeitos se envolvem em considerações sobre a família e com muito empenho tanto no aprendizado do idioma árabe como no seu contrário, um migrante árabe (recém chegado) aprendendo o português ou o espanhol em curto

3 Este período lembra-nos as observações de Palmeira (1996) de que “o tempo da política representa o momento em que essas facções são identificadas e em que, por assim dizer, existem plenamente, em conflito aberto. É Nesse período que aquelas municipalidades se dividem de uma maneira pouco habitual nos grandes centros, com a distribuição entre as facções do próprio espaço físico da cidade e o desenvolvimento de interdições com relação à frequência a bares, farmácias, barbearias, em suma, aos locais públicos controlados pela facção adversária, que tanto impressionaram os que estudaram a política local no Brasil” (1996;43).

espaço de tempo. Na política partidária, esse comprometimento fica mais evidente porque é dotado de uma dramaticidade ampliada, pública e de exposição individual durante o tempo das campanhas políticas. Aqui esse papel político é tratado não como um fato que preside a expressão de uma identidade étnica, mas como parte dos fatos mais recentes e sobre os quais é possível verificar as incoerências, unidades e cisões sendo produzidas e conduzidas por atores que não dominavam inteiramente os resultados de suas ações, mas que provavelmente levarão algumas de suas certezas para as próximas eleições.

8.1. As Falsas Marcas.

Em uma das manhãs de entrevistas, acompanhei o nervosismo de uma de minhas informantes que telefonava para seus parentes e acompanhava da janela de sua loja a movimentação dos policiais nas ruas. Os telefones não atendiam, estavam ocupados e quando havia um contato, as razões do telefonema e o assunto já eram conhecidos. Dizia que no Chuí todos sabem (inclusive os compradores) que as calças de grife não são autênticas. Na medida em que esse fornecedor foi pego pela polícia, todos os estabelecimentos do Chuí poderiam ser visitados, pois partilhavam dos mesmos fornecedores. A polícia entrava nas lojas e pedia para averiguar as prateleiras. Deveria recolher as mercadorias clandestinas, no caso calças *jeans*. Para minha informante era uma injustiça, porque atingia os “pequenos” do comércio local. Ela elencava argumentos que comprovariam que os policiais teriam sido incitados a realizar a *blitz*.

Acompanhava o mal-estar de outros comerciantes, ocupados telefonando ou em frente das lojas, como se esperassem um espetáculo se desenvolver na rua, que seria a visita da polícia, que entrava pedindo permissão para vistoriar as prateleiras das lojas. Contabilizavam quantas calças foram retiradas dessa ou daquela loja e calculavam o prejuízo em mercadorias. Do ponto de vista dos lojistas, as perdas eram equivalentes a um ato ilícito, um confisco, um roubo. Do outro lado, estava a ação policial, que só poderia ser entendida como impulsionada por uma denúncia, por alguém que esteja fora ou contra a venda de mercadorias que, por definição, nunca deveriam ser “autênticas”.

Foi neste mesmo dia que, por sorte ou por azar, finalmente o Mohamed

concedeu-me uma entrevista e apresentou-me sua esposa no *free-shop* que estavam instalando no lado uruguaio. A estreita coincidência entre os fatos gerava um mal-estar, de modo que eu parecia estar em meio a um “fogo-cruzado” (dos olhares) na cidade. Para meu desespero, bem diferente de Geertz (1989), eu não estava me escondendo ou fugindo da polícia junto com os balineses que participavam da briga de galos. Estava me expondo aos olhares dos comerciantes, voltados para a rua para as ações da polícia e, potencialmente para aquele que estava me concedendo uma entrevista⁴.

Este foi um dos episódios que inaugurara minha percepção de extrema solidariedade no trabalho entre os comerciantes, telefonando, visitando-se para comentar o fato, tecendo o drama e o prejuízo daqueles que tiveram suas mercadorias confiscadas e, ao mesmo tempo, evidenciando sutis distinções entre os comerciantes árabes, através das quais identificavam “os ricos” e os “pequenos” do comércio. Além disso, a menção da quebra de solidariedade era evidenciada não só porque os “outros”, os denunciantes, deveriam estar entre os “mais ricos”, mas pela relação de desconfiança traduzida na procedência de uma família, em especial, que era reconhecida como “libanesa” (e que supostamente teria os denunciado). A classificação como “libanesa” os colocava à parte nas redes de relações dos árabes, mas não era somente uma classificação exterior, era a maneira também como a família Jomaa se apresentava, como única família libanesa da localidade.

Na casa de Tânia Khaled Mustafá abríamos grandes álbuns de

4 Mohamed (ou Muami, como é pronunciado em espanhol pelos uruguaiois) escolheu conceder-me a entrevista junto com sua esposa. Fomos ao encontro dela, ao invés de rumar para sua casa, a encontramos na loja que estava sendo organizada para a inauguração. Isto significava apenas cruzar a pé a fronteira para o outro lado da rua, o que fizemos de carro, em um percurso bem maior ao longo da avenida para chegar ao outro lado.

fotografias da família. Ela mostrava fotos dos filhos e de seu casamento. No vídeo, explicitavam as pessoas que vieram na festa. Não só parentes de outros lugares, mas pessoas que ocupavam cargos importantes na cidade do Chuí. Um dos álbuns revelava um feriado entre amigos, todos casados na mesma época. Chamou-me a atenção a presença de Mohamed Jomaa e sua esposa Nabiha. São fotos dentro de uma casa em Punta del Este, a casa de Mohamed. Na foto figuram Miriam, Ivone Hussein (irmãs) e Nabiha (relatório de pesquisa/abril de 1996).

Dessa forma, percebia já neste período a produção de divergências baseada nas redes de relações bastante próximas entre comerciantes que se conhecem e trabalham na localidade há muito tempo. Esse clima de desconfiança permitia produzir divisões que, como registrara em meu relatório de campo antes do período eleitoral, não faziam muita diferença⁵. Para os atingidos pela ação policial, permitia explicar porque algumas *famílias árabes* prosperavam e outras não.

Antes de localizar este episódio “fundador” entre as cisões que se expressaram na comunidade “durante” a campanha eleitoral, sugiro que o tomemos como uma expressão pública de divergências sempre presentes entre os comerciantes de origem árabe, um controle social na vida e na conduta dos comerciantes vizinhos. Para aqueles que estavam sendo atingidos pela ação policial, essa “divisão” do mundo acabava explicando o sucesso e o fracasso de alguns comerciantes, associado à sua capacidade de trabalho (os

5 É interessante manter a idéia de “suspeita” expressa pelos comerciantes não pelo que é necessário averiguar sobre a verdadeira intenção ou sobre cisões na política (como uma farsa estratégica entre árabes) ou ainda sobre a lealdade rompida pelas denúncias. As “suspeitas” operam fronteiras simbólicas envolvendo qualidades morais e, neste sentido, a diferença de “origem” parece sintetizar e dar realidade e veracidade tanto à suspeita quanto ao fato

árabes ficam muito tempo envolvidos com o trabalho na loja. Traduzia-se por uma falha de caráter que leva alguns a enriquecer, uma “esperteza” perante os demais em manter-se no mercado (e ampliá-lo) às custas da *quebra* de outro comerciante⁶. Essa falha de caráter era uma qualidade moral distinta, que adquiria substancialidade através da indicação da origem árabe como um idioma disponível para demarcar diferenças entres os migrantes e seus filhos.

8.2. Quem Fez o Chuí?

Durante o trabalho de campo no Chuí ocorreram as primeiras eleições para prefeitura e câmara de vereadores (em 1996) do município recém-emancipado (desde 1995). A política partidária e a proximidade das eleições tornavam-se temas amplamente discutidos nas conversas e rodas de amigos, motivando festas para promover candidaturas, carreatas, churrascos gratuitos e debates veiculados nas rádios no Brasil e no Uruguai. Depois do “recesso” da propaganda eleitoral gratuita no Brasil, ainda foram veiculadas declarações e entrevistas na rádio uruguaia *La Coronilla*. Anos antes, já tinham ocorrido intensas negociações entre moradores, lideranças locais, apoiadas por partidos políticos, visando à emancipação do Chuí do município

6 “Quebrar” uma loja é uma prática que não se refere somente à prática de comerciantes árabes. Entre comerciantes é possível conhecer muitas de suas manobras e histórias sobre como fazer dinheiro rapidamente. Entre elas, o procedimento de não pagar fornecedores e vender tudo a preços muito baixos antes de pedir falência ou mudar de cidade. O ônus recai duplamente para os vizinhos das lojas que não terão como competir durante um mês com os preços desta loja e ainda serão englobados pela acusação de mal-pagadores por parte de fornecedores. Outros procedimentos para vender a baixo preço são vistos como mais legítimos. Por exemplo, vender importados a baixo preço e competir com os free-shops uruguaios. Os uísques são verdadeiros, “quentes”, no entanto, não há um prejuízo para os comerciantes brasileiros e sim para as operadoras de cartão de crédito que não serão pagas.

ao qual pertencera, Santa Vitória do Palmar.

Esses fatos eram trazidos no momento eleitoral e marcavam um discurso sobre as disputas no presente, remetendo a explicação da polarização na política a fatos passados, decorrentes, entre outros, da emancipação. Disputavam a autoria, a participação na comissão pela emancipação e as condutas dos políticos em relação à emancipação, vista como uma conquista coletiva. Desta forma, o foco das discussões era uma demonstração pública de compromissos com a localidade e de uma difícil “divisão” do mundo social⁷.

A política partidária e as eleições se tornavam um dos assuntos de especial interesse para os entrevistados (e, portanto, para a etnografia), na medida em que se evidenciava como os entrevistados que se reconheciam como de “famílias árabes” participavam diretamente deste momento eleitoral como candidatos e apoiadores de chapas. As motivações de meus informantes a participar da política local atendem a uma confluência de fatores.

De um lado, era uma carreira possível, traçada e apoiada pela família e direcionada a uma inserção na localidade das famílias “estabelecidas” no Chuí. São outros filhos das mesmas famílias que compuseram o circuito de participantes dos clubes e associações coletivas no Chuí nos anos 80. Ou seja, a participação na política atende a algumas propostas familiares para o ingresso na vida adulta. Isto fica evidente com uma das candidatas, Fátima

7 As questões relativas à recriação de identidades a partir de uma origem são, como enfatiza Weber, questões políticas por excelência, na medida em que comprometem atores e um repertório de possíveis destinos a serem negociados e traçados dentro de lutas que, ao mesmo tempo que se referem a origens, a alguma substância comum ou passado, o fazem direcionando os “destinos” de uma coletividade. Aqui saliento a repercussão e o entrelaçamento de meus informantes com o período eleitoral - o primeiro pleito para prefeito e vereadores na localidade do Chuí (e as anteriores tentativas de emancipações no início dos anos 90).

Ziadeh Nassar. Depois de sua candidatura, e o fato de não ter sido eleita, deveria avaliar a proposta da família para viajar para a Palestina e conhecer outras pessoas e potencialmente cônjuges.

Cabe refletir sobre o lugar que a política partidária ocupara em meus entrevistados e de que forma o voto étnico foi pensado e avaliado durante um período restrito de observação, de maio a dezembro de 1996⁸. Para compreender a política partidária é necessário vê-la como parte de fenômenos sociais mais amplos do que restringí-la ao momento eleitoral. Apesar de estar registrando um palco específico em que figuram os candidatos, não depreenderia o entendimento das estratégias por eles pensadas como um estudo sobre a *lógica* da política partidária, ancorada na análise da utilização da motivação de lealdades étnicas.

Acredito que as estratégias foram sendo pensadas e revistas “durante” a campanha eleitoral, testando o alcance e retorno que a lealdade étnica poderia oferecer e significar, mesmo que algumas candidaturas tenham contratado assessorias que acreditassem em estratégias consagradas e apropriadas para produzir uma campanha vencedora. Era no palanque que as acusações e ânimos produziam os discursos e suas elaborações “ao calor da hora”.

Não buscava recuperar *uma lógica própria dos votantes* para explicar o sucesso de um ou outro candidato. A vitória de Mohamed Jomaa não foi a vitória do voto étnico, pelo contrário. Naquele momento o candidato não se referiu à sua origem como algo fundamental e teve de contornar acontecimentos familiares que o levaram para o Líbano, fatos que

⁸ Esta não é uma análise exaustiva da política local, mas atende às preocupações de acompanhar meus entrevistados em suas rotinas e em seus envolvimento na localidade.

potencialmente poderiam ser lidos e referidos durante a campanha como evidências de uma falta de compromisso com a localidade e do estrangeirismo de sua candidatura.

Esse é um momento em que os ânimos e as animosidades se acirram, e diferenças acabam configurando divergências públicas, propagadas como “motivos” para uma divisão entre “aliados” e “rivais”. A observação direta em um momento especial possibilitou perceber o comportamento de sujeitos que participavam de redes de relações muito próximas, mas que acabavam tecendo, no período eleitoral, “divergências”. Ou seja, as divergências estavam sendo construídas passo a passo, a cada mês que se aproximava do dia da votação, configurando um faccionalismo⁹.

O período eleitoral produz novidades, fatos únicos que são debatidos e, nesse caso em especial, os candidatos estão também averiguando a eficácia e a capacidade do discurso que busca o voto étnico, especialmente porque parte desta “comunidade árabe” não necessariamente vota na localidade. Desta forma, mantive-me atenta ao longo período da campanha eleitoral, não exatamente para entender a eficácia da propaganda *versus* as motivações do voto por parte do eleitor, mas meus objetivos aqui, como parte de uma etnografia, estavam centrados em um palco, ou melhor dizendo, no palanque, e inseridos em uma questão pontual¹⁰: como os candidatos à

9 Neste caso, compreendo que o discurso étnico não significou o eixo principal dos debates. Seguiu a lógica da representatividade desses migrantes na cidade (de fato, os migrantes árabes e seus filhos não são uma maioria expressiva de votantes). O potencial de inclusão e exclusão de um “voto étnico” era avaliado neste sentido, mas era também utilizado junto ao discurso da gênese do município. Assim, definir “de que lado” se está passou a ser relevante e a dividir águas, a dividir e demonstrar alianças com partidos e figuras de prestígio - advogados, arroteiros, donos de propriedades e imobiliária e demais comerciantes do Chuí.

10 A este respeito, ver Goldman & Palmeira (1996:7) quando se referem às análises que não conseguem escapar de um modelo que tende a isolar as eleições como um momento especial, como objeto privilegiado. Este capítulo pretende focar as relações com o poder local e a pertinência do uso da “origem”. O enfoque que adoto toma a crítica destes autores aos estudos que circunscrevem o período eleitoral como chave explicativa para a política partidária ou “política local”.

vereança e à prefeitura utilizaram-se do tema da origem, de que forma, em que momento e qual a eficácia que atribuíram a esta questão na produção de votos e de alianças para a campanha eleitoral. Não pretendo uma análise da eficácia da campanha ou do uso do “voto étnico”, mas das estratégias traçadas e repensadas durante a campanha, em especial por candidatos que estavam comprometidos com uma origem árabe, no seu nome, ou mesmo na forma como foram recrutados por partidos para ingressar na política partidária - como candidatos que representariam a “comunidade árabe” do Chuí.

Os migrantes árabes tiveram um impacto muito aquém do seu empenho e envolvimento. Não conseguiram, no primeiro pleito, eleger vereadores em nenhuma de suas chapas e coligações de partidos. No entanto, acabaram conhecendo sua significância em termos percentuais e sua capacidade para eleger vereadores - uma capacidade similar à de sua situação como um grupo minoritário perante as instituições locais¹¹.

Os próprios candidatos identificavam um grande número de participantes das festas, carreatas e jantares oferecidos gratuitamente como *uruguaios* que tinham atravessado a fronteira e “nem votavam”. Isto não desmotivava as iniciativas públicas dos candidatos. Em alguns comícios, a capacidade de agregar uruguaios era considerada um saldo positivo, numericamente importante a ser contabilizado. Alguns buscavam apoio na administração da Intendência de Rocha e no potencial de “integração” entre os dois países que a candidatura poderia oferecer¹².

11 No pleito do ano 2000, alguns candidatos árabes de 1996 retiraram candidaturas para apoiar outros “árabes”. As candidaturas podem ser vistas não apenas como escolhas estratégicas da “comunidade árabe”, mas refletem suas alianças diferenciadas com locais.

12 Ao falar em espanhol na rádio uruguaia para dirigir-se a seus adversários no Brasil, Mohamed ampliava sua inserção pública em dois lugares simultaneamente. Sua inserção na localidade uruguaia não era somente de um uso da rádio perante adversários políticos no Brasil, deve-se lembrar que é a única família árabe que administra free-shops entre os uruguaios.

Essa possibilidade de estar “alheio” aos fatos da política era lida com entusiasmo pelos candidatos como um potencial voto a ser conquistado. Como analisa Palmeira (1996):

“A busca de adesões não passa, então, pela caça ao eleitor indeciso. Essa, aliás, é uma figura política inexistente nesse tipo de comunidade. A indecisão - “o não sei em quem vou votar” - é automaticamente associada ao voto não declarado na outra facção. O eleitor disputado pelos candidatos e por seus partidários é o eleitor de voto múltiplo (isto é, aquele que, por sua inserção social, define seu próprio voto e o de pessoas a ele vinculadas por algum tipo de lealdade) envolvido em ou administrando conflitos capazes de justificar mudanças de lado” (Palmeira; 1996;51).

Nesse primeiro pleito, tudo era novidade e, portanto, tudo era visto como possível em termos de elegibilidade. Não se sabiam quantos eleitores de fato comporiam o universo de votantes nem a expressão que cada candidato a vereador alcançaria, bem como era desconhecido o número de vereadores que comporia a primeira câmara. Frente a estas indefinições, os “árabes” apresentaram não só diversas candidaturas mas fizeram campanha política em “lados opostos”. No início da campanha eleitoral formulavam táticas acreditando na capacidade de candidatos árabes (autodenominando-se *árabes*) ingressarem na câmara de vereadores, mas a solidariedade étnica teve que ser repensada continuamente, já que a eleição foi polarizando e dividindo árabes em *libaneses* e *palestinos*, em “lados opostos”, de acordo com alianças já construídas e reafirmadas com locais. A cisão era um recurso extremamente didático para não-árabes.

Em torno de muitas novidades, esse período tornou-se o da “caça aos votos” e aos potenciais eleitores. As táticas eram comuns e amplamente

utilizadas: a busca de votos por parte de candidatos com poucos recursos financeiros para investir em propaganda eleitoral; pintar muros concedidos pelos proprietários (ou comprá-los); distribuir propaganda eleitoral, camisetas e adesivos em carros que passavam e circulavam na cidade (mesmo que fossem apenas *apoiadores*). Esses eram recursos amplamente utilizados, uma espécie de demarcação de território e também uma demonstração de engajamentos, inclusões e poder de campanha.

Uma outra manobra dizia respeito a uma corrida contra o tempo para buscar os títulos eleitorais de pessoas que residiam no Chuí mas que votavam em Santa Vitória do Palmar ou outras cidades como Pelotas e Rio Grande. Ou seja, havia uma grande parcela de pessoas “alheias” à política eleitoral ou mesmo à política “local” que, apesar da emancipação política do Chuí e da residência na cidade, mantiveram seus títulos eleitorais em outras cidades em que as famílias moram ou mantêm outras residências, sejam essas pessoas famílias árabes ou não. Trazer seus títulos eleitorais era uma operação mais complicada e disseminada; diziam tentar garantir o *quorum* da eleição e, ao mesmo tempo, a elegibilidade dos “seus”.

No Chuí, convivia e conduzia minhas entrevistas de campo entre aqueles que mantinham uma certa distância da política. Eram apenas espectadores dos acontecimentos produzidos na localidade. Mantive o acesso a informantes que se mostravam alheios à campanha eleitoral, rejeitando a “política” de uma forma geral ou mostrando que, embora moradores do Chuí, seu título eleitoral estava na cidade em que estudavam - Pelotas ou Rio Grande -, onde a família também tinha residência. Assim, os “alheios” à campanha eleitoral eram pessoas cujos vínculos com os candidatos existiam, mas suas vidas não estavam exclusivamente voltadas à política eleitoral. Por

vezes espectadores que, como eu, estavam circulando livremente na cozinha de um churrasco oferecido por determinado candidato, nos bastidores da eleição. Tão solidários quanto alheios à política local, expressavam uma solidariedade “entre árabes”. Mesmo que avessos à “política em geral”, observavam e demonstravam interesse por minhas fitas de vídeo sobre as carreatas. Em outros casos, dispunham-me de seus carros para participar da festa, levavam-me junto e, portanto, posicionando-se.

Alguns tinham em suas relações um candidato ou *apoiavam* explicitamente uma candidatura, uma escolha que estabelecia “distâncias” e explicitava divergências políticas através de um faccionalismo que estava sendo recriado através, entre outros temas, da origem árabe. O mundo social se dividia para os “árabes”, e esta divisão era presidida pela denominação étnica. Esta divisão tornava-se fundamental para os árabes, mas na campanha política era apenas uma das divisões possíveis entre adversários que, em geral, estavam preocupados com o debate sobre seus compromissos com a localidade.

Evocavam sua inserção local e sua singularidade, como árabes, para traçar adesões a uma ou a outra candidatura, tornando-se candidatos e avaliando a capacidade de reverter sua inserção no comércio local em votos nas eleições. Projetavam e avaliavam seu potencial de *fazer votos* e discorriam sobre sua “popularidade” e “competência” para ocupar a administração pública e, evidentemente, sobre a competência dos demais. Durante a campanha, os candidatos não eram mais tão somente árabes e, sim, brasileiros do Chuí “de origem” árabe e que deveriam, através desses meios, reiterar seus compromissos com a localidade, com os gaúchos, com os brasileiros e, na fronteira, com os uruguaios.

A capacidade do voto étnico que era a princípio um trunfo, algo incontestável, foi sendo repensada durante a campanha. Os candidatos veiculavam não exatamente atributos árabes, mas o seu reconhecimento social enquanto “filhos de árabes que ajudaram a construir o Chuí”, fato que os poderia colocar em igualdade de condições para a disputa, dentro dos debates e das trocas de acusações como *locais*¹³.

Debatiam da mesma forma que os demais candidatos, árabes ou não, que não eram nascidos no Chuí. O compromisso com a localidade tinha de ser demonstrado por todos. O discurso dos filhos dos migrantes neste palco passava por uma readequação: apesar da presença e do apoio familiar como parte de uma carreira possível, disposta e apoiada pela família árabe, o candidato deveria conduzir-se sob uma “linha de sombra” (e a acusação de estrangeiros ou “de fora”), evidenciando sua inserção local expressa na sua família, uma “família árabe”, e demonstrando seus compromissos com a localidade.

Nesse palco, o tema da origem era um dos temas da discussão subordinado a outros debates sobre o compromisso com a localidade. Aqueles que mantiveram esse recurso da origem como forma de situar-se na política local acabavam produzindo um discurso sobre a sua origem, como filhos de palestinos, e não mais sobre ser árabe ou palestino. De outro lado, o candidato “libanês” calava sobre sua óbvia origem e se referia aos “filhos de palestinos” de modo genérico como o “outro lado”. Apoiado pelos filhos de palestinos, esse outro lado era uma outra aliança com locais, composta por

13 A referência às várias origens que compuseram o Chuí nomeava não só critérios de nacionalidades diversas, mas de regiões distintas no Brasil que ali residiam e que eram englobadas pelo debate sobre a origem diversa, ou seja, sobre “nascidos e criados” na localidade: cearenses, uruguaiois, paulistas, palestinos.

uma chapa majoritária que não tinha um nome árabe, e sim um arroseiro. Defrontavam-se o PPB (e sua aliança pelo Chuí) e o PTB coligado ao PT. Ainda concorriam para prefeito o PDT que, identificado pelos demais como uma contiguidade com Santa Vitória do Palmar, onde está a administração do antigo município sede (e todas as implicações anti-emancipatórias).

Pais migrantes vinham de cidades vizinhas para apoiar a candidatura dos filhos. A esposa era trazida do Líbano para a cidade para acompanhar o marido candidato. Mas também visitas de não árabes às lojas de aliados na política tornavam-se mais evidentes. Os ânimos se acirravam e o palanque servia para desabafos sobre acusações pouco concretas. Durante a campanha eleitoral, gradativamente os “árabes” deixaram de ser árabes, passaram a ser palestinos *versus* os libaneses e, nos palanques, eram “filhos de palestinos”. No palanque, a candidata a vereadora Fátima Ziadeh Nassar rebateria a acusação a ela dirigida e dizia, dirigida aos demais palestinos, de que seriam “filhos de papais”, pois tinham suas campanhas eleitorais financiadas pelos pais. Independente da veracidade da acusação ou de esta ter sido feita, o tema da origem acabava dividindo e servindo como um idioma das relações e de cisões públicas através das quais os observadores eram conduzidos a pensar como incompatibilidades tão fundantes quanto ao tema da origem, supondo e remetendo a acusações sobre qualidades morais.

Para entender a candidatura de Mohamed, pelo PPB/PFL, e do apoio da chapa de vereadores que se definem no palanque como “nascidos e criados no Chuí”, é necessário resumir uma história recente sobre a emancipação e as relações com o município de Santa Vitória do Palmar. Lá, o PDT é majoritário e o PPB é uma das forças que concorrem diretamente nos pleitos municipais, mas é a terceira força o que lhe coloca à margem dos debates políticos que se

polarizam entre PDT e PMDB. Assim, a vitória de Mohamed no Chuí, seja na proposta de emancipação da cidade, seja no primeiro pleito, é um desdobramento às disputas políticas de Santa Vitória do Palmar, em que o PPB/PFL não são apenas oposição, mas está à margem dos lugares de poder.

Os resultados das eleições de 1996 em Santa Vitória do Palmar deram a vitória a Arthur Rocha. Em um universo de 17 055 eleitores, o prefeito foi eleito pelo PDT/PSDB com 10 068 votos, Ruitter Canabarro Pereira pelo PMDB fez 4 402 votos, Ataliba Menezes Garcia do PPB/PFL fez 1 551 votos e Paulo Guaracy Araújo do PT fez 1 035 votos. No Chuí, no ano de 1996 votaram 2101 eleitores e Mohamed (PFL/PPB) fez 1428 votos, Wilson Claro (PTB/PT) 436 votos e Anselmo Amaral (PDT) fez 136 votos. São resultados que devem ser entendidos conectados. Em outras palavras, o PPB e o PFL, que deram entrada para Mohamed na política partidária, ocupavam uma posição periférica em Santa Vitória do Palmar e ocupavam uma posição central nas instituições do Chuí.

As três comissões que tentaram, no início dos anos 90, emancipar o Chuí têm essa dupla face. Uma, de disputa territorial e política com Santa Vitória do Palmar e, por conseguinte, com o PDT. Esse fato revela uma primeira dicotomia, "nós" e "eles", entre Santa Vitória e Chuí que é, além de uma disputa de limites e centralidade política, é um enfrentamento não somente eleitoral, sua outra face, decorrente dos desdobramentos de um faccionalismo entre PDT e PMDB em que o PPB é margem.

Hamilton [trechos de entrevista transmitidos pela Rádio La Coronilla] - Nós emancipamos o Chuí, independente, ninguém votou nada, emancipamos o Chuí porque era um direito nosso,

nós não agüentávamos mais, nós, do Chuí, já não agüentávamos mais a pressão que Santa Vitória exercia sobre nós, então a gente, vinha uma parcela de, de verbas de lá de Brasília com verbas pro colégio, pra educação, que que ele faziam? Eles pegavam essa verba e botavam em Santa Vitória do Palmar e não deixavam nada pro Chuí. E o Chuí, mesmo trabalhando, e o Chuí ganhando, o Chuí dando lucro, mesmo o Chuí dando lucro, eles não repassavam pra nos esses lucros. Então, o que que nos pensamos? Imagina numa maré brava dessa, numa situação complicada que o Chuí vive hoje, dando pouco lucro, porque nossa arrecadação hoje é suficiente pro Chuí! Que que é, o Chuí precisava se emancipar e nós não podíamos perder esta última oportunidade para o Chuí, porque as lei tá mudando e o deputado Bernardo de Souza já mandou uma lei prá lá que pra emancipar precisa ter 4 mil eleitores. Então o que o Chuí precisava, o Chuí precisava pelo menos de mais 10 ou 12 anos pra emancipar. Então o que pensou nós, pela eficiência e pela tranqüilidade da comissão de emancipação, vamos emancipar o Chuí, vamos agarrar o Chuí pra nós e depois vamos lutar pela Barra. Então porque, claro, se a gente deixar a barra fora, eles não vão grudar muito, eles não vão atrapalhar o processo de emancipação. Isso aí.

Isto dá algum entendimento sobre este pleito. São três candidatos a disputar as eleições: a aliança PPB/PFL, o PDT e a aliança PTB/PT. A polarização

entre PPB/PFL e PTB/PT e, não com o PDT, pode ser entendida nesta campanha como um desdobramento do processo emancipatório ocorrido ao longo dos anos 90, em três oportunidades¹⁴. A emancipação tornava-se um tema que dizia respeito à gênese do município e que, de início, retirava o PDT (visto como aliado do antigo município sede) da disputa (o prefeito é do PDT). A polaridade entre PPB e PTB, entre os dois candidatos Mohamed Jomaa e Vilson Claro, recuperava estes temas:

Hamilton [candidato a vice-prefeito na chapa de Mohamed]: “ Eu gostaria de dizer para ti (*o oponente*), eu notei que alguns candidatos estavam martelando em cima da emancipação. E o debate foi basicamente dirigido e direcionado para a emancipação do Chuí. Então, eu gostaria de dizer pra ti que, gostaria de dizer pra toda a comunidade do Chuí que eu, como presidente da comissão para emancipação e, principalmente, para o candidato seu Vilson Claro Rodrigues, que não me deu a oportunidade que eu fui até a rádio pra tentar me defender do que eles estavam me acusando da emancipação e que ter deixado a Barra do Chuí fora do processo de emancipação, eu gostaria de dizer pra toda essa comunidade do Chuí que nós deixamos a barra fora não foi negociada e não foi vendida, nós deixamos a barra fora porque nós tivemos um medo, porque na última vez nós perdemos a emancipação do Chuí devido à colocação da barra, por quê? Porque a barra cortava, dava um direito de defesa a Santa Vitória do Palmar porque eles estavam perdendo descontinuidade do município. Então o

14 Nesta dinâmica, a incorporação de um “turco” é uma forma de ampliar alianças.

que aconteceu? Eles perdendo a barra, eles estavam perdendo a condição de município de fronteira, então sabe por quê? Porque não adiantava deixar fronteiras para eles aqui sem que fosse urbanizada. Eles estavam perdendo a condição de fronteira? Então o que aconteceu? Nós não negociamos, nós simplesmente não queríamos perder a oportunidade de emancipar a barra, emancipar o Chuí com a barra junto... por quê? porque nós sabíamos que toda a influência que Santa Vitória tem, pelo fato de ter 22 mil eleitores, então eles têm mais eleitores que nós e lá na assembléia legislativa, lá em Porto alegre, o número de eleitores é muito importante quando se tá disputando alguma coisa. Então o que eles fazem? Eles olharam pra Santa Vitória, 20mil eleitores, e olharam pra nós, 2 mil eleitores... então nós fizemos o seguinte.

Alguns temas aparecem ligados à emancipação do Chuí. Em primeiro lugar, uma clara avaliação da "competência" das comissões de emancipação em levar com sucesso seu empreendimento. Assim, o tema não é só a emancipação mas a idoneidade e a "competência" dos candidatos que estavam comprometidos com a emancipação do Chuí. A "competência" acaba sendo um bem disputado, tornando os episódios da emancipação exemplares:

(continuação) Hamilton: Que, então eles [Santa Vitória do Palmar] não vão ter motivo nenhum, nenhum sabe? Pra atrapalhar a anexação. Porque o governo, as novas leis que eles estão botando lá na Assembléia Legislativa são leis que vão impedir o processo de emancipação, emancipação então é assim, de dois distritos faz um... a anexação é o seguinte, de dois distritos faz um, anexação.

Emancipação, de um distritos faz dois. A barra do Chuí, que vai definir, quando chegar a 100, a comunidade da barra... O seu Wilson disse assim, sobrou pro coitado do Hamilton, sobrou o cargo de vice. Seu Wilson, eu não quero cargo, nunca quis cargo. Eu, pura e simplesmente, sempre batalhei para cumprir com as minhas obrigações (trecho de entrevista veiculada na rádio La Coronilla três dias antes do pleito eleitoral de outubro de 1996).

Essa “competência” é igualmente definida como uma capacidade de tramitar entre deputados e dominar o código das alianças políticas. É sobre essa competência que discutem e é demonstrado o trânsito entre esferas de poder, evidenciando as diferenças entre árabes, que ocupam posições e distâncias diferentes em relação aos lugares onde se exerce o poder local. Neste sentido, as divergências que se evidenciavam entre palestinos e libaneses eram uma demonstração pública de inserções e proximidades diferentes com os poderosos e com o exercício do poder em incorporações diferenciadas.

O que fora acusação (por parte de Wilson Claro) é respondido por Hamilton mostrando os meandros pelos quais a comissão de emancipação transitava. Uma explicação sobre a exclusão da “barra do Chuí” é o trecho de terra junto ao Uruguai (do Fortim de São Miguel); no mesmo sentido, já tinha sido expressa para mim por Mohamed Jomaa:

(continuação) Hamilton: A outra comissão, quero reiterar também aqui, que não foi eu que deixei a barra fora não, nós dessa comissão atual, pura e simplesmente, aproveitamos um mapa da comissão anterior que já tava pronto, então isso significa o seguinte, que o Coronel Elmer

tentou emancipar o Chuí com a barra, só que ele não tinha o equilíbrio o suficiente entre, vamos dizer, entre a influência fora do Estado, né, com os deputados, né, porque tem que haver um pouco de equilíbrio, tem que ter um pouco de influência na Assembléia Legislativa e tem que ter condições reais de emancipação também, né? Então o Chuí, naquela época, não tinha condições reais de emancipação, porque não preenchia os requisitos pra se emancipar. Então o coronel antes tentou dizer que ele tinha, porque ele era muito influente, emancipar o Chuí. Não conseguiu, não deu certo. Aí veio o seu Michelin como presidente da outra comissão de emancipação, o seu Michelin batalhou. Michelin queria também, por último, tentar emancipar o Chuí, sem a barra também, que nem eu. Tanto é que eu aproveitei, eu, eu quando me refiro a mim, me refiro à nossa comissão, nós aproveitamos o mapa do seu Michelin, o mapa da comissão dele. Então o Chuí sempre lutou pelo Chuí e depois deixou pra lutar pela barra depois. Mas o processo de emancipação pela barra, deixando a barra fora, essa tirinha de terra, essa tirinha que deixamos aqui de São Miguel é prá amanhã ou depois, lutando pela barra, eles não alegar, não alegarem que, que eles tão perdendo a condição de fronteira.

Assim, se competência e idoneidade estão em debate, a "lealdade" com o Chuí acaba sendo objeto de disputa entre as chapas e as candidaturas. Os vereadores que apoiam a candidatura de Mohamed assinalam ser o Chuí a sua terra de nascimento. Com exceção de Nazir Klait, filho de libaneses, nascido em São Paulo, todos se dizem nascidos na localidade e "criados", "do povo", evocando uma identificação direta entre a Câmara e a idéia de representação

do “povo”.

A “origem” do município aparece como um dos debates que monopolizaram a campanha eleitoral, não exatamente a respeito de uma origem étnica, mas chamando a averiguar um pertencimento à localidade. É neste sentido que os árabes foram produzindo mutações em sua autodenominação, primeiro como árabes, depois como palestinos *versus* libaneses e, em seguida, como filhos de palestinos ou de famílias árabes. Enfatizo o uso da temática da “origem”, percebendo a sua capacidade de produzir divisões no mundo social a partir de meus informantes e dos debates eleitorais¹⁵.

A distinção da origem libanesa de Mohamed marca uma cisão com outros candidatos de origem árabe. Entretanto, este é um tema que se encontra subordinado a uma disputa política e posição pleiteada perante os locais pelo idioma disponível para identificar aliados e rivais sobre as lealdades ao “município”. Fatos similares ao pleito para cargos administrativos tinham ocorrido em outros palcos, nas comissões e assembléias pela emancipação no início dos anos 90. Todavia, o evento mais recente era especial para a observação em campo, pois, junto a candidatos de origem árabe, começaram a ficar claros os diversos vínculos estabelecidos na localidade que fugiam ao circuito das famílias de origem árabe e que, por força da temática, explicitavam publicamente alianças e apoios, redes de interconhecimento já há muito tempo construídas na cidade.

No período eleitoral, expressavam-se as diferenças entre famílias. Mas, como vimos, as diferenças estavam sempre em jogo e, portanto, as situações

15A este respeito ver Bourdieu (1989). Para este autor, alguns elementos simbólicos podem estruturar o campo de disputas políticas, fazendo com que alguns enunciados ecoem como propostas verdadeiras, apreendendo as temáticas e as hierarquizando.

que remetiam à localidade e à inserção entre os “locais” acabavam produzindo readequações ao uso da noção de “famílias árabes”. Se o tema tendia a “incluir” migrantes e seus filhos, a política permitia evidenciar as cisões e exclusões. Essas fronteiras não são apenas possíveis porque estabelecem distinções entre famílias árabes, mas porque são um idioma viável para exprimir diferentes alianças feitas com “locais”.

Esse é um momento peculiar do uso do idioma étnico pelo que provoca nos atores, que devem readequar uma identidade étnica referida a formas de inclusão para forjar outras unidades e potenciais cisões. A denominação disponível como “palestinos” torna-se pertinente para colocar distâncias e proximidades com a outra chapa e suas alianças. No “outro lado” não estavam somente os libaneses, mas uma das famílias indicadas como minoritárias entre as origens árabes que convivem no Chuí. Estavam entre os “outros” na medida em que demonstravam seus vínculos a um outro circuito e trânsito mais duradouro com as instituições e poderes locais. Este era o trânsito que dava sentido à “suspeita” sobre as denúncias das falsas marcas.

Assim, a divisão entre “palestinos” e “libaneses” fora sendo produzida durante o pleito. Em outras palavras, entre famílias que potencialmente poderiam ser postas lado a lado como de “famílias árabes”, pois eram filhos que tinham crescido juntos no Chuí. As famílias poderiam ser postas lado a lado também por aqueles que operavam com critérios sempre homogeneizantes sobre os “turcos”. No entanto, a lógica dessa cisão estava de acordo com outras cisões já conhecidas em episódios como o da fundação do clube árabe e demais iniciativas coletivas.

Através das distinções entre “palestinos” e “libaneses” tornavam-se visíveis as alianças diferenciadas que conquistaram na localidade e que eram

expressas na política local. O ingresso diferenciado na política não pode ser visto apenas como uma tática de ocupação de espaços públicos através de partidos diversos para os "árabes". Responde a inserções diferenciadas na localidade, alianças e inserções com grupos locais que têm distâncias diversas em relação ao poder. Os palestinos estavam à margem, os libaneses escolheram uma aliança mais central com os políticos (da margem) em Santa Vitória do Palmar. Estes, curiosamente, teriam recrutado Mohamed Jomaa como um representante dos "turcos". Ele próprio relata o fato, nomeia os contatos e acha isto muito engraçado, provavelmente pelos paradoxos envolvidos e de longa data, talvez datável desde a fundação do "clube árabe".

As lealdades expressas na política partidária não podem ser vistas como uma ampliação de lealdades de sangue na esfera da política. Como um idioma étnico, permite traçar unidades e cisões e, sob novas condições sociais, recriar unidades. O que a "origem" pode disponibilizar é o reconhecimento de uma situação em que nem todos são nascidos, nem todos são vinculados por parentesco, mas todos estiveram participando de um fato originário, identificado na disputa territorial pela emancipação do município. A este respeito, Michael Herzfeld (1992) indica que a vivência cultural das relações sociais em termos da linguagem do parentesco ou vínculos de sangue são mecanismos para a compreensão cultural da lealdade. No caso que estamos avaliando, esses mecanismos eram colocados sob nova forma, ampliados, produzindo um efeito de substancialidade para os árabes envolvidos e para os não-árabes.

Durante a campanha, os candidatos foram redefinindo qual o potencial de a temática da origem e, em especial, da origem árabe de

eleitores e candidatos poderiam reverter, no sentido de votos e em sua propaganda eleitoral. A temática não esgota todo o entendimento de todo o processo eleitoral, mas ajuda a perceber o que aconteceu “no palanque” durante as festas e “comícios”.

A ênfase dada ao local de “nascimento” que os candidatos têm no Chuí competira com o fato de ser “criado” no local e recoloca em questão a lealdade ao município. É um tema que pode evidenciar “estrangeiros”, sem no entanto desqualificar Mohamed (que potencialmente se enquadraria nesse critério). De fato, os vereadores são colocados como locais, e os avalistas da lealdade de Mohamed.

A construção como “famílias árabes” permite uma cisão, mesmo que momentânea, entre libaneses e palestinos. Podemos pensar nas diferenças como a expressão de alianças e envolvimento diferenciados que acabaram sendo significativos na política partidária local¹⁶. Portanto, não é só uma especificação sobre de quais árabes estamos falando, mas uma divisão que tende a expressar os “lados”, as facções com a força das qualidades que não se misturam e, por consequência, o idioma étnico é bastante operacional. Todavia, recoloca o problema da origem diversa perante os locais e, na fronteira, potencializa-se na acusação como estrangeiros. Este é um dos obstáculos cotidianos de inserção local, pois participam de um campo de trabalho em que as acusações potencialmente se referem a fronteira legal e à ilegalidade das condutas dos locais.

16 Não pude averiguar a lógica da distribuição das casas de comércio e as negociações envolvidas com os “locais” para a compra de propriedades, em especial porque o Chuí não tem um plano diretor. É uma cidade que foi ocupando a fronteira sem um traçado urbano definido. As casas de alguns comerciantes árabes foram construídas por eles em cima de terrenos alugados ou comprados de alguns proprietários que lhes concederam a venda. Essas negociações poderiam elucidar as alianças e lealdades estabelecidas de longa data e as suas formas diferenciadas nas redes com os locais, ou seja, como os “estabelecidos” puderam se estabelecer.

É sob outros imperativos que podemos aproximar-nos da idéia de Weber de que este tipo de comunização pela origem é volátil. A política partidária acaba produzindo cisões e evidenciando, ainda sob o idioma étnico, a produção de novas unidades. Se podemos falar da identidade étnica como algo produzido por situações sociais, como um idioma de relações que se utiliza de laços vividos como primordiais, na política partidária o tema é recriado por outras negociações.

Para os entrevistados que tomam essa identidade étnica como algo substantivo é também uma operação complicada apresentarem-se como “de origem”, quando o uso mais comum é uma identificação como árabes e como palestinos. A participação na política local ocasiona, portanto, várias operações nessa identidade étnica.

Como muitos de meus entrevistados palestinos tinham ingressado como candidatos a vereadores, acompanhei de perto suas ações e reflexões sobre como conduzir a campanha e conseguir votos, além de perceber o que formulavam sobre seus adversários. Acredito que, como meus vínculos com os informantes eram anteriores à campanha eleitoral, minha observação e trânsito entre aquilo que foi se configurando como “os dois lados” da campanha foi, de fato, desigual.

Um fato interessante era a produção de um distanciamento que a identidade étnica permitia através desses eventos como “de origem” árabe e, desta forma, estreitando e explicitando seus vínculos com os locais. Como “de origem” todos os candidatos potencialmente poderiam ser identificados, no entanto questões substanciais voltavam à cena, pois neste pleito reproduziam-se outras cisões desta “comunidade” entre palestinos e libaneses. A cada expressão da divergência, mas evidente ficava que a questão

não era somente “de origem” a qual todos potencialmente poderiam ser remetidos, mas para os entrevistados era uma divisão “da ordem das coisas” expressa na política local através do idioma étnico¹⁷.

O fato é relevante na medida em que um dos candidatos a prefeitura é de família libanesa, fala fluentemente espanhol, árabe e português, mas não utilizou a temática de forma a explicitar características pessoais ou para demonstrar a justificativa de sua inserção na cidade. Mohamed foi eleito com 68% dos votos válidos, que também compõem a maioria da Câmara dos Vereadores no Chuí. Desta forma, não somente os candidatos de origem árabe trataram do tema, mas aqueles que não tinham uma origem estrangeira acabavam sublinhando seu comprometimento com a localidade a partir de um discurso sobre a “origem”.

Uma das questões que se impõe é pensar o quanto essas alianças diferenciadas com os poderes locais eram expressas pela divisão entre “palestinos” e “libaneses”. Os primeiros, aliando-se com o PTB, com figuras com pouca inserção na política partidária, mas de famílias muito antigas, voltadas ao trabalho em grandes extensões rurais - um arroteiro (conhecendo-se toda a decadência econômica que o cultivo do arroz tem na região) versus Mohamed (de família libanesa), aliado a advogados, proprietários de imóveis urbanos e opositores (PPB/PFL) dos políticos estabelecidos no antigo município sede - o PDT de Santa Vitória do Palmar. Em outras palavras, adotando o perfil de conhecedores do mundo dos papéis e dos trâmites institucionais da política.

17 A situação entre “palestinos” e “libaneses” lembra a divisão estrutural entre os “Almeida Caetano e os Pires Cardoso” esquematizada por Fry (1996), em especial, em relação às estratégias contidas na relação a disputa pela participação nos “centros” de poder e as alianças extralocais que revitalizam e dão novos contornos às diferenças. Seus projetos de vida social, política, econômica acabavam substancializando e reiterando as diferenças, bem como sendo reorganizadas em função de alianças com extralocais.

As restrições ao uso da referência à origem, por parte de Mohamed, têm inúmeras implicações. Em primeiro lugar, ele fora recrutado pelo PFL para representar os “turcos” do Chuí. No momento de nossa entrevista, o fato era paradoxal por várias situações: uma, referindo-se à inadequação da atribuição de *turco* e ao amalgamento que esta atribuição supunha possível com aqueles que entendia serem seus opositores. Esta cisão remetia a outros episódios, como, por exemplo, a fundação do “Clube árabe” como uma sociedade árabe-palestina, declaradamente segmentando o universo de árabes e impondo a coletividade como, em sua maioria, palestina.

As divergências entre palestinos e libaneses não eram apenas uma estratégia para eleger representantes “árabes” por partidos diversos, mas a expressão de alianças diferenciadas nos poderes locais, poderes estes que se estendem ao antigo município sede de Santa Vitória do Palmar por onde Mohamed conseguiu de forma privilegiada ingressar na política partidária. O caminho não foi disponibilizado a todos, pois, de certa forma, quem está nesse circuito da política partidária, quem se habilita a concorrer como prefeito ou vereador adquire uma posição e uma projeção diversa na localidade. Mohamed ocupava duas posições: como representante dos “turcos” para os políticos “locais” e de Santa Vitória do Palmar e como representante do Chuí (sem precisar utilizar a referência étnica) em Santa Vitória do Palmar.

Além de figuras que são “populares” na cidade - professoras, advogados - ingressam neste circuito filhos de migrantes que estão declaradamente fazendo uso de um capital social conquistado pela família para pleitear um lugar na vida pública e nos poderes locais. Portanto, neste “palco” ficam mais evidentes ainda os vínculos entre essas famílias e suas

alianças com pessoas que detêm alguma representatividade na localidade.

Houve uma polarização bastante didática para os candidatos. De um lado, estavam todos aqueles que apoiavam a candidatura de Mohamed Jomaa (da família libanesa) que já atuava como vereador pelo PFL em Santa Vitória do Palmar. E, de outro, Vilson Claro (fazendeiro), candidato pela aliança PTB-PT e que era amplamente apoiada, entre outros, pelos candidatos a vereadores que eram filhos de palestinos que residiam no Chuí há cerca de 20 anos.

Os comícios acirravam esta divisão entre candidatos. Através da rádio e, principalmente, das declarações em palanque a polaridade entre dois candidatos foi sendo produzida entre aqueles que potencialmente poderiam ser vitoriosos. Apesar de existirem três candidaturas, duas delas dialogavam diretamente em palanque. De um lado, isto significava produzir a idéia de situação *versus* oposição (mesmo que não existisse de fato uma "situação"). Para os candidatos apoiadores de Vilson Claro, este se tornou o tema principal da campanha, definir-se como *oposição*. Para os apoiadores de Mohamed Jomaa, no entanto, o outro candidato era um motivo importante para realçar sua participação em outros episódios relevantes para o Chuí, como a "conquista" da emancipação e a visão estratégica daqueles que dominavam os trâmites das negociações políticas. Assim, o uso pejorativo da "política e dos políticos profissionais" era um tema de disputa, pois oferecia também uma leitura própria, uma leitura que ressaltava que a política partidária era para iniciados.

A *origem* distinta foi mais um assunto que modulava os discursos no palanque. Em maio de 1996, Mohamed reconhecia que seu ingresso na política partidária fora proposto como uma representação dos turcos em

Santa Vitória do Palmar por parte de não-árabes. No entanto, não se utilizava explicitamente do “falar em nome da comunidade árabe” durante a campanha eleitoral. Pelo contrário, quando fazia uso da temática das origens árabes dos adversários identificava a falta de experiência administrativa de seus adversários, os “outros” (a que agregava os filhos de palestinos) - ressaltando que não poderia “baixar o nível” da campanha porque deveriam partilhar da mesma cidade durante o resto do ano¹⁸.

No “outro palanque”, do PTB/PT, Jamal e Fátima, candidata a vereadora, rebatiam acusações declarando publicamente uma origem palestina e sendo apresentados por sua filiação. As “origens” eram amplamente utilizada pelo PTB-PT, identificando os seus candidatos com pessoas que “fizeram o Chuí” (mesmo que não nascidos na cidade). Assim, o discurso sobre nação multiétnica e sobre o papel do imigrante (abrindo uma longa lista de migrantes que não somente árabes) buscava englobar os não nascidos na cidade como parte fundamental da cidade, porque seriam comprometidos com seu destino.

O foco da disputa estava centrado em lealdades primordiais que estavam transfiguradas. Elas tornavam-se objeto de acusação entre candidatos, sobre o comprometimento e da capacidade de fazer política, e qual tipo de política. Assim, a “compra de votos” era condenada, o poder econômico era denunciado, mas, de fato, através desses temas reproduzia-se uma divisão entre os concorrentes como se representassem parcelas da sociedade; para alguns os “grandes” e os “pequenos”, para outros os de

¹⁸ Nas ruas escutava referências sobre a identificação de Mohamed como uma campanha poderosa e imbatível, associando a idéia de que só ricos poderiam distribuir riqueza. A generosidade de Muami era levantada não por ele, nem por seus apoiadores, mas através da comparação das carreatas, pessoas nos comícios e nos churrascos que serviam para contabilizar quantos bois uma e outra candidatura sacrificaram para oferecer ao povo.

dentro e os de fora da cidade, disputando quem seriam os comprometidos com o crescimento do Chuí.

Se no início da campanha, por exemplo, Jamal Mustafá (PTB) passava de loja em loja com uma agenda em mãos contabilizando seus apoiadores entre os comerciantes árabes e deduzindo que algumas candidaturas “retirariam” votos de outras porque seriam votos de árabes, ao final da campanha, tanto Jamal Mustafá quanto Taisir Khaled (PMDB) reconheciam que sua inserção na política, como “filhos de árabes que fizeram o Chuí”, tinha um poder bastante desigual perante os vereadores de Mohamed Jomaa, chapa que fora composta de famílias não-árabes.

Avaliando seu desempenho, percebiam que suas suspeitas eram verdadeiras e que as duas candidaturas acabavam dividindo os votos que poderiam fazer entre os “árabes”. Na eleição seguinte, em 2000, foi a vez de Jamal se eleger. Mesmo tendo menos votos do que Taisir na primeira eleição, Taisir não se recandidatou. Seguiam uma lógica em que o nome e a filiação poderia “fazer votos” ao explicitar a posição ocupada nas relações locais e projetar à público algum capital social ao candidato. Taisir e Jamal são cunhados. A presença e visita dos pais aos comitês dos filhos revela tanto essa suposição - porque os pais eram relevantes na economia local -, mas também revelavam que a candidatura era também um destino, uma carreira, com a qual a família estava de acordo para a vida profissional e local dos filhos.

A cisão “entre árabes” era possível pelo reconhecimento de diferenças “entre famílias”, mas também por ter disponível o idioma étnico como aquilo que produz distinções. Essas denominações estavam presentes em suas relações e demonstravam-se operacionais, como forma de forjar uma unidade entre diversos e, na política partidária, como uma forma de forjar diferenças

entre “iguais”. Como idioma que estabelece relações, o idioma étnico possibilitou neste contexto configurar o campo de conflitos, definir aliados e rivais e demonstrar sua continuidade com formas de identificação, classificação e de produção de unidades já experimentadas pelos atores envolvidos.

Essa postura de dividir o mundo em dois pólos e lançar o tema da origem subordinado à idéia de “quem fez o Chuí” possibilitava a expressão de diferenças entre facções e, ao mesmo tempo, a produção de diferenciações entre os comerciantes de origem árabe que concorriam às eleições. Fronteira de inclusão e exclusão simultaneamente, os partidários de Mohamed tenderam a “neutralizar” qualquer legitimidade do discurso de “origem étnica”, subordinando o tema à gênese do município e a todos aqueles que poderiam ser definidos como co-autores do projeto de emancipação política, da comissão de emancipação da qual participaram Hamilton e Mohamed, respectivamente, o candidato a vice-prefeito e prefeito.

De outro lado, a “aposta” dos palestinos no tema da origem como um aglutinador demonstrou uma eficácia relativa e talvez tenha permitido perceber sua inserção local condicionada a um apoio encapsulado nas relações entre patrícios. O campo de acusações remetia à desconfortável acusação sobre quem era comprometido com o progresso do Chuí, ou seja, quem de fato vivia inteiramente e quem era temporário na cidade.

Novamente, a origem árabe aparecia como uma face estrangeira na cidade que produzia uma classificação sobre quem eram “recentes” (e não nascidos) e quem tinha optado pela localidade, o que potencialmente poderia ser dirigido a qualquer filho de migrante, mesmo Mohamed Jomaa. Eleito, ele sofre esse mesmo tipo de acusação quando vai para o Líbano tratar de

assuntos familiares. Como coloca Palmeira (1996):

“... a disputa eleitoral é exatamente uma disputa para incorporar o maior número possível de pessoas, o maior número de apoios a cada facção. É o seu lado da sociedade que tem que ser aumentado. Está em jogo, pois, uma disputa que é mais ampla que o período eleitoral. Está em questão tanto a tentativa de acesso a certos cargos de mando, quanto o peso relativo de diferentes partes da sociedade, o que é decisivo para a ordenação das relações sociais durante um certo período de tempo” (1996:45).

Além disso, esse “certo período de tempo” a que Moacir Palmeira se refere acabava sendo prolongado após as eleições à medida que, pela primeira vez, o então município tinha que organizar e estruturar entidades de representação comercial para estabelecer estatutos e representantes perante a prefeitura. As eleições eram, ao mesmo tempo, um tempo especial em que os faccionalismos emergiam, mas também um tempo no qual se iniciavam “divisões” entre facções nas organizações e instituições locais que seriam a partir dali formalizadas. Assim, as divisões entre “estabelecidos” e “temporários”, os “nossos” e os “deles” instauravam outras tentativas de “divisão” do mundo social, para além dos eleitores e da visão que estes deveriam ter do mundo social durante a campanha.

8.3. Os Árabes, uma Unidade Recriada.

Um terceiro episódio pode clarificar que a política partidária põe em circulação e reproduz animosidades e divisões entre os filhos de migrantes que buscavam um lugar na vida social no Chuí. A novidade não se restringe ao fato de um filho de árabe ocupar uma posição em instituições brasileiras, um cargo de representatividade não é a novidade nem para Mohamed, nem para as prefeituras em geral, mas pela primeira vez Mohamed Jomaa, como prefeito, é chamado a falar nos jornais utilizando-se de sua origem árabe no Chuí:

Outro lado - Suspeito nega ser terrorista, por Léo Gerchmann da Agência Folha -

O prefeito Mohamed Jomaá (PFL), de Chuí (RS), cidade que faz divisa com Chuy (Uruguai), visitou El Said Mukhlis, em Montevideu, e disse que o egípcio afirmou ser inocente de acusação de terrorismo. Mukhlis, segundo Jomaá, admite apenas ter falsificado seu passaporte. Segundo o prefeito de Chuí (520 km ao sul de Porto Alegre), Mukhlis disse ter falsificado o documento porque o Egito dificultaria a renovação de seu passaporte verdadeiro. Mukhlis teria dito a Jomaá que a acusação de terrorismo se deve ao fato de ele ter vivido durante um ano e meio no Afeganistão, para estudar religião. Grupos extremistas islâmicos têm sua base no Afeganistão. Enquanto Mukhlis está detido na capital uruguaia, sua mulher, Sahar, e os três filhos estão hospedados na casa do prefeito de Chuí. **“Eu os ajudo como qualquer árabe faria”, disse Jomaá.** De acordo com o prefeito, Sahar é naturalizada brasileira, e Mukhlis estaria tratando de sua própria naturalização.

Segundo o prefeito, o casal morou em Foz do Iguaçu (PR) durante dez anos. A polícia Federal do Brasil em Porto Alegre confirmou que a família viveu na cidade paranaense. Mukhlis, Sahar e os filhos estavam havia cerca de uma semana em Chuí quando ocorreu a detenção, na última sexta-feira. De acordo com o prefeito, eles pretendiam alugar um local para abrir uma loja. No momento da detenção, a família estava acompanhada do comerciante Jansel Iousef (jordaniano naturalizado brasileiro). Iousef chegou a ser detido, mas foi libertado no domingo. Ele disse que apenas havia dado carona à família.

Folha de São Paulo, 5 de fevereiro de 1999. Caderno 1, p. 10¹⁹.

A prisão de um egípcio em fevereiro de 1999 pela polícia uruguaia no Chuy produziu uma situação singular. A partir desse relato, julgo ser possível demonstrar que não há uma lógica linear sobre o potencial do uso da identidade étnica. O episódio é interessante por vários motivos descritos na nota da reportagem (que é bem mais ampla, ver no anexo). Deve-se vê-la não pela avaliação da veracidade ou pela versão produzida e difundida pelo jornal. Não pude tampouco observar diretamente as repercussões da prisão, mas chama-me a atenção algo que poderia parecer óbvio pelo nome de Mohamed. Acredito que, frente aos fatos aqui relatados, realmente seja uma novidade a possibilidade de Mohamed, como prefeito, pronunciar-se, podendo utilizar plenamente a sua própria origem árabe não como origem mas como árabe. Além disso, evidencia o lugar de onde fala e que está à frente de uma instituição que o autoriza a expressar opiniões em nome da comunidade árabe, em decorrência tanto da posição alcançada mas,

19 Ver Anexo fig 11.

sobretudo, em relações que atingem a toda coletividade e que os colocariam como estrangeiros em um circuito internacional (amplamente conhecido por eles)²⁰.

Depois das eleições, o prefeito eleito recupera o tema da unidade árabe, podendo fazê-lo por estar em uma posição de proeminência perante o grupo. Como prefeito (que não utilizara a referência à origem árabe), pode falar em nome da comunidade árabe, posição que tardiamente conquista, especialmente por que ocupa um lugar institucional e age perante uma situação que envolve acusações aos árabes por ações policiais.

Deve-se lembrar que Mohamed não utilizou explicitamente sua origem árabe, mesmo que potencialmente pudesse fazê-lo e, além disso, é reconhecido como tal por que seu nome não permite escondê-lo. Três anos depois do pleito, uma situação que envolve uma acusação à origem árabe faz com que ele utilize essa ascendência de modo explícito, dizendo-se “solidário a um árabe, como um árabe”.

No jornal “El País”, do Uruguai (3 de fevereiro de 1999), Jamfel Yousef terá destaque. Dirá: “Enseguida dicen que somos terroristas”. Frente a uma acusação que os engloba como suspeitos, os registros nos periódicos dão voz a alguns comerciantes que, independente de suas divergências recentes, referem-se a uma demanda do jornalista em discorrer sobre a “comunidade árabe”, o que lhes é extremamente preocupante, pois estão sendo tomados como alvo de curiosidade a partir da acusação de terrorismo.

Como neste episódio, é possível aprender que não há um lógica *a priori* sobre a eficácia da utilização da sua origem singular. No campo da política

20 Não é de estranhar que estrangeiros venham parar no Chuí, vindos de Foz de Iguaçu ou outras localidades, já que o aprendizado do idioma árabe continua sendo amplamente difundido e aprendido entre filhos de árabes nascidos no Brasil, como Mohamed Jomaa.

local e referidos aos acontecimentos públicos que ocorrem na localidade, de acordo com o jogo de forças, a identidade étnica pode tornar-se imperativa para os atores envolvidos. Na política partidária, revelam-se alianças diferenciadas e divergências anteriores ao pleito que são atualizadas na campanha eleitoral. Eles não conseguem se furtar da origem como uma classificação fundamental para explicar suas alianças ou divergências e têm de torná-la uma referência transfigurada em “de origem” para participar de jogos locais. Podem produzir outros marcadores que se sobrepõem à classificação étnica e que acabam produzindo cisões entre palestinos e não-palestinos (sobre a qualidade e representatividade de candidatos árabes no Chuí), subordinadas a um outro debate sobre a origem: “quem fez o Chuí”, desde seus recentes primórdios.

O que os episódios podem nos revelar sobre a relação entre fenômenos étnicos e a política local? Mais do que permitir acompanhar a face instrumental da identidade étnica revelam a capacidade reflexiva que essa identidade suscita sob jogos que não necessariamente têm o domínio completo, seja na forma como o pleito eleitoral estava se configurando, seja nas constantes acusações de terrorismo na fronteira.

Os atores envolvidos têm de readequar-se às regras do jogo e reconhecer o potencial de exclusão e inclusão que poderá ter o voto étnico. Portanto, entendo essas situações como exemplares, na medida em que revelam algumas das situações sociais nas quais o idioma étnico opera a produção de cisões e unidades. Demonstra-se uma mediação permitindo mapear quem pode ser incluído ou excluído destas divisões do mundo social.

Nesse contexto, os candidatos não podem se furtar de seu próprio nome como algo que explicita a origem e a posição social, no entanto, devem

agregar ao “nome” uma posição que está sendo tecida também como reputação entre os eleitores, demonstrando seu capital social, seus vínculos com o poder local, aspectos definidores de quem é central e quem é periférico. Pode significar que suprimam o óbvio de seu discurso, pois têm origem árabe dada explicitamente em seu nome. Suas táticas e estratégias foram configuradas durante as disputas eleitorais dentro do debate sobre “quem fez o Chuí”. O poder de reverter esse debate ao terreno da *origem* demonstrou-se limitado para configurar amplas alianças, inclusões e adesões a um voto étnico, mas contribuía para reiterar uma di-visão do mundo social.

Devemos pensar os candidatos e participantes dessa eleição como um seleto grupo de pessoas que acreditara em sua popularidade, importância local e, no caso dos palestinos, pleiteavam uma inserção nos poderes locais. Portanto, a competição entre migrantes que produz cisões não é uma “farsa”, uma estratégia para - através de partidos diversos - alcançar a representatividade política desejada, mas a consciência de que nem todos seriam eleitos e que deveriam testar sua aceitação e para ocupar posições mais visíveis perante as instituições local.

Há algo singular nessas candidaturas. Em certo sentido, elas seguem a mesma lógica da participação em outras atividades públicas. São, ao mesmo tempo, um comprometimento com a localidade mas também um desafio à vida adulta dos filhos dos migrantes. Focar a política partidária é uma maneira de demonstrar um dos destinos que foram disponibilizados para alguns filhos de migrantes (e não para todos). Os migrantes, por sua vez, assistem a este campo de disputas, mesmo que não possam votar na localidade pelo fato de serem estrangeiros. Em certo sentido, pareço ter assumido que havia o reconhecimento da instrumentalidade desta identidade

étnica para os próprios candidatos. A capacidade reflexiva dos candidatos sobre o potencial que a declaração sobre a origem poderia obter na localidade perpassava seus cálculos sobre eficácia da propaganda eleitoral cotejadas com outras experiências em que não obtiveram muita receptividade entre os “locais” e, portanto, deveriam “calcular” seu uso como forma de incluir e chamar votos sob um risco já conhecido.

A polaridade entre *palestinos* e *libaneses* que perpassa os debates sobre a participação política e, em especial, localiza facções entre os árabes e uma questão crítica a identidade social que era produzida, acabava expressando as cisões na comunidade e um uso do idioma étnico no sentido de traduzir alianças diferenciais. Assim, a identidade étnica servia para estabelece as proximidades e distâncias com os poderes locais, com as instituições políticas e administrativas da cidade. Neste caso, valeria lembrar que o que se passa entre “palestinos” e “libaneses” parece evidenciar proximidades menores dos palestinos com as instituições públicas em oposição ao consentimento que a família libanesa teve, por parte dos políticos do PFL e PPB, a que um árabe ingresse na política partidária, representando, enfim, o voto e participação exemplar de um “turco”. A política partidária, e as ações referidas à política local, refletem as divergências e expressam novas cisões e unidades. O idioma étnico possibilitava configurar unidades e cisões dotando-as de qualidades morais e substanciais, unidades intransponíveis em uma situação de conflito e recriadas perante novos conflitos.

Os fatos relativos à política local, às acusações e às relações com locais fazem parte destes mecanismos sociais de produção da etnicidade. Não podemos dizer que a política partidária presida os demais eventos que venham a ocorrer na localidade, mas demonstravam uma transformação de

uma identidade social sendo encompassada por uma identidade étnica. As disputas eleitorais acabaram projetando a proeminência do tema da origem e recuperando questões já conhecidas e divergências sobre quem são as lideranças autorizadas a falar sobre uma “comunidade árabe”.

Considerações Finais:

Qual o sentido de falar em *palestinos* no extremo-sul do Brasil? Desde o início do trabalho de campo, a questão fundamental é como pensá-los. O que pode englobar ou dar melhor inteligibilidade às suas experiências?

Todo o investimento em recriar uma singularidade como palestinos e árabes permite revisitar o que pensamos quando tratamos de grupos étnicos e como tecem uma continuidade no tempo e no espaço. Para Barth, a etnicidade é um *"um conceito de organização social que permite descrever fronteiras e relações de grupos sociais através de um alto repertório seletivo de contrastes culturais que são empregados emblematicamente para organizar identidades e interações"* (1984:80).

O desafio lançado a partir de Barth é o de não só perceber "fronteiras", mas de rastrear a vitalidade desses sinais diacríticos, as condições de sua reinvenção e a maneira como permitem a recriação das fronteiras simbólicas entre grupos sociais, em especial, aqueles que se utilizam do idioma étnico como eixo identitário ou o tomam como tema prioritário. Resta entender de que forma essa "comunidade imaginada" pode ser acionada continuamente ou, ao menos, como o idioma étnico tornara-se um referência fundamental.

Tomo a experiência dos palestinos e de seus filhos como a experiência de um grupo étnico, especialmente porque podemos recuperar questões relativas a criação de "grupos étnicos", tratadas por Barth (1984), e sobre os mecanismos sociais que agem no sentido de produzir unidades sócio culturais. Barth escreverá em 1984 sobre sociedades plurais em que fluxos e tradições

compõem a cena principal do jogo identitário. Acredito que a referência à diáspora remeta a mais um aspecto referido por Barth, e possa iluminá-lo, sobre a produção de grupos étnicos em sociedade plurais em que fatores endógenos e exógenos agem produzindo acontecimentos, arranjos e ações que dão atualidade ao idioma étnico e a tradições. Esta tese é basicamente um estudo das incertezas que os atores devem e podem equacionar e de como, sob algumas condições, essas incertezas acabaram produzindo possibilidades de traçar destinos coletivos e individuais que se expressam pelo tema da etnicidade.

A experiência de diáspora dos palestinos permite perceber as viagens como um mecanismo central para configurar unidades sócio culturais. As constantes viagens agiram tanto no sentido de traçar rumos futuros (necessários e pouco concretos) aos filhos dos migrantes, quanto no de dar direcionalidade a experiências díspares, disponibilizadas no contexto observado, permitindo aos sujeitos recriarem e atualizarem tradições.

As discussões sobre migrantes, grupos minoritários, comunidades centram-se na discussão sobre experiências modelares de produção de identidade étnica e etnicidade através de etnografias. O que essa experiência singular de diáspora pode iluminar sobre processos migratórios, modelos de transnacionalismo e diáspora?

Os migrantes palestinos e seus filhos teriam cumprido vários dos percursos já conhecidos por migrantes da primeira geração. Em primeiro lugar, mantêm vínculos simultaneamente com o local de origem e com a sociedade que os recebe, como forma de viabilizar sua saída do local de origem e inserção na sociedade que os recebe. Esse duplo pertencimento poderia ser visto como uma característica genérica dos “primeiros tempos” de

qualquer fenômeno migratório da qual partilhariam os palestinos. Uma trajetória marcada pelo que Sayad (1991) descreve, na migração de argelinos para a França, como uma ilusão da presença provisória, período de idas e vindas recorrente na primeira geração que instaura a ilusão retrospectiva de uma migração relativamente inofensiva e que não perturba a ordem (camponesa). São vistos como estrangeiros e provisórios e reiteram essa perspectiva, pois percebem-se como os “escolhidos” para salvaguardar a ordem camponesa. Desde essa perspectiva de Sayad, a “segunda geração” investiria na relação privilegiada com a comunidade de emigrantes, voltando-se à nova identidade como “trabalhador” com capacidade de se inserir na sociedade local.

Verificando os itinerários de partida e chegada dos migrantes para o Brasil e no Brasil, estas não são as primeiras experiências de deslocamento para fora da vida camponesa, nem a vida camponesa está tão próxima aos que ficaram. Estas famílias fizeram circuitos entre aldeias e cidades no Oriente Médio, vinculando-se a outros ofícios e ao exército, no sentido de traçar a sua saída. Não seguem necessariamente uma trajetória comum de “descamponização” feita durante um processo migratório. O retorno não é tão visível ou possível no seu horizonte desde sua partida. Há apenas uma expectativa de reencontro com pessoas e em um tempo pouco preciso para tal. Em comum, a perspectiva de Sayad mantém um aspecto: o vínculo com a sociedade de origem dado através de laços familiares, por meio dos quais seus destinos profissionais e existenciais foram encaminhados para a emigração. De modo geral, eles não se mantiveram como um braço de manutenção da ordem camponesa ou da família mas, de fato, a família de orientação traçou as condições para uma melhor saída destes para outros lugares antes do Brasil

e até o Brasil.

Como uma primeira geração de migrantes, descrita por Sayad, ainda tem a ilusão retrospectiva de estar em continuidade com sua família de orientação e com as aldeias que deixaram para trás, este fato os leva a planejar longamente as viagens da volta. Os relatos na primeira pessoa, sobre uma migração “sozinho”, é retrospectivo e evidencia a migração como uma ruptura, não da ordem camponesa, mas do deslocamento atual das redes familiares, aquelas que viabilizaram sua vinda ao Brasil. Cabe pensar que, em termos gerais, estariam aqui todos os componentes necessários para produzir um relato retrospectivo, homogêneo, do migrante que venceu no Brasil por seu mérito e trabalho, sem ajuda de parentes. Um relato já bastante difundido no Brasil sobre os primeiros tempos da imigração.

A experiência dos migrantes palestinos e de seus filhos poderia ser vista como exemplar de um grupo minoritário na sociedade que os recebe, empregando todos os recursos simbólicos disponíveis para produzir uma inserção entre os locais, estabelecendo instituições e iniciativas coletivas que expressem uma solidariedade étnica.

Tomando-os como um grupo minoritário, podemos perceber o que fazem os palestinos no Chuí e quais os jogos identitários prioritários em relação à acusação de *turco* e à atividade de *mascate* que aprenderam no Brasil. A sociedade brasileira parece ter traçado algumas pegadas as quais os migrantes devem cumprir, mesmo aqueles chegados no final dos anos 50. Estes tiveram que se adequar a uma imagem já produzida, como turcos, e aos caminhos de inserção já consagrados por outros na atividade de *mascate*. Eles eram vistos conjuntamente como oriundos de uma “mesma raça”, “mesmo território” e por dominarem o mesmo idioma.

Esse campo de negociação já estruturado parece ter calado um aspecto diferencial. Diferente de outros árabes, meus entrevistados, e em especial esta leva de migrantes do fim dos anos 50, são muçulmanos e não fizeram de sua singularidade religiosa algo fundamental para delinear uma comunidade, mesmo em um país católico. O idioma dessa comunização é de outra ordem e tende a buscar referências que propiciem uma melhor inserção nas relações com grupos e mesmo com patrícios na sociedade local.

Como um grupo minoritário no Brasil, utilizam referências globais, como indicaram Thomas & Znaniecki (1974) para produzir uma solidariedade étnica. Como os poloneses, tanto o treinamento de lideranças quanto as associações de cunho nacionalista (com conexões extralocais) produziram um duplo benefício, tanto para os poloneses americanos na América quanto para os que voltaram para a Polônia. Ambas “escolhas” foram propiciadas por um sentimento de patriotismo e nacionalismo. Da mesma forma, o percurso dos migrantes palestinos no sentido de instaurar iniciativas coletivas apóia-se em uma dupla referência, a local e a extralocal, a atual e a originária. Em especial, se readequarmos a noção de nacionalismo a que é referida por Gellner (1983), poderemos perceber a potencialidade da referência a uma origem nacional como forma de definir grupos, especialmente quando ela aparece em risco, como no caso dos palestinos. O uso da referência à nacionalidade dinamiza também as relações locais.

Se o idioma étnico era acionado continuamente, dada a diversidade de migrantes, porque não, nesse idioma étnico, a proeminência da referência aos jordanianos? Há, portanto, um campo de debates que tem conferido um determinado lugar ao étnico, colocando-o como o elemento originário da nação e do Estado-nação (especialmente por nacionalistas) ou como mais um

componente exógeno que configura ou perturba a formação de Estados nacionais (por agências oficiais de migração, colonização). Em outras palavras, como lealdades tidas como primordiais são modernizadas e transfiguradas em sentimentos nacionais?

A referência a uma nacionalidade foi sendo trabalhada não só por estas famílias migrantes, mas por co-autores, agentes interessados, em especial as representações da OLP e Sanaud, cuja primeira experiência no Brasil foi direcionada ao Chuí pelo escritório da OLP em Brasília. As experiências díspares destas famílias ajudariam a melhor entender a produção de uma “comunidade imaginada”, no sentido dado por Benedict Anderson. O autor recupera a importância dos artefatos sociais e culturais que as produzem. Nesse contexto de observação, salientaria a língua e a família como centrais para a produção dessa comunidade imaginada, mantendo um estreito diálogo com as versões difundidas sobre os palestinos no cenário internacional e divulgadas pelos órgãos nacionalistas da OLP desde a carta de emancipação da Palestina e a referência a uma linha paterna de ascendência como forma de definir direitos de cidadania.

Essa inserção permite um primeiro enquadramento a este relato da migração, singular porque palestino, dos refugiados do estado de Israel e, ao mesmo tempo, dos estabelecidos na localidade do Chuí. Receber a OLP coaduna-se também com uma demanda local dos jogos de atribuição contra a constância da acusação contida na “pecha de turco”, mas também nos jogos sobre a acusação de estrangeiros na localidade.

Chega-se ao Chuí para finalmente conseguir um negócio próprio, sua própria loja. Essa tem sido a razão de o Chuí ter se tornado um pólo atrativo para novas levas de migrantes que chegam intermediados por outros

comerciantes já estabelecidos. Essas inserções heteróclitas revelam mais um dos eixos da negociação de identidades e classificações. Em meio a tantos árabes chegados diretamente de Israel, Jordânia, Egito, Sudão, Arábia Saudita, os comerciantes passam a negociar, nos anos 80, localmente, quem são e, principalmente, quais suas inserções possíveis entre os locais.

Na criação de associações e iniciativas coletivas está em jogo aquilo que Norbert Elias (1994) toma como um paradigma empírico das relações entre grupos, suas relações de poder: há, por um lado, uma tendência de um grupo estigmatizar outros, no sentido de disputar posições de poder; de outro, é uma produção de auto-imagem que produz a diferença. Ao invés de serem classificados conjuntamente como estrangeiros, percebem-se como uma parte. Uma parte que sublinha a origem palestina redirecionando a acusação de provisoriedade a outros ou, ao menos, dinamizando os jogos de acusações e relações de poder locais. Vistos conjuntamente como estrangeiros, o tom empregado é acusatório, especialmente no caso de uma fronteira internacional, em uma cidade contígua a outra na fronteira seca entre Uruguai e Brasil.

Os mecanismos de diferenciação entre “estabelecidos” e “outsiders” permitem explicar a vitalidade da referência à origem (estrangeira) do migrante, sendo relida por um outro jogo identitário, outros jogos de poder, redirecionando o tom acusativo e excludente que permeia as relações com grupos locais. Deixar de ser visto como estrangeiro e espúrio e passar a ser visto como local é uma questão conhecida por qualquer migrante.

Esse esforço em mostrar-se “do lugar” dinamiza os jogos identitários e permite entender porque dizer que “aqui tudo é palestino” é uma síntese feita na antítese. Revela não só a diversidade de procedências, mas refere-se a

uma hierarquia quanto à coesão e à capacidade de inserção diferenciada entre os migrantes, revelando o tom de inclusão e exclusão que o idioma étnico permite exercer. Além disso, tranquiliza o interlocutor sobre o já conhecido, o palestino já incorporado e, portanto, local ou assimilado.

É sob a perspectiva dos grupos minoritários que percebemos os migrantes nas sociedades que os recebem jogando outros jogos identitários, muito diversos de acordo com as políticas estatais visando assimilá-los e elegendo alguns indicadores como base para avaliação dessa assimilação. Os grupos minoritários têm sido referidos na sua capacidade de evocar singularidades de *origem* através de um repertório que faz referência aos temas prioritários dos Estados nacionais, recriando a pertinência da raça, do território de origem, um idioma comum, uma religião específica, uma memória da migração - adensando elementos díspares em um mesmo fluxo da narrativa. Há, portanto, um uso instrumental, visando a uma negociação quanto a sua inserção e permanência, mas, também, como observa Benedict Anderson, algo mais amplo, no sentido de demonstrar as bases "naturais" de uma comunidade imaginada.

O uso de referências a um repertório de origens é um idioma que permite conhecer como traçam suas relações com a sociedade local e que o fazem no sentido de estabelecer fronteiras e "contornos" a uma comunidade imaginada. No Chuí essa "comunidade árabe" ou "palestina" aparece produzida e refeita em meados dos anos 80 e início dos 90. Todo o investimento recordado como o de um passado recente, de um tempo em que as coisas aconteceram e não mais acontecem, é evidenciado nos relatos que coletei no trabalho de campo. Essa "comunidade" a que todos se referem e que, durante o trabalho de campo, revelava-se como um registro de uma

memória coletiva sobre os anos 80 e início dos anos 90 era, para os entrevistados, algo a um só tempo impalpável na atualidade e reveladora de suas cisões e diversidade local. No entanto, se não podem ser vistos como uma “comunidade árabe”, é no Chuí que encontramos todos os eventos que ajudaram a produzir a existência de uma “comunidade imaginada”, presentes nos relatos e na memória dos entrevistados. São migrantes oriundos do Oriente Médio que se percebem como uma comunidade de origem árabe, em sua maioria vinda da região de Ramallah, referindo-se não só por uma alusão a uma aldeia (palestina), mas a identificação de um sotaque, um idioma árabe falado no interior. Portanto, a um só tempo remetem a uma referência de origem cujas bases são lingüísticas e de procedência de uma aldeia vista como “palestina”.

De modo singular, não estão presentes instituições ou versões escritas sistematizadas que, a partir dos primeiros migrantes, reduzam a complexidade e gestione a narrativa sobre a migração, transformando-a em uma trajetória de palestinos refugiados. O tema prioritário é a “comunidade”, incompleta em suas iniciativas de comunização. Como mostra Michel Pollak (1990), é possível perceber esse processo de gerenciamento da memória coletiva referido à vida familiar como seu enquadramento prioritário ou um dos “quadros sociais da memória” e principal instância de circulação e gerenciamento de alguma coesão entre gerações de migrantes e seus filhos nascidos no Brasil. Desta forma, as iniciativas coletivas incidiram não diretamente sobre a gestão de uma memória coletiva da migração, mas sobre outros acontecimentos entre as famílias dos migrantes no local e de suas participações diferenciadas nos processos de comunização.

Há um tom acusatório quando analisamos as referências extralocais e as

viagens internacionais da perspectiva de um grupo minoritário. Dessa perspectiva, a prática das viagens contínuas, das idas e vindas de migrantes, desperta a suspeita de que estas não são apenas um recurso a mais para a produção de uma solidariedade étnica. As referências extralocais põem em suspeita sua capacidade de traçar relações duradouras na sociedade local, bem como indicam uma dificuldade dos migrantes de vislumbrar sua permanência futura na sociedade local.

Tentando traçar uma previsibilidade e generalizar sobre a trajetória dos “migrantes”, poderíamos tomá-los conjuntamente como migrantes temporários que, assim que puderem, refariam o caminho de volta. Isto ocorreu de fato com algumas das famílias; outras ainda estão no Chuí, apesar da tentativa explícita de volta. Porém, como pensar todo investimento efetuado nos anos 80 a 90 que produziu, simultaneamente, os caminhos de “volta”, as inserções públicas e as iniciativas coletivas locais que os inscreveram nas relações com grupos locais? Nas primeiras viagens para a Palestina não tinham clareza nem sobre as reais possibilidades de permanência da família na Palestina, nem sobre quais dos investimentos familiares e carreiras possíveis para os filhos seriam as viáveis e possíveis de traçar no Chuí.

Se as iniciativas coletivas fazem parte da memória recente de uma “coletividade árabe” predominantemente palestina produzida nos anos 80 e 90, a atualidade das viagens indica que elas permanecem como importante expediente, talvez para produzir mais do que, como se referem Thomas e Znaniecki, uma solidariedade étnica na localidade ou um caminho postergado de volta. As viagens, primeiramente, abriram um campo de possibilidades para traçar destinos para as famílias e para seus filhos brasileiros.

Em primeiro lugar, seria necessário repensar essa coletividade como parte da trajetória de “migrantes”. De modo geral, é importante pensar a trajetória de migrantes, através da proposta de Sayad (1977), como um fato social total, averiguando os nexos históricos e sociais entre o que se passa do local de origem ao lugar de assentamento. No entanto, como propõe este autor, há algo pressuposto e não dito quando tratamos os migrantes de forma genérica: “Essas diferenças, todas estigmatizantes, desmentem a igualdade teórica afirmada entre nacionais e naturalizados nacionais, assim como a assimilação proclama (que é sempre assimilação de uma identidade por outra identidade). Em razão de seu poder estigmatizante, rompem com a ilusão assimilacionista que está no princípio da naturalização” (Sayad; 1991;106). Esperamos encontrar as soluções para um gerenciamento de sua inserção na sociedade local feito de forma coletiva, porque continuamos a tratá-los como uma coletividade exógena e, a princípio, sob a suspeita de serem estrangeiros, mesmo os nascidos em um Estado nação. Este vício assimilacionista acaba permeando a análise do trânsito entre localidades, entre sociedade de origem e sociedade que os recebe. Em outras palavras, até aqui ainda estamos operando com a pressuposição de unidade para os destinos de migrantes. Esse vício, por encompassá-los previamente como “migrantes” que estão cumprindo um destino coletivo, pode, sobretudo, indicar distorções e revelar o princípio do erro da perspectiva, ou seja, a expectativa de uma homogeneidade também quanto às soluções aos destinos dos membros da primeira geração nascida no Brasil.

Até que ponto as experiências desses palestinos seriam melhor entendidas como uma prática de transnacionalismo, entre outras, ao lado de outros migrantes? Dada a quantidade de referências extralocais que

extrapolam a referência à aldeia de origem, esta seria uma perspectiva viável para enquadrar a experiência desses migrantes e de seus filhos. Quais as vantagens e os problemas de perceber os palestinos através dessa perspectiva?

A literatura sobre transnacionalismo busca escapar do viés assimilacionista e reverter o problema de pesquisa, focado nas formas de inserção na sociedade local, de maneira a ampliar os campos de observação. Onde havia a descontinuidade entre locais (tão marcada no discurso dos próprios migrantes visando a assimilação) sugere a conexão entre dois ou mais lugares, seguindo os percursos dos migrantes e de suas redes familiares.

Essa conexão entre o lugar de assentamento e local de origem trás outras considerações envolvidas no campo de debates. Em primeiro lugar, enfatiza a transmigração como um campo de relações, *networks*, em que as identidades coletivas dos migrantes são postas em movimento pelos jogos identitários de ambos os contextos econômicos e políticos, tanto dos países de origem quanto dos países de assentamento de transmigrantes. Essa simultaneidade se refletiria em práticas de manipulação de sua identidade em múltiplos contextos, nos quais detém posições sociais diferenciadas. A caracterização dessas práticas revelaria não só os jogos identitários, iluminando questões sobre etnicidade, mas um outro fenômeno mais abrangente e contemporâneo segundo o qual o transnacionalismo seria um dos ecos de um neocolonialismo, fruto da conexão entre primeiro e terceiro mundo, entre migração e capitalismo global. Da parte dos transmigrantes, nessa conformação, as fronteiras estariam expandidas, o que os permitiria tomar decisões e circular nessas redes de relações e manter ligações entre países.

O primeiro problema dessa perspectiva é o exercício de futurologia sobre o impacto de práticas transnacionais. Ou seja, sabe-se de antemão que a experiência ocasionaria uma necessária abertura e um descontrole sobre os rumos da primeira geração, nascida na sociedade de assentamento. De outra parte, as redes de relações tornam-se basicamente instrumentais, viabilizadoras da conexão necessária entre indivíduos que migram.

A noção de transnacionalismo, por outro lado, recupera as conexões entre lugares de partida e lugares de assentamento, necessárias ao entendimento do processo migratório como um fato social total. No entanto, ao classificar essas experiências de transmigrantes dotadas de uma qualidade singular como uma manifestação de um quadro amplo de transnacionalismo, alguns aspectos não são contemplados. A recriação da tradição, por exemplo, estaria de acordo com a lógica de um novo pluralismo pelo qual o indivíduo é tencionado a partilhar de um cosmopolitismo versus um localismo. A estes dois pólos - cosmopolitismo e localismo - corresponderiam o individualismo moderno, sem fronteiras ou referências locais e, de outra parte, o comportamento de um indivíduo ligado a laços primordiais e a tradições culturais. Mesmo em sua forma instrumental é um sujeito preso a uma rede familiar. Não nos permite, portanto, entender como laços familiares tornam-se lealdades primordiais e significativas para revitalizar uma tradição. Tudo se passa como se os laços familiares já contivessem todos os elementos para a produção de tradições, só que ainda adormecidos ou pouco conscientes aos atores.

No campo de observação, a referência aos palestinos é contemporânea não só ao reconhecimento do seu direito a um Estado Palestino e a ter Iasser Arafat como seu legítimo representante na ONU, mas também é

contemporânea às atividades que tentam inscrevê-los na localidade do Chuí, assumindo a necessidade de alianças diversas, inclusive através das visitas de Cherk e representantes da OLP. Esses são fatos que ajudaram a colocá-los no mapa geográfico e nas relações com grupos locais. Também, desta perspectiva, o escritório da OLP os contata através dos clubes e direciona suas atenções para seus filhos e para as diversas formas de incluí-los de forma ativa na “questão palestina”. Assim, quando a OLP busca os filhos de palestinos para participar da Sanaud, nos anos 80, encontra a primeira geração de nascidos no Brasil que já tinha efetuado a viagem da volta com os pais. Fazia dois anos que tinham alguma experiência direta com a terra natal dos pais, dominavam o idioma árabe e estavam dispostos a ingressar nesta atividade que era uma proposta vinda do Clube árabe e, portanto, mais uma vez intermediada pelos pais migrantes.

A situação a que nos referimos é a de uma experiência singular, de uma diáspora palestina, como referem-se os organismos de defesa de direitos humanos, uma quase-nação continuamente em risco. Esse arranjo de acontecimentos permite-nos considerar elementos extralocais como fundamentais para criar uma solidariedade étnica, mas também perceber como esta perspectiva circula e é apropriada pelas famílias entrevistadas. É no modo de circulação do tema “diáspora” que encontramos os mecanismos de revitalização da tradição, e não simplesmente porque a diáspora evoca a origem. Poderíamos pensar nas viagens efetuadas pelas famílias de migrantes e por seus filhos como parte de fenômenos migratórios facilitados por meios de comunicação e de trânsito entre continentes, remetendo a uma coletividade transmigrante. Contudo, é importante refletir sobre como estas viagens foram relatadas; a seguir, perceber o que significam, em relação a

outros fenômenos migratórios e a modelos de entendimento de transnacionalismo e diásporas.

Vista a partir dos entrevistados, a diáspora é acionada como forma de descrever uma experiência singular: a da família espalhada. Deste ponto de vista, é um conceito nativo que recorta de um largo repertório e dialoga, inclusive, com aquele sobre o qual estiveram informados (em contato com a própria OLP e o Sanaud), mas que se ajusta a sua experiência direta e coletiva. No campo de pesquisa, aprendi que, na versão nativa, falar de diáspora era falar de viagens, e falar de viagens era falar sobre os palestinos em geral.

Um primeiro emprego do termo é a diáspora judaica, aquela que produziu uma teleologia do retorno, da construção de uma nação territorializada. É, portanto, um modelo analítico segundo o qual, paradoxalmente, há todas as condições para colocar os palestinos em diáspora. Segundo Shapiro (1970);

“As atitudes mentais que surgem no seio de um grupo separado de sua terra natal e de seu meio cultural se desenvolvem segundo um esquema que parece quase conforme às leis da dinâmica social. Em particular, uma colônia assim isolada se esforça, primeiramente, por reconstruir bem ou mal um simulacro de sua civilização e modo de vida tradicionais. Todo resultado que se situa aquém desse objetivo é considerado uma perda dolorosa e suscita um sentimento de privação. Os objetos, as maneiras, os costumes e as idéias associados ao país de origem assumem grande importância, como se a vida do grupo dependesse deles - o que talvez seja verdade. De qualquer maneira, êsses elementos

da cultura ou da crença adquirem um sentido simbólico e constituem outros tantos pontos focais em que se concentra e se mantém o espírito do grupo (p.149-150).”

Nesta citação estão referidas as principais definições sobre diáspora que James Clifford (1994) usa como suas definições parciais. Clifford (1994) permite uma atualização do termo, tomando a diáspora como similar a um circuito transnacional - uma comunidade exemplar em um momento transnacional que age no sentido de dar suporte à imigração. Os aspectos grifados seriam, portanto, aspectos parciais de um fenômeno mais abrangente. Como comenta Shapiro, ela se afirma sobre um tabu da volta, vivendo constantemente a separação, o exílio como princípio de ordenação dessa comunização. São comunidades minoritárias que mantêm referência à terra de origem e ainda traçam algum eventual retorno, o que lhe dá uma consciência da solidariedade de grupo.

Portanto, se a diáspora judaica não é modelar porque nem todas diásporas conseguem realizar-se através do almejado “retorno”, pode-se dizer que as rediasporizações (Boyarin) tornam esses fenômenos migratórios de uma qualidade singular: não mantêm um único centro de referência, não são viagens temporárias, permitem um diálogo direto com narrativas nacionais e referem-se a um contexto histórico em que se originou o deslocamento de populações (formação de estados-nacionais ou dos processos de descolonização). Para Clifford, a diáspora pode ser constatada com esses contextos históricos em que há um diálogo direto com os nacionalismos e, ao mesmo tempo, como uma linguagem que se refere a uma dimensão da vida local sobre aqueles que são “de fora” e aqueles que são “da casa”.

Nesse caso, a experiência dos palestinos, vista como uma diáspora por organismos de defesa dos direitos humanos e vivida como uma “família espalhada” pelos entrevistados, reitera as referências de James Clifford. Mas, diferente de Clifford, a questão não é encontrar aqui aspectos gerais da diáspora como um fenômeno migratório a partir de suas partes. A questão relevante, neste caso, é entender de que forma a diáspora opera em um dado contexto e o que ocasiona.

As viagens surgiram como uma tentativa de inserir os filhos “nos costumes” e, ao mesmo tempo, de fazer a viagem da volta pela primeira vez, em uma outra condição. Pela primeira vez os migrantes demonstram à sua família de orientação sua nova condição social: uma mala cheia de presentes aos familiares ou a possibilidade de cumprir a peregrinação a Meca. Essa perspectiva ainda é uma experiência comum a migrantes, tentando estabelecer o contínuo na descontinuidade da experiência migratória. Alguns visam recuperar o descontínuo, traçar no futuro casamentos de seus filhos e outras visitas. Outros acabam reconhecendo a distância que a migração ocasionou. Seguem procurando estabelecer a continuidade, mesmo que seja para encontrá-la na Arábia Saudita (a tradição imaginada), e não mais com as pessoas de sua cidade natal, com quem a distância tornou-se estranhamento.

Por parte dos filhos, ingressam nestas viagens para traçar rumos para a vida adulta e para conhecer a família dos pais. As viagens são propostas ao fim de algum ciclo escolar ou pelo esgotamento das alternativas profissionais no Chuí. Refiro-me ao expediente da viagem utilizado até hoje, e não só aquelas feitas no início dos anos 80 por aqueles que ingressaram na Sanaud. Partem não exatamente com as mesmas intenções dos pais, mas aderem à idéia de iniciação em outro idioma, no árabe, no inglês, competências que

não encontram estruturadas no Chuí brasileiro. Estas são opções disponíveis no Chuy uruguaio, o que implica que as decisões escolares deveriam ter sido pensadas muito anteriormente, optando pela escolarização em espanhol no Uruguai e em português no Brasil.

Muitas famílias no Chuí investem na ampliação da competência lingüística. É esse o encontro de interesses entre as gerações e, ao mesmo tempo, é um elemento de inclusão no tema da origem árabe. A princípio, isso significa várias coisas, como agradar a família de orientação e, em especial, o pai migrante. A cada lugar ou rediasporização há uma ampliação da competência lingüística, domínios de idiomas e adequação a códigos de inserção local. Esse aspecto tem sido abordado como uma necessária assimilação aos locais ou *perda* de atributos decorrentes da *mistura*. Nesse caso, o Chuí não é um ônus e sim mais um lugar e mais um idioma, o espanhol. Em parte, isto explica o fato de os filhos de migrantes terem aderido ao aprendizado de um terceiro idioma, o árabe. Já dominavam o português e o espanhol sem misturá-los.

As viagens acabam produzindo efeitos não esperados para os filhos. Acabam disponibilizados a falar da origem como sua ou de sua família, identificando gradações, distâncias sobre a proximidade com a família árabe e com as tradições. As viagens acabam produzindo uma memória coletiva que todos dominam, ou porque fizeram alguma viagem ou porque a farão ou porque conhecem os relatos dos demais. A viagem permite, de outra parte, o domínio tanto sobre a "família árabe" e seus possíveis modelos e características quanto do idioma - seja porque aprendido nas viagens da volta da família para a Palestina, seja porque falado e aprendido na cidade, que continua a receber novas levas de migrantes muçulmanos que usam

basicamente o idioma árabe em suas relações, verificado nos vários acentos coexistentes na localidade.

As viagens efetuadas pelos filhos de migrantes, ou aquelas que serão feitas, pois fazem parte do seu horizonte de possibilidades, permitem traçar uma comunidade imaginada. Especificamente as viagens internacionais ocasionam não só uma revitalização do idioma étnico, mas prioritariamente inscrevem-se nas experiências individuais enquanto instrumentos necessários para produzir essa “comunidade imaginada”, instrumentos que possibilitam o deslize do étnico para o nacional e vice-versa.

Portanto, entre essas experiências díspares, encontramos a viagem como um importante mecanismo social. Para os migrantes, essa viagem visa recuperar o descontínuo. Como registra Turner (1974), a viagem dá ao sujeito, através deste ato de decisão pessoal, a consciência da distância e da ruptura. Em uma primeira viagem, percebem a distância ocasionada pela migração. Nesta geração, uma das viagens quase sempre estará voltada para a peregrinação à Meca e, deste modo, a viagem explicitará o sentido ritual, expressando liminaridades e instaurando um momento de *communitas*. Tal como afirma Turner, as peregrinações reiteram o intervalo entre dois distintos mundos ou temporalidades (o tempo de afastamento, cerca de 20 anos) e restabelece a consciência de participar de uma larga totalidade, a dos peregrinos muçulmanos. Assim, a peregrinação cumpre um papel fundamental para os migrantes frente à consciência de seu deslocamento do local de origem. Como uma obrigação religiosa muçulmana é, ao mesmo tempo, uma obrigação e uma promessa. Age no sentido de recompor experiências e fazer referências a alguma coletividade, a uma comunidade imaginada, para além da obrigação religiosa.

Por parte dos filhos, poderiam ser vistas como peregrinações voluntárias. Engajar-se nas viagens demanda o envolvimento em um ritual coletivo de preparação, planejamento da jornada. Um ato pessoal mas que é relido coletivamente, como um momento de passagem e iniciação voluntária, iniciação nos costumes e no idioma. Além de ser uma experiência com o diverso, o estranhamento é uma experiência com a família, com aquilo de que deveriam fazer parte.

Através das viagens, os pais conseguem, de forma não inteiramente intencional, recriar a pertinência da origem entre os filhos nascidos no Brasil e que convivem com outras levas de migrantes que continuam transitando e trabalhando na cidade. Nesse sentido, voltamos à perspectiva de Barth; “We need to incorporate both a dynamic view of experience, as the outcome of individuals construing events, and a dynamic view of creativity, as the outcome of a struggle of actors to overcome this resistance on the part of the world, into our model of how culture is generated” (1989: 134).

As viagens atuam como tema mediador entre gerações, entre o local e o extralocal, entre os estabelecidos e os *outsiders*. As visitas e as visitas trazem parentes e amigos de várias cidades não só do Brasil. Revelavam não só uma rede de relações locais e internacionais, mas uma prática coletiva que é relida e trabalhada em uma memória coletiva. São, portanto, importantes mecanismos sociais e atuam como o facilitadores de outras propostas familiares, de inserções em entidades e de iniciativas coletivas nos anos 80 e início dos 90, direcionando fluxos e permitindo a atualização de tradições. Disponibilizam e revitalizam noções sobre a identidade social e étnica. Se as diásporas, portanto, têm um sentido nativo ao indicar as famílias espalhadas, permitem verificar como as contínuas visitas operam em suas relações.

Entre familiares os empreendimentos para a escolarização, noivados e festas de casamentos, profissionalizações passam quase sempre pelas propostas de viagens como a solução familiar disponível ou desejada para os filhos.

Na etnografia percebe-se que essa direcionalidade foi alcançada através do mecanismo da viagem, embora ancorada em alguns aspectos que permearam o campo de observação. A diferença entre gerações é central, pois fornece todos os descompassos e conflitos sobre os quais as viagens operam.

Do ponto de vista dos estudos sobre famílias árabes, as diferenças entre gerações acabam sendo focadas como um *script* da família árabe sobre as relações de autoridade entre pais e filhos, segundo a qual seguir os costumes é responder positivamente à autoridade paterna. Vista de forma central nos estudos árabes, as diferenças entre gerações são um problema solucionado na cultura e na inserção nas práticas tradicionais. De várias formas poderíamos demonstrar a fragilidade dessa perspectiva, entre elas, a idéia de que cultura e tradição gerenciam as disfunções da vida social. Ou, de outra parte, que o eixo de produção sobre o que é o ethos árabe estaria ancorado na melhor realização de fatos da tradição, entre eles, os casamentos entre primos ou o casamento seguindo todos os rituais - o ritual da hena e do dote da noiva (traduzido em jóias à noiva e festa de casamento).

Tomando os rituais como um comentário que os nativos fazem sobre como o ethos do grupo deve se parecer, é necessário distinguir entre esta perspectiva e a noção comumente empregada de que os modelos de família árabe são ou não são plenamente realizados em contextos diversos. O sucesso do retorno à tradição, por exemplo, poderia ser explicado pela capacidade do grupo de realizar e disponibilizar para os filhos esses modelos de conduta. Como demonstra Barth (1984), significaria supor uma unidade entre cultura e

a tradição, como se as tradições fossem ou não seguidas plenamente, quando o problema fundamental é entender como as tradições, para serem vividas, têm de ser recriadas.

Desta forma, as diferenças entre gerações voltam à cena. Elas poderiam ser vistas como um aspecto universal da situação de migrantes e da primeira geração de filhos nascidos na sociedade que os recebe, mas sobretudo são uma questão fundamental para a recriação de tradições. Se o étnico serve como um idioma das relações sociais, permite focalizar aquilo que Barth (1984) identifica como fatores exógenos e endógenos da produção de comunidades e grupos. As diferenças de gerações perpassam toda a descrição dessa etnografia. São a motivação, o conflito que permite entender porque a “pecha de turco” é, 20 anos depois da chegada, um drama atual. Esse jogo entre gerações se revela nas relações entre “estabelecidos” e migrantes “recém-chegados” e se expressa nas iniciativas coletivas visando inscrever os migrantes na sociedade local. Essas situações demonstram as dificuldades de inscrever seus filhos no mundo social e, como vimos, revelam outros conflitos entre gerações. As famílias, de outra parte, são a instância privilegiada para a produção de uma memória coletiva sobre os fatos recentes no Chuí, sublinhando sua participação nos eventos locais bem como sendo co-autora das narrativas suas e de outros sobre as viagens efetuadas. Nesse sentido, demonstram a produtividade desse universo de diferenças e conflitos entre gerações.

Os filhos não realizam plenamente as expectativas paternas, mas usufruem daquilo que é largamente disponibilizado pela parentela e valorizado pela vizinhança: cursos no exterior, casamentos entre filhos de migrantes, inserção na política local, trabalho como comerciantes. Dessa

forma, estabelecem uma rede de reciprocidades. Para além dos bens trocados, há uma dívida entre gerações que os faz retornar à parentela. Os doutores realizam seus projetos individuais assim como outros irmãos acabam participando intensamente da vida familiar (da família de procriação), pois, ao mesmo tempo, realizam tudo aquilo que imaginam (coletivamente) ser a tradição árabe, a escolha matrimonial, as festas de casamento, o cuidado com as relações de autoridade e a solidariedade entre membros da família.

Assim, os elementos endógenos aos quais refere-se Barth não são os elementos de um subtexto árabe em estado adormecido, mas fornecem as condições propícias sobre quais os mecanismos sociais - aqui vistos como as viagens e as visitas - puderam atuar e direcionar fluxos e tradições. Aderir à tradição significa, em outros termos, recriá-la a partir da disparidade, das diferenças entre gerações, das incertezas quanto ao destino social do migrante e da vida adulta dos filhos, da mistura com os "brasileiros". Para tanto, é necessário participar ativamente de um circuito disponibilizado pelas famílias, não só a de orientação, mas todas as outras famílias vizinhas. Essa participação, portanto, não significara uma busca da tradição, mas instaura um tema com uma capacidade de inclusão de membros a um grupo e com procedimentos (as festas de casamento) que vão sendo reconhecidos pelos atores. Esta identidade social não pode ser suspensa, foi produzida como inalienável. No entanto, diante de outras dinâmicas (como na política local), suas referências podem ser redimensionadas e produzir a proeminência de uma identidade "de origem" a esta identidade social.

O que se passa no Chuí é, enfim, um longo trabalho coletivo para dar direcionalidade a fluxos que atravessam a existência dos migrantes, de seus filhos e dos novos migrantes na localidade. Situações que demonstram a

vitalidade destes atores em produzir unidade - um grupo étnico - na diversidade. De forma não inteiramente intencional, ou seja, não sob seu inteiro controle, recriaram algumas certezas nativas sobre o que seria uma tradição árabe e o que seriam os palestinos na atualidade.

Referências Bibliográficas:

ABERCROMBIE, Thomas. "Ethnogenése et Domination Coloniale". **Journal de la Société des Américanistes** LXXVI: 95-104. Paris, 1990.

ABED AL-JABRI, Mohammed. **Introdução à Crítica da Razão Árabe**. Apresentação de Ahmed Mahfoud & Marc Geoffroy. São Paulo, UNESP, 1999.

ABU-LUGHOD, Lila. "Zones of Theory in the Anthropology of The Arab World". (267-306) **Annu. Rev. Anthropol**, 1989. 18.

ABDULRAHIM, Dima. "Islam in a North European Setting: Palestinians in Berlin. In: MIR-HOSSEINI, Ziba (org) **Islamic Family Law: Ideals & Realities**. London, Cambridge Anthropology, 16:2, (p.97-108) 1992/1993.

ABURISH, Said. **Children of Bethany. The Story of a Palestinian Family**. London, I.B. Tauris & CO LTD, 1988.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. Verso, London/New York, 1991.

_____. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo, Ática, 1989.

ASHARAF, Syed Ali. "O Significado Interior dos Ritos Islâmicos: Prece, Peregrinação, Jejum e Jihād". In: Frithjof Schuon., Seyyed Hossein Nasr et alli (orgs). **Islã: o Credo é a Conduta**. Rio, Imago/ISER, 1990.

AZRIA, Régine. "France - Etats Unis "Terres Promises" des Juif? Essai Comparatif. In: **Arch. De Sc. Soc. Des Rel.** 84 (octobre-décembre), p.201-222, 1993.

BALANDIER, G. "La Situation Coloniale: Approche Théorique". **Cahiers Internationaux de Sociologie** 11:44-79. (Republicado em Social

Change: The Colonial Situation, I. Wallerstein (ed). John Willey & Sons. New York), 1951.

_____. **Antropo-lógicas**. São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

BANTON, Michael. **A Idéia de Raça**. São Paulo. Edições 70/Martins Fontes, 1977.

BARCELLOS, Daisy de M. **Família e Ascensão Social de Negros em Porto Alegre**. Tese de doutorado. Rio, UFRJ/Museu Nacional, 1996.

BARTH, F. "Introduction". In: BARTH, F. (ed). **Ethnic Groups and Boundaries**. London. George Allen & Unwin, 1969.

_____. "Problems of Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman". In: D. Maybury-Lewis, D (ed). **The Prospects for Plural Societies**. American Ethnological Society, 1984.

_____. "The Analysis of Culture in Complex Societies". **Ethnos** 54 (3/4), 1989.

BENEDICT, Peter. "Reformas Legales y Transciciones Matrimoniales en Turquía; la "Mehr" (dote islâmico) y el "Baslik Parasi" (preço da noiva). In: PERISTIANY, John. **Dote y Matrimonio en los Países Mediterráneos**. Madrid, Centro de Investigaciones Sociologicas, 1987.

BENSA, Alban. "Da Micro-história a uma Antropologia Crítica". In: REVEL, Jacques (org) **Jogos de Escala. A Experiência da Microanálise**. Rio, Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BHABHA, HOMI K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998.

BLEIL DE SOUZA, S. & PRADO, Fabrício. "Economias de Fronteira – Presença Brasileira na Fronteira Norte do Uruguai: 1830-1904". 1987 (no prelo).

BOURDIEU, Pierre. "L' Identité et la Representation: Éléments pour une Réflexion Critique sur l'Idée de Région". **Actes de la Recherche en Sciences Sociales** 35: 63-72. 1980.

_____. "Ce que Parle Veut Dire". **L'Économie des Échanges Lingüistiques**, Paris, Fayard, 1982.

_____. "A Representação Política. Elementos para uma Teoria do Campo Político" In: **O Poder Simbólico**. Lisboa, Difel, 1989.

_____. **Coisas Ditas**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1990.

BOYARIN, Jonathan (1993). (comunicação pessoal registrada por Clifford) apud CLIFFORD, James. "Diasporas" In: **Cultural Anthropology** Vol 9. N.3, August, 1994.

BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London, Routledge, 1996.

BRAND, Laurie. "Palestiniens et Jordaniens: Une Crise d'Identité." In: **Revue D'Études Palestiniennes**. N.5 Paris. Les Editions de Minuit, 1995.

BRUBAKER, R. "De l'Immigré au Citoyen" . In: **Actes de la Recherche em Sciences Sociales**, 99, 1993.

CAMPOS, Alcuri Mintaha. **Turco Pobre, Sírio Remediado, Libanês Rico: A Trajetória do Imigrante Libanês no Espírito Santo (1910-1940)**. Niterói. Universidade Federal Fluminense, 1984.

CLIFFORD, James. "Diasporas" In: **Cultural Anthropology** Vol 9. N.3, August, 1994.

COHEN, Abner. "Introduction: The Lesson of Ethnicity". In: **Ethnicity**. A.Cohen (editor), (s/data).

_____. **Custom and Politics in Urban Africa**. Berkeley & Los Angeles,

The University of California Press, 1973.

COHN, Bernard S. "A Representação da Autoridade na Índia Vitoriana" . In: HOBSBAWN & RANGER (org). **A Invenção das Tradições**. São Paulo, Paz e Terra, 1997.

COHN, Gabriel. **Crítica e Resignação. Fundamentos da Sociologia de Max Weber**. São Paulo, T. A. Queiroz, 1979.

DE CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer**. Petrópolis, Vozes, 1994.

DELVAL, Raymond. **Les Musulmans em Amerique Latine et aux Caraibes**. Recherches & Documents. Amerique Latines, L'Harmattan, 1992.

DEPRES, Leo A. "Towards a Theory of Ethnic Phenomena". In: **Ethnicity and Ressource Competition in Plural Societies**. Paris, Mouton, (s/data)

DIÉGUES JR, M. **Imigração, Urbanização e Industrialização**. Rio, CBPE/INESP/MEC. Parte III, 1964.

DONNAN, H & WILSON, Thomas. **Border Approaches: Anthropological Perspectives on Frontiers**. London, N.Y., Lanham. University Press of America, 1994.

DUMONT, Louis. O Individualismo. **Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna**. Rio, Rocco, 1985.

ELIAS, Norbert. **The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems**. London, Sage Publications, 1994.

FELDMAN-BIANCO, Bela. "Multiple Layers of Time and Space: The Construction of Class, Race, Ethnicity, and Nationalism among Portuguese Immigrants." In: SCHILLER, BASCH & BLANC-SZANTON

(orgs). **Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Recosidered.** Annals of The New York Academy Os Sciences, Vol. 645. N.Y, 1992.

FELDE, Antônio Z. **Proceso Historico del Uruguay.** Montevideo, Maximino Garcia Editor, 1919.

FERNANDES DE MELLO, Tancredo. **O Município de Santa Vitória do Palmar.** Porto Alegre, Martins Livreiro, 1992.

FRY, Peter. **A África no Brasil. Cafundó.** São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

GALATY, John G. "Being Maasai, Being People-of-cattle: Ethnic shifters in East Africa". **American Ethnologist**, 1982.

GEERTZ, C. "Form and Variation in Balinese Village Structure" In: POTTER, D & FOSTER (orgs). **Peasant Society.** Boston & Berkeley, University of California, 1967.

_____. "After the Revolution: The fate of Nationalism in the New States" . In: **The Interpretation of Cultures.** N.Y., Basil Books, 1973.

_____. "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States" In: **The Interpretation of Cultures.** N.Y., Basil Books, 1973.

_____. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 1989.

_____. **Local Knowledge.** Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1983.

_____. **Observando el Islam. El Desarrollo Religioso em Marruecos e Indonesia.** Ed. Barcelona, Buenos Aires & Mexico. Ed. Paidós.1994.

GEERTZ, Hildred. "The Meaning of Families Ties". In: GEERTZ, H et alli.

Meaning and order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis. Cambridge University Press, 1979.

GELLNER, Ernest. **Nation and Nationalism**, London, Basil Blackwell, 1983.

GLAZER, N. & MOYNIHAN, D. **Beyond the Melting Pot.** Cambridge & Massachusetts. Harvard University Press & MIT. 1963.

GLUCKMAN, Max. "Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna". In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org). **A Antropologia das Sociedades Contemporâneas.** São Paulo, Global, 1987.

GOLDMAN, M & PALMEIRA, M (orgs). **Antropologia, Voto e Representação Política.** Rio, Contracapa Livraria, 1996.

GOODE, Willian J. "Mudança nos Padrões de Família no Islã Árabe". In: **Revolução Mundial e Padrões de Família.** São Paulo, Cia Editora Nacional. Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

GOODY, Jack. "De Ambos os Lados do Mediterrâneo". In: **Família e Casamento na Europa.** Oeiras, Ed. Celta, 1995.

GRÜN, R. **Negócios & Famílias: Armênios em São Paulo.** IDESP/Ed. Sumaré, 1992.

HAJJAR, Claude Fahd. **Imigração Árabe - 100 Anos de Reflexão.** São Paulo: Ed. Ícone, 1985.

HALL, Stuart. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity": "Old and New Identities, Old and New Ethnicities". In: KING, Anthony D (ed). **Culture, Globalization and the World-System.** N.Y., MacMillan, 1991.

HALBWACHS, M. Memória Coletiva. São Paulo, Vértice, Ed. Dos Tribunais, 1990.

- HANNERZ, Ulf. "The Global Ecumene". In: **Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning**. N.Y., Columbia University Press, 1992 .
- HERMET, Guy. **História das Nações e do Nacionalismo na Europa**. Lisboa, Editorial Estampa, 1996.
- HERZFELD, Michael. **The Social Production of Indifference**. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992.
- HOBBSBAWM, E. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio, Ed. Paz e Terra, 1990.
- _____. **Era dos Extremos. O breve século XX (1914-1991)**. São Paulo, Cia das Letras, 1995.
- HOBBSBAWM, E & RANGER, T (orgs). **A Invenção das Tradições**. Rio, Paz e Terra, 1997.
- HOURANI, Albert Habib. **Uma História dos Povos Árabes**. São Paulo; Companhia das Letras, 1994.
- HOMANS, George & SCHNEIDER, D. "Kinship Terminology and the American Kinship System". In: **American Anthropologist**. (p. 1194-1208) 57, 1955.
- JONES, Maldwyn A. **História de Estados Unidos. 1607-1992**. Madrid, Catedra, 1996.
- KAWAI, Takeo. "Italianos, Sírios e Libaneses: Uma visão comparativa com os Japoneses". In: SAITO, Hiroshi (org) **A Presença Japonesa no Brasil**. São Paulo, EDUSP, 1980.
- KEYES, Charles F. "Toward a new formulation of the concept of ethnic group". **Ethnicity** 3 (3), 1976.

- KHALIDI, Rachid. "La Formation de L'Identité Palestinienne: Les Années Décisives: 1917-1923" In: **Qantara**. N. 23/Printemps, 1997. pp. 34-37.
- KNOWLTON, Clark S. **Sírios e Libaneses: Mobilidade Social e Espacial**. São Paulo, Editora Anhambi, 1961.
- KOONINGS, Silva., BAUD, OOSTINDIE & OUWENEEL. "Etnicidad y Formación Nacional en América Latina y el Caribe" In: **Revista Anos 90**. Porto Alegre, n.6. (p.21-63).Dezembro de 1996.
- KRESSEL, Gideon M. "Los Árabes de Síria, de Líbia, del Sinaí...al Neguev". In: PERISTIANY, John. **Dote y Matrimonio en los Países Mediterráneos**. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1987.
- KUPER, Leo. "Plural Societies: Perspectives and Problems". In: KUPER & M.G. SMITH (eds). **Pluralism in Africa**. Berkeley, University of California Press. 1969.
- LAMAND, Francis. "La Charia o Ley Islamica". In: Balta, Paul (comp). **Islam. Civilización y Sociedades**. Madrid, Siglo Ventiuno de España, S.A., 1994.
- LEACH, E. **Repensando a Antropologia**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.
- LESCH, Ann M. & TESSLER, M. **Israel, Egypt, and the Palestinians**. Indiana, Indiana University Press, 1984.
- LESSER, J. **O Brasil e a Questão Judaica**. Rio de Janeiro, Imago, 1995a.
- _____. "O Judeu é o Turco da Prestação: Etnicidade, Assimilação e Imagens das Elites sobre Árabes e Judeus no Brasil". In: **Estudos Afro-asiáticos**, 27, 1995b.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis, Vozes, 1982.

MALINOWSKI, B. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo, Abril Cultural, 1984. [1921]

MAUSS, Marcel. "La Nation" e "La Nation et l'Internationalisme", In: **Oeuvres**, v.3, Paris, Minuit, p. 573-639) 1968.

_____. "Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas" In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EPU, 1974. Vol II.

MIR-HOSSEINI, Ziba. "Paternity, Patriarchy and Matrifocality in the Shari'a and in Social Practice: The Cases of Morocco and Iran". In: MIR-HOSSEINI, Ziba (org). **Islamic Family Law: Ideals & Realities**. London, Cambridge Anthropology, 16:2, 1992/1993. (p. 22-40)

MORRIS, Benny. "Appendix1: The Number of Palestinian Refugees". In: **The Birth of the Palestinian Refugees Problem. 1947-1949**. London, Cambridge University Press, 1987.pp. 297-298.

Nunes, Heliane Prudente. "Vida Familiar e Papel das Mulheres entre os Imigrantes Árabes: o caso de Goiás". In: **Revista Estudos de História** (Faculdade de História, Direito e Serviço Social - UNESP) Franca, 1994. (P.77-116) .

_____. **A Imigração Árabe em Goiás. 1880-1970**. São Paulo. USP. Tese de Doutorado.1996.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Os Obstáculos ao Estudo do Contato" . In: **O Nosso Governo:Os Tikuna e o Regime Tutelar**. São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1988.

_____. "A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste". In: **Atlas das Terras Indígenas/Nordeste**. Rio, PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1993. pp.V-VII.

_____. "Uma Etnologia dos "Índios Misturados"? Situação Colonial,

- Territorialização e Fluxos Culturais". In: **Revista Mana**. Vol 4/1,(p.47-78) Abril de 1998.
- PALMEIRA, Moacir. "Política, Facções e Voto". In: GOLDMAN & PALMEIRA (orgs). **Antropologia, Voto e Representação Política**. Rio, Contracapa, 1996.
- PETERS, E.L. "La Configuración de la Afinidad en Cuatro Comunidades de Oriente Próximo". In: PERSISTIANY, John. **Dote y Matrimonio en los Países Mediterráneos**. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1987.
- PINA-CABRAL, João de. "O Macau Bambu: Um Estudo sobre a Identidade Étnica Macaense e a Sucessão de Gerações". In: **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n.5, p.309, julho de 1997.
- POLLAK, Michael. **L'Expérience Concentrationnaire. Essai sur le Maintien de l'Identité Sociale**. Paris, Métailié, 1990.
- POMER, Leon. **Os Conflitos da Bacia do Prata**. Rio, Ed. Brasiliense, 1979.
- RATTNER, H. **Tradição e Mudança: a Comunidade Judaica em São Paulo**. São Paulo, Ática, 1977.
- RIOS, Palmira. "Comments on Rethinking Migration: A Transnational Perspective" In: SCHILLER, Basch e BLANC-SZANTON (orgs). **Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered**. Annals of The New York Academy Os Sciences, Vol. 645. N.Y. 1992. pp.225-230.
- ROSALDO, Renato. "Ideology, Place and People without Culture". In: **Cultural Anthropology**: 77-87. 1992.
- ROSENFELD, Henry. "Pueblos y Aldeas Arabes em Israel. Hombres y Mujeres Arabes em el proceso de Cambio del campesinato al proletariado" In: PERSISTIANY, John. **Dote y Matrimonio en los Países**

- Mediterrâneos.** Madrid, Centro de Investigaciones Sociologicas, 1987.
- ROSENTAL, Paul-André. "Construir o "Macro" pelo "Micro": Fredrik Barth e a "Microstoria". In: REVEL, Jacques (org). **Jogos de Escala. A Experiência da Microanálise.** Rio, Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- ROUSSO, Henry. "A Memória não É Mais o que Era". In: FERREIRA, M., & Amado, J. (orgs). **Usos e Abusos da História Oral.** Rio, Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- SAFADY, Jorge. **A Imigração Árabe no Brasil.** São Paulo: USP. Tese de Doutorado, 1972.
- SAFADY, Jamil. **O Café e o Mascate.** São Paulo, Ed. Comercial Safady, 1966.
- SAID, Edward. **Orientalismo. O Oriente como Invenção do Ocidente.** São Paulo, Cia das Letras, 1990.
- _____. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo, Cia das Letras, 1995.
- _____. "La Palestine n'a pas Disparu". In: Le Monde Diplomatique. Paris, Mai 1998. (p.1 e 5).
- SALES, Teresa. "Brasil X Estados Unidos. Identidade Étnica entre Migrantes Brasileiros na Região de Boston, EUA. In: ROCHA REIS & SALES, Teresa (orgs). **Cenas do Brasil Migrante.** São Paulo, Editempo Editorial, 1999.
- SAYAD, Abdelmalek & BOURDIEU, P. **Le Déracinement. La crise de l'Agriculture Traditionelle em Argérie.** Paris, Les Editions de Minuit, 1964.
- SAYAD, Abdelmalek. Les Trois "Ages" de l'Emigration Algerienne em France". In: **Actes de la Recherche.** N. 17. Jun 1977. (pp. 59-79).
- _____. "A Pobreza "exótica": A Imigração Argelina na França". **RBCS.** N.

17, out.1991.

SEYFERTH, Giralda. "Os Paradoxos da Miscigenação: Observações sobre o tema Imigração e Questão Racial no Brasil. In: **Estudos Afroasiáticos** .(20): 165-184, junho, 1991.

_____. "Identidade Étnica, Assimilação e Cidadania. A Imigração Alemã e o Estado Brasileiro". In: **RBCS**. (26) ano 9 outubro de 1994.

SHAPIRO, Harry. "O Povo da Terra Prometida". In: **Raça e Ciência I**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1970.

SMITH, M. G. "Some Delopments in the Analytic Framework of Pluralism". In: KUPER & M.G. SMITH (eds). **Pluralism in Africa**. University of California Press. 1969.

SMITH, Anthony D. **The Ethnic Origins of Nations**. Oxford, Basil Blackwell, 1993.

_____. **A Identidade Nacional**. Lisboa. Trajectos. Gradiva, 1997

TAMBIAH, Stanley. "Ethnic Conflict in the World Today". **American Ethnologist**. 16, p.335-349, 1989.

TAPPER, Richard & TAPPER, Nancy. "Marriage, Honour and Responsibility: Islamic and Local Models in the Mediterranean and Middle East. In: MIR-HOSSEINI, Ziba (org) **Islamic Family Law: Ideals & Realities**. London, Cambridge Anthropology, 16:2, 1992/1993.

THOMAS, W. I. & ZNANIECKI, F. **The Polish Peasant in Europe and Americans**. Vol 2. Octagon Books. New York, 1974. (pp. 1511-1643)

TILLY, C. **The Formation of National States in Western Europe**. Princeton, Princeton University Press, 1975.

TRUZZI, O. **De Mascates a Doutores: Sírios e Libaneses em São Paulo**.

São Paulo, IDESP/Ed. Sumaré, 1992.

_____. **Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo**. São Paulo. Hucitec. 1997.

TURNER, Victor. **Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society**. London, Cornell University Press, 1974.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea**. Rio, Zahar, 1987.

_____. **Projeto e Metamorfose. Antropologia das Sociedades Complexas**. Rio, Zahar, 1994.

WIRTH, L. "The Problem of Minority Groups" . In: Linton, R.(ed). **The Sciences of Man in the World Crisis**. New York, Columbia University Press. 1945

WEBER, Max. **Ancient Judaism**. The Free Press, New York & Collier-Macmillan Limited, London, 1967.

_____. "Comunidades Étnicas". In: **Economía y Sociedad, V.1**, México, Fondo de Cultura Economica, 1968a.

_____. "Sociologia de la Religion". In: **Economia y Sociedad, V.1**, México, Fondo de Cultura Economica, 1968b.

_____. "A Nação" In: Gerth & Mills (org). **Ensaio de Sociologia**. Rio. Zahar, 1982.

WOLF, Eric. "Inventing Society". **American Ethnologist** 15 (4): 752-761, 1988.

YINGER, J. Milton. "Toward a theory of Assimilation and Dissimilation". In: **Ethnic and Racial Studies** 4 (3): 249-264, 1981.

Fontes:

Dossiê pela Emancipação do Município de Chuí. processo n. 5508-0100/91-8. Assembléia legislativa. Diretoria de Protocolo, Arquivo e Comunicações do Estado do Rio Grande do Sul. 24 maio de 1995.

Relatório do Deputado Ruben Medina. (Comissão de Economia, Indústria e Comércio). Ref. Ao Projeto de Lei que dispõe sobre as áreas de livre comércio existentes e disciplina a criação de novas áreas da espécie. Súmula: Área de Livre comércio no Chuí-RS. Janeiro de 1997.

Libro de Oro de CSD Central Palestino. Montevideo, Maio de 1994.

Projeto de Lei. Câmara Municipal de Santa Vitória do Palmar. Súmula: Troca nome de rua na Vila do Chuí.

Carta do presidente da câmara Municipal aprovando a troca de nome da rua Equador para Rua Palestina em 30 de julho de 1985.

Carta ao delegado da Polícia Federal de Santa Vitória do Palmar/RS. 12 de março de 1985. Reivindicação de monumento para comemorar o Dia da Terra em 30 de março na Av. Uruguai entroncamento com rua Argentina. Encaminhado por Karim Khaled e Abder Jundi. (sociedade Beneficiente).

O Caminho da O.L.P. Organização para a Libertação da Palestina. (publicação sem referência).

Convocatória do I Congresso da Associação Cultural "Sanaud". Piracicaba, 1 a 3 de Fevereiro de 1985.(mimeo)

Encontro da Juventude palestina da América Latina e Caribe. Piracicaba de 8 a 10 de Fevereiro de 1985. (mimeo)

IV Congresso das entidades palestinas do Brasil e II congresso da Juventude palestina Sanaud. De 18 a 20 de abril de 1986. Programação e pauta do

congresso.

Carta da Confederacion palestina Latino americana y del caribe solicitando relatório de atividades ao Sanaud de Chuí em 22 de abril de 1987.

Carta de Princípios. Associação Cultural Sanaud/Chuy.

Projeto Sanaud - Associações Culturais Sanaud (OLP- escritório no Brasil).

4 anos de Sabra e Chatila, Jamais esqueceremos. Federação nacional de Entidades Culturais Palestina Sanaud.

Programa do Curso sobre a Questão palestina. Sapucaia do Sul. Incluindo Conferência Internacional de Paz com Dr. Maissar Omar.

A Questão Palestina e a ONU. Federação Nacional de Entidades Culturais Palestina Sanaud.

Resoluções Políticas Aprovadas pela XVIII Sessão do Conselho Nacional Palestino. OLP Departamento Político, escritório no Brasil.

Carta enviada a Jornalista Rosa Maria Terço Dias pela OLP Escritório no Brasil. De 3 de dezembro de 1991.

Comitês Palestina Democrática no Brasil, Organização da Juventude Palestina no Brasil e Comitês da Mulher Palestina no Brasil. Material distribuído pela OLP com resoluções da ONU sobre a questão palestina. (mimeo)

“Sionismo e Judeus”. Material utilizado em curso para estagiários em Brasília. Produzido por Amal El Khatib em São Paulo, 8 de março de 1984. (mimeo)

Revista Palestina. Ano I - n.4 1985. Publicação da Organização para a Libertação da Palestina no Brasil.

O Estado da Palestina. (histórico e carta de proclamação da Independência Nacional Palestina de 15 de novembro de 1988. Conselho Nacional Palestino. Publicação da OLP - Brasília DF.

Declaracion de Independencia, Argélia 15 de Novembro de 1988. OLP Conseil National Palestinien.

História Política Ilustrada de Palestina. Preparada y diseñada por Ismail Shammout. Seccion Cultural Artistica. Departamento de Informacion y orientacion nacional. Organizacion de Libertacion de Palestina, 1972.

Revista Palestina. Ano I - n.4 1985. Publicação da Organização para a Libertação da Palestina no Brasil.

O Estado da Palestina. (histórico e carta de proclamação da Independência Nacional Palestina de 15 de novembro de 1988. Conselho Nacional Palestino. Publicação da OLP - Brasília DF.

Declaracion de Independencia, Argélia 15 de Novembro de 1988. OLP Conseil National Palestinien.

História Política Ilustrada de Palestina. Preparada y diseñada por Ismail Shammout. Seccion Cultural Artistica. Departamento de Informacion y orientacion nacional. Organizacion de Libertacion de Palestina, 1972.

Revista Palestina de Janeiro de 1990. OLP no Brasil.

Jornal Maktub. Órgão de Divulgação do Centro cultural árabe do Rio Grande do Sul. Ano 1, n.9, dezembro de 1991.

Jornal O Liberal de Chuí, 05 de outubro de 1996.

Jornal O Liberal de Chuí, 20 de março de 1999. (P.03)

Jornal Zero Hora de 01 de Fevereiro de 1999. "Terrorismo: Uruguai prende egípcio em Chuy". Mundo. P.25.

Jornal El País de 3 de Fevereiro de 1999. P. 11 "El Chuy, uma Tierra de enigmas" Montevideo, Uruguay.

Jornal Folha de São Paulo, caderno Mundo, p. 10 "Egito quer prisão de suposto terrorista". Em 5 de fevereiro de 1999.

"Os Novos Municípios Gaúchos". Jornal Zero Hora. 23 de outubro de 1995.

Dados estatísticos sobre estrangeiros no RS fornecidos pelo Departamento Federal de Segurança Pública, Porto Alegre, RS. 1999.

Dados populacionais do Município do Chuí fornecidos pela Prefeitura Municipal do Chuí, 1998.

Mapas do Chuí são reproduções de folhetos de propaganda turística do Hotel Bertelli, Firper Hotel e da Prefeitura Municipal do Chuí.

Mapas da palestina são anexos de LESCH, Ann M. & TESSLER, M. **Israel, Egypt, and the Palestinians**. Indiana, Indiana University Press, 1984.

Documentos Eletrônicos:

DAVIS, Uri. "Palestine Refugees at the Crossroad of 1996 permanent status negotiations" . Shaml Publications, 1996. Disponível na INTERNET em www.shaml.org

La Prensa Honduras S.A. Disponível na INTERNET em www.laprensa.com/depoarc/9706/d05004.htm (5 de junho de 1996)

BOUSTANI ET PH FARGUES, 1990. Dados demográficos extraídos de terminais de computador disponíveis no Institut du Monde Arabe em Paris.