

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**IMIGRANTES PALESTINOS, FAMÍLIAS ÁRABES: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO
SOBRE A RECRIAÇÃO DAS TRADIÇÕES ATRAVÉS DAS FESTAS E RITUAIS DE
CASAMENTO.**

ROBERTA PETERS

Dissertação de mestrado

Porto Alegre, março de 2006.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**IMIGRANTES PALESTINOS, FAMÍLIAS ÁRABES: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO
SOBRE A RECRIAÇÃO DAS TRADIÇÕES ATRAVÉS DAS FESTAS E RITUAIS DE
CASAMENTO.**

ROBERTA PETERS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Professora Dra. Denise Fagundes Jardim

Porto Alegre, março de 2006.

AGRADECIMENTOS

Se a antropologia é o estudo do “outro” entendido como o diferente ou não familiar ao pesquisador, é também um exercício de autoconhecimento para quem o realiza. Nesse sentido, estudar as famílias árabes me fez pensar o quanto convivemos com diferentes famílias ao longo da vida e o quanto essas nos ensinam a construir um mundo refletido, crítico. Ao mesmo tempo, nos ajudam a ser sujeitos menos perdidos frente à diversidade humana. Afinal, antropólogos são humanos e por isso também celebram uma “cultura”. Por isso, não posso deixar de agradecer as famílias que fazem e fizeram parte da minha vida, me ajudando a construir meus valores sobre o mundo e nessa rede me sentir uma pessoa especial.

À família Peters, meus pais, Marisa e Nilson, pela confiança e carinho que depositam em mim; meus irmãos, Eduardo, Adriana, Patrícia e Débora, sempre exemplos de luta e dedicação àquilo que fazem. Às minhas sobrinhas, Juliana, Eduarda e Laura, por trazerem para a casa a alegria da infância. Ao Mateus, meu afilhado, nascido em final de dissertação; um anjo que veio amenizar os meus momentos de estresse com seu sorriso. Seu esforço em descobrir o mundo me faz lembrar que a vida é um eterno aprendizado.

À família Gatti Pianca pela acolhida afetuosa. A família dos meus amigos foi um pouco minha também, em especial à família da Grace Tártari e da Caroline Antonioli, em fases diferentes da vida, mas com a mesma importância. Como não poderia deixar de citar, às famílias Bakri, Baja, Zarruq e Ali, sujeitos e objetos desse trabalho, sem as quais ele não existiria.

Ao longo da minha formação acadêmica pessoas passaram e poucas ficaram. No entanto, há algumas que sei que posso contar e que podem comigo contar mesmo que seja para comentar o quanto o mestrado é dilacerante. Aos amigos: Grace, Nair, Maria da Graça, Lorena, Grazi, Ana

Paula Comin, Verinha, Cíntia Muller, Daniel Etcheverry e todos os colegas da turma de mestrado do ano de 2004.

Aos professores que contribuíram para que eu pudesse ampliar meus conceitos, em especial ao professor Carlos Steil, Claudia Fonseca, José Carlos dos Anjos, Daisy Barcellos que, aliás, foi a responsável pelo meu interesse em antropologia (espero que ela não tenha se arrependido!). E, por fim, à minha orientadora Denise Fagundes Jardim, sem a qual esse trabalho não teria a menor complexidade. Espero que meu esforço na construção do texto tenha traduzido minimamente todo o conhecimento que me passaste. Por isso, tenho o sentimento de que os agradecimentos nunca vão ser suficientes.

Por último, mas não com menos importância, gostaria de agradecer a uma pessoa com a qual eu tenho dividido a minha vida. Acredito que não há nada mais valioso do que ter alguém tão especial para compartilhar todos os momentos, mesmo aqueles não muito alegres. Thiago, para ti dedico não apenas uma pequena dissertação, mas um grande amor.

RESUMO

Essa dissertação é um estudo antropológico sobre a recriação da identidade étnica através das festas de casamento e das dinâmicas familiares promovidas pelas famílias de origem palestina residentes nas cidades de Porto Alegre e Canoas localizadas no Estado do Rio Grande do Sul. Para tanto, enfatizo essa análise em dois aspectos da vida social: as dinâmicas familiares e as festas de casamento. A partir desses dois enfoques é possível entender o que é a tradição e os costumes tidos como árabes. Ao apontar o que entendo como uma construção cultural própria dessas famílias, sugiro que o sentido é uma construção particular que só pode ser entendido de acordo com o contexto de relações no qual é fabricado. Dessa forma, não sugiro que haja uma cultura comum a todos os palestinos, mas sim jogos identitários que os definem e, nesse caso, os distinguem dos brasileiros.

Palavras-chaves: palestinos, árabes, tradição, família e ritual.

ABSTRACT

This dissertation is an anthropological study about the recreation of ethnical identity through marriage parties and familial dynamics promoted by Palestine-origin families who live in the cities of Porto Alegre and Canoas, located in the State of Rio Grande do Sul. For that, I emphasize this analysis in two aspects of social life: the familial dynamics and the marriage parties. From those two approaches it is possible to understand what is tradition and the customs known as Arab's. When I point out what I understand as a proper cultural construction of those families, I suggest that the meaning is a particular construction that can only be understood according to the context of the relations to which it is made. Therefore, I don't suggest that there is a common culture to all the Palestinians, but only identity games that define them and, in that case, distinguish them from the Brazilians.

Key-words: Palestinians, arabs, tradition, family, ritual

“Se quisermos entender as normas éticas de uma sociedade, é a estética que devemos estudar. Na origem, os pormenores do costume podem ser um acidente histórico; mas para os indivíduos que vivem numa sociedade tais pormenores nunca podem ser irrelevantes, são parte do sistema total de comunicação interpessoal dentro do grupo. São ações simbólicas, representações. É tarefa do antropólogo tentar descobrir e traduzir para seu próprio jargão técnico aquilo que está simbolizado ou representado”.(Leach, 1996, p.75)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
PARTE 1: FAMÍLIA E IDENTIDADE ÉTNICA	
1. PRIMEIROS PASSOS.....	16
1.1- O “mascate” como mito fundador do grupo imigrante.....	21
1.2- Os palestinos como um grupo étnico.....	23
1.3- Outras abordagens teóricas no estudo da etnicidade.....	27
2. A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA FAMÍLIA ÁRABE.....	30
2.1-O circuito de famílias através das trocas matrimoniais.....	32
2.2-O casamento desejado. Por quem?.....	39
2.3-Quem vive vê muito, quem viaja vê mais:.....	50
2.3.1- O valor da descendência.....	50
2.3.2-Os jovens brincando com a auto-imagem: Orkut, o mercado matrimonial...54	
3. HONRA E GÊNERO: NEGOCIAÇÕES SIMBÓLICAS E AMBIGUIDADES.....	60
PARTE 2: RITUAIS, PERFORMANCE E COESÃO SOCIAL	
4. OS RITUAIS E A EXPRESSÃO DE UM <i>ETHOS</i> COLETIVO.....	74
4.1-O ritual como um metacomentário.....	75
4.2-Os registros fílmicos das festas: os casamentos vistos como tradicionais:.....	79
4.2.1- Os Bakri.....	81
4.2.2- Os Baja.....	85
4.3- A festa de casamento como um evento político.....	90
4.4- Uma leitura antropológica sobre casamento e o comentário nativo sobre tradições.....	94
5. RITUAIS E PERFORMANCE: RECRIANDO TRADIÇÕES.....	102
5.1- A primeira Hena na Sociedade Árabe Palestina.....	103
5.2- O casamento de Amir Baja e Michele Silveira: englobando o “outro” na tradição.....	106
5.2.1- A emergência da principal <i>performance</i> : a conversão da noiva.....	109
5.3- A entrevista pós-festa: o casal comenta o “modelo árabe”.....	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	124
ANEXOS	

INTRODUÇÃO

Essa dissertação é um estudo antropológico sobre a recriação da identidade étnica através das festas de casamento e das dinâmicas familiares promovidas pelas famílias de origem palestina residentes nas cidades de Porto Alegre e Canoas localizadas no Estado do Rio Grande do Sul. A pesquisa partiu de um projeto de iniciação científica no qual fui bolsista PIBIC/Cnpq¹ no período de graduação no curso de Ciências Sociais, em que buscávamos fazer um mapeamento das famílias palestinas que vivem nessa região com o intuito de compreender como ocorre a continuidade entre pais e filhos de um sentimento de pertença étnica.

Essa linha de pesquisa convergia com os debates propostos no NACI/UFRGS (Núcleo de Antropologia da Cidadania) sobre as estratégias sociais e os recursos simbólicos utilizados por grupos minoritários para produzir possibilidades de reprodução social e de ampliação de competências (lingüísticas e simbólicas) visando uma melhor inserção e obtenção de cidadania perante o poder público e outros “grupos” tidos e vistos como “locais”.

É possível encontrar na literatura tanto historiográfica quanto antropológica, muitos trabalhos que definem o que é a cultura árabe numa acepção comum do termo, isto é, a cultura definida como um conjunto de manifestações e valores característicos de determinados povos. Dessa forma, podemos verificar uma série de definições sobre o que é ser árabe ou mesmo sobre a história dessa imigração para o Brasil em diversos autores. Menos do que fazer um apanhado sobre o que já foi dito a respeito do que é ser árabe ou sobre quem são os palestinos no Brasil, esse trabalho tem como objetivo compreender essas questões a partir das práticas sociais observadas entre as famílias.

¹ A pesquisa cujo título era Palestinos no sul do Brasil: um estudo sobre grupos minoritários e identidade étnica, foi iniciada no ano de 2003 sob a orientação da professora Dra. Denise Fagundes Jardim. Esse projeto dava continuidade ao estudo tema da tese de doutorado de Jardim (2001) sobre os processos de recriação da identidade étnica entre palestinos na cidade do Chuí, fronteira do Brasil com o Uruguai.

Partindo de uma idéia antropológica de cultura com um código que dá sentido a vida dos sujeitos e que é constantemente fabricado por eles², foco meu olhar para a experiência particular dos meus entrevistados com a preocupação de entender o universo social e simbólico o qual vivem. Assim, meu interesse é saber o que querem dizer quando apontam um costume como próprio dos árabes, ou quando dizem que o filho nascido no Brasil tem “cabeça árabe”. Lewis (1982) aponta que o termo “árabe” foi usado como uma atribuição dada pela primeira vez pelos habitantes da mesopotâmia para designar os povos nômades, ou então, depois com Maomé, designava os não convertidos. Essas classificações são consideradas do ponto de vista nativo como imprecisas, visto que são frutos de situações sociais e históricas que estão em constante transformação.

Para tanto, enfatizo essa análise em dois aspectos da vida social: as dinâmicas familiares e as festas de casamento. A partir desses dois enfoques é possível entender o que é a tradição e os costumes tidos como árabes. Ao apontar o que entendo como uma construção cultural própria dessas famílias, sugiro que o sentido é uma construção particular que só pode ser entendido de acordo com o contexto de relações no qual é fabricado. Dessa forma, não sugiro que haja uma cultura comum a todos os palestinos, mas sim jogos identitários que os definem e, nesse caso, os distinguem dos brasileiros.

Utilizo o conceito de “tradição” como uma ferramenta para pensar a fabricação de coesão social e dos aspectos que os nativos consideram ser o conteúdo dessa noção. Para abordar a questão da invenção das tradições valeria apontar a variedade de usos do termo e a sua vinculação aos debates da formação do Estado Moderno bem como do nacionalismo como idioma de comunização de um povo.³

² Acepção que se assemelha ao conceito de cultura proposto por Geertz (1989).

³ Sobre a formação do nacionalismo e do Estado Moderno ver Hobsbawm (1983)

Em suas várias acepções, o termo poderia remeter a idéia de que há uma tradição verdadeira que legitimaria as práticas dos palestinos como genuinamente árabes, perspectiva que não é utilizada nesse estudo. Mesmo pressupondo que há uma continuidade histórica das práticas, ela não é inerente aos jogos políticos e sociais ao qual está envolvida. Dessa forma, as idéias de cultura e tradição pressupõem que há um processo social que promove coesão social e identidade⁴. Mesmo concebendo o caráter instrumental e manipulável dessa, não estou propondo que seja menos autêntica, apenas acredito que pensar a cultura em termos menos substanciais não significa destituir os sujeitos de uma forma de conhecer e representar o mundo vivido como realidade e dar “valor” a alguns aspectos como permanentes e emblemáticos. Essa abordagem considera que o costume e a tradição para os palestinos é uma criação deles próprios a partir de um vasto acervo cultural constituído na diáspora. Por isso, as festas de casamento são um contexto privilegiado para entendermos aspectos de um *ethos* coletivo que revela uma exposição pública sobre a identidade étnica. Este enfoque não é exterior ou anterior ao campo. Os próprios entrevistados me conduziam às festas como um assunto fundamental.

Além disso, a grandiosidade da festa informava uma condição social privilegiada que se traduzia também no estilo de vida das famílias. Nesse aspecto é possível fazer um paralelo com as camadas médias altas que usufruem uma estrutura confortável como acesso a educação de qualidade, plano de saúde, moradia em bairros valorizados além de um alto investimento em viagens e intercâmbios. Enquanto eu pegava o trensurb no centro de Porto Alegre para chegar a Canoas, meus entrevistados diziam que tinham dado um carro mais simples para o filho que completara dezoito anos, isto é, um carro novo, mas 1.0 já que o menino estava começando a dirigir. Assim, andar de trem não era uma realidade para os meus entrevistados que moravam em

⁴ Esse debate foi abordado no artigo de Jardim, D.F. & Peters, R. “ Os Casamentos Árabes: Anotações de Campo sobre a Recriação de Tradições entre Imigrantes Palestinos no Sul do Brasil”. (no prelo)

Canoas e por isso essa experiência não indicava que a pesquisadora estava vivenciando a cidade tal como o *nativo*.

O esforço em produzir um trabalho de cunho etnográfico passou pelo entendimento da particularidade desse método. Nesse sentido, o paradigma pós-moderno na antropologia (fruto de uma ruptura antropológica datada dos anos 60) me provocou a pensar a pretensa neutralidade do antropólogo como se este fosse um pesquisador *hard science* e a postura “colonialista” do estudo do “outro”. Por isso, minha narrativa tem como objetivo demonstrar ao leitor que “estive lá” e tentei me aproximar o quanto possível da produção de um texto dialógico que leva em conta a intersubjetividade de toda a fala, na medida em que o trabalho de campo antropológico é uma construção na qual os atores estão posicionados num contexto histórico onde perpassam relações de poder e práticas sociais discursivas.

Ao relembrar a fala do outro, registro-a a partir da minha subjetividade, objetivada no esforço da delimitação do objeto. Cardoso de Oliveira (1996) nos lembra o quão é impossível dissociar o pensar do escrever, na medida que é na escrita que ocorre o processo de reflexão e sistematização da experiência de campo. Salienta o fato de que tanto o olhar, o ouvir e o escrever, próprios do trabalho antropológico, não são inerentes ao ser humano, mas sim uma construção a partir de um sistema de idéias e valores que são próprios da disciplina. Esta condiciona as possibilidades de observação e textualização da pesquisa empírica.

Além das entrevistas abertas, conduzi este trabalho através da observação participante em visita às residências dos entrevistados, observando-os no comércio local onde os palestinos têm suas lojas e, diretamente, nas festas de casamento e da Hena com o intuito de compor, de uma forma ampla, o universo no qual as famílias estudadas ordenam suas vidas. Como sugere Eckert (1997), na etnografia as técnicas aparecem sempre interpenetradas. Muitas vezes, para conseguirmos compor uma trajetória de vida precisamos contrapor diversas fontes ao longo da

pesquisa de campo. Assim, a análise das festas de casamento pressupõe a observação participante das mesmas, do que acontece antes e depois dela. A própria circulação do filme produzido sobre a cerimônia é um dos objetos de investigação, pois tem um sentido prático de comunicar aos pares e aos outros o significado da tradição.

Desde de 2003 até ano de 2005, pude assistir seis filmes de casamento de três famílias distintas. Além das filmagens, fui pessoalmente a um ritual da hena, uma festa de casamento e um ato ecumênico. Em todos esses eventos fiz registros fotográficos e pequenos filmes com auxílio de uma câmera digital. Coletei essas imagens com o consentimento dos informantes, bem como fiz cópias das fitas VHS cedidas para a pesquisa. Somando esses eventos, tenho em média 14 horas de material filmado. Todavia, nem todas entrevistas foram gravadas. Dificilmente conseguia gravar as falas das mulheres, visto que se sentiam inibidas em conversar abertamente com a presença do gravador. Assim, anotava e pedia para que me ajudassem a compor um pequeno mapa de parentesco da família. Esses mapas me auxiliaram a entender a lógica dos casamentos, quem casa com quem, e a compreender a dinâmica das relações travadas na parentela. Já as entrevistas com os homens foram mais facilmente gravadas, muitos dos quais já haviam sido entrevistados por ocasião de outras pesquisas.

As cidades de Porto Alegre e Canoas são o contexto em que a pesquisa ocorre, embora seja uma referência importante, as cidades não são o foco da análise. Minha atenção está em como as redes familiares operacionalizam a vida dessas famílias de imigrantes nas diferentes localidades. Meu primeiro contato em Canoas foi com um comerciante da família Zarruq. Como se trata de uma família pequena, pude conhecer e entrevistar todo o núcleo familiar, a matriarca, seus filhos e netos. Todos estes informantes me indicavam a família Baja. A cada entrevista meu roteiro contava com a pergunta final: Quem tu indicas para realizar essa entrevista? Os Baja por sua vez, indicaram-me os Bakri, agora em Porto Alegre. Os Bakri voltavam a indicar os Baja e

foi assim que verifiquei que, independente de quem fosse o primeiro informante, eu chegaria nas mesmas pessoas. Como o assunto que predominava eram as escolhas matrimoniais e os casamentos, logo percebi que essa divisão espacial das famílias se traduzia nas suas relações de convívio e que ali deveria aprofundar minha investigação.

Essa dissertação está dividida em duas partes. A primeira contém três capítulos, o capítulo 1 trata da inserção em campo e dos conceitos básicos utilizados para pensar os palestinos como um grupo étnico. Assim, faço uso da literatura antropológica sobre etnicidade, valendo-me das acepções de Barth (1969) o qual sugere que a construção da identidade étnica é relacional na medida que ocorre em determinados contextos de interação. Também, aponto a existência de um universo de famílias de origem palestina em Porto Alegre e na região metropolitana o qual tentei mapear ao longo da pesquisa.

No capítulo 2, busco me aprofundar no tema família a partir de um recorte de pesquisa no qual meus contatos ficaram circunscritos às maiores famílias, tidas pelos informantes como as mais grandiosas e consolidadas no Estado do Rio Grande do Sul. Assim, meu esforço está em entender como ocorre essa produção de legitimidade, sugerindo que existe a fabricação de um modelo de família árabe que engendra práticas sociais e fornece modelos de conduta moral, tidos e vistos como adequados e desejáveis a família árabe. Esse modelo prescreve papéis sociais e destinos aos sujeitos que muitas vezes se tornam incoerentes visto que esse padrão de família tido como “tradicional” dialoga com outros modelos de práticas oriundos de uma socialização no Brasil. Nesse capítulo, podemos entender melhor às famílias Bakri e Baja, como se vêem mutuamente e, nesse jogo de atribuições, perceber as negociações entre pais e filhos.

No capítulo 3, abordo as estratégias ligadas à identidade de gênero ao transitar por esses modelos que destoam em muitos aspectos. De um lado, sugiro a existência de um código de honra que delimita o universo masculino e feminino ao passo que cria uma série de expectativas

quanto às escolhas individuais, muitas delas desafiam e são reelaboradas nesse amplo conceito de honra.

Na segunda parte do trabalho me detenho na análise do ritual do casamento enfatizando dois momentos. No capítulo 4, analiso os comentários sobre as festas de casamento a partir da descrição do conteúdo das filmagens dos casamentos, assistidas com os entrevistados. No capítulo 5, busco fazer essa mesma análise porém tomando uma situação de festa de hena e cerimônia de casamento etnografados em primeira mão. Dessa forma, as impressões sobre as festas cotejam a fala direta dos informantes ao rever os vídeos e a minha observação participante como convidada, ou seja, como pesquisadora e platéia.

Portanto, essa segunda parte problematiza as diferentes possibilidades de leitura desse ritual. Os aspectos relativos à *performance* e as distintas interpretações que estão presentes – e que são atualizadas como próprias de uma família árabe – permitindo compreender como a identidade étnica é revitalizada em atos ritualizados e performatizados pelos protagonistas.

PARTE 1: FAMÍLIA E IDENTIDADE ÉTNICA

1.PRIMEIROS PASSOS

Na pesquisa iniciada durante a graduação em Ciências Sociais no ano de 2003, tínhamos a idéia de fazer um pequeno mapeamento de quem eram as famílias palestinas estabelecidas em Porto Alegre e região metropolitana⁵. O primeiro contato ocorreu na cidade de Canoas, através da indicação de Ana Paula de Carvalho, antropóloga residente na cidade que sugeriu uma visita ao calçadão do centro de Canoas onde sabia que havia uma concentração desses migrantes por conta das intensas atividades comerciais desse local. Entrando nas lojas, consegui estabelecer um primeiro contato de entrevista. A partir de então, fui percorrendo as indicações dos informantes e conhecendo algumas famílias. Um treino que tive que desenvolver enquanto uma jovem pesquisadora era o da persistência. O grande desafio no início da pesquisa, ou melhor, durante toda a pesquisa, foi convencer as pessoas a me receberem ou pelo menos atenderem ao telefone quando eu ligava para marcar uma entrevista.

Acredito que boa parte dessa falta de vontade em falar publicamente ou mesmo se relacionar com pessoas desconhecidas seja em função da imagem negativa associadas às populações árabes no mundo, principalmente após os atentados de 11 de setembro ocorridos nos Estados Unidos⁶. Além disso, árabes e muçulmanos são uma minoria em muitos países

⁵ Esse capítulo tem como ponto de partida minha monografia de conclusão de curso apresentada ao Departamento de Antropologia da UFRGS para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

⁶ Pereira (2001) aborda a questão da inserção do Islamismo no pluralismo religioso de Porto Alegre e a imagem social que este detém nesse contexto. Apesar de ser uma religião comum aos povos árabes, a autora identifica o caráter multietnico do islamismo como um ponto importante para entender sua inserção. Isto porque, a religião pode ser vista como um ponto de integração e solidariedade entre grupos sociais variados. Salienta que é importante não confundir as categorias muçulmanos e árabes, pois há populações muçulmanas que não são de origem árabe. A autora ao aplicar um questionário sobre as representações dos não muçulmanos sobre o islamismo e os muçulmanos, identificou que a maioria dos entrevistados os identificou enquanto devotos, crentes e abnegados e também como fanáticos e terroristas. Dessa forma, há um processo de estigmatização social de ordem étnica, enfrentado pelos imigrantes muçulmanos em Porto Alegre que pode também ser considerado de ordem moral porque relaciona o árabe ao turco, apesar de haver outros árabes de origem sírio, libanesa e palestina. No entanto, a idéia do turco estaria remetendo a

ocidentais, o que promove uma miríade de estereótipos e preconceitos, principalmente em países ditos do primeiro mundo.

Ao me apresentar como uma pesquisadora, vinculada a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com o intuito de perguntar sobre trajetória de vida e sobre “os costumes” dos imigrantes, era facilmente confundida com uma jornalista, até porque as pessoas não entendiam ao certo o que queria dizer o termo antropóloga. Assim, mesmo antes de marcar a entrevista os potenciais informantes logo desejavam saber: “mas o que tu vais perguntar?”.

Quando iniciei a pesquisa de campo o primeiro grande impacto que tive quanto a especificidade do encontro etnográfico foi justamente repensar a pretensa posição do antropólogo como um sujeito cosmopolita e globalizado que estaria pesquisando a cultura de um “nativo”. Nossa formação acadêmica é majoritariamente calcada no estudo das etnografias clássicas de Malinowski, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, etc. Essas obras são fundamentais para a formação do pesquisador, entretanto, são situadas no tempo e no espaço e por isso imbuídas de um viés colonialista do fazer antropológico. Esse mito do antropólogo enquanto um sujeito neutro e “moderno” acaba perpassando a disciplina, pois constituiu a autoridade científica de outrora.

Nas primeiras entrevistas que fiz, provocava os sujeitos a falarem sobre sua trajetória e experiência de vida. Assim fui percebendo que viajar era um fato constante em todas as famílias. Os palestinos vivem em sua grande maioria fora da Palestina, tecem uma rede de relações com patrícios em várias partes do mundo. Constantemente, as entrevistas versavam sobre as viagens da família para o exterior, principalmente para a Palestina e sobre o intercâmbio que os adolescentes faziam para aprender o árabe. Muitos, falam mais de um idioma e se comunicam

um sujeito que é capaz de qualquer negócio, inclusive trapanças principalmente no que toca às atividades no comércio. Cita Truzzi (1997) cujo estudo demonstra que a imagem negativa seria herança de uma época em que esses imigrantes chegaram ao Brasil e trabalhavam como mascates, mas que até hoje é acionada no trato com os grupos de origem árabe.

diariamente com algum patrício no exterior. Essa experiência de viver em vários lugares, viajar e conhecer o mundo e as pessoas, era uma experiência não do antropólogo, mas do “nativo”. Dessa forma, o debate contemporâneo sobre a autoridade científica e a situação de encontro só acrescentou a minha experiência particular de trabalho de campo⁷.

Geralmente, era mais fácil entrevistar os homens nas lojas em que trabalhavam, pois isso evitava que eu tivesse que entrar no universo doméstico representado pela casa ou apartamento, que na maioria das famílias é bem perto da loja. A família Zarruq foi a primeira família que conheci, porque Adnan foi o comerciante em Canoas que aceitou conceder uma entrevista gravada. Depois conheci a família Baja e Bakri, tidas como as mais grandiosas pelos entrevistados. Por isso, boa parte do trabalho de campo ficou circunscrita a essas duas grandes famílias. Somente a partir de uma exposição sobre a imigração palestina realizada na Casa de Cultura Mário Quintana em Porto Alegre⁸ no ano de 2005 que pude saber um pouco mais especificamente quantas são as famílias residentes na capital e na região metropolitana. Por ocasião dessa exposição foi montada uma galeria de fotos das famílias estabelecidas nessa região.

Família (por sobrenome ou nome do patriarca)	Local de residência
Jamal Elhindi	Canoas
Baja-Bujaa	Canoas
Zarruq	Canoas
Hamzeh	Canoas
Nazi	Novo Hamburgo
Mugrabi	Novo Hamburgo

⁷ Ver Clifford (1999)

⁸ O evento se chamou Semana de Arte Palestina e ocorreu no período de 23 a 28 de agosto de 2005.

Ali Tayeh	São Leopoldo
Allaíán	Sapiranga
Ali	Porto Alegre
Shahin	Porto Alegre
Bakri Qadan	Porto Alegre

No decorrer da pesquisa, tentamos coletar dados junto à Polícia Federal possíveis registros dos migrantes palestinos que entraram no Estado do Rio Grande do Sul ou que tem entrado nos últimos anos. No entanto, essas informações nos foram negadas, pois segundo um agente da polícia eles não possuem tais registros. Assim, parti das próprias indicações dos entrevistados sobre as famílias que se estabeleceram nessa região. A maioria não tem essa informação precisa, mas indicam as cidades onde sabem que há famílias. Mesmo essa exposição, organizada por Fátima Ali, presidente da Sociedade Árabe Palestina de Sapucaia do Sul, não indicava precisamente todas as famílias palestinas residentes nas cidades indicadas, apenas as que ajudaram na organização do evento.

No início da pesquisa consegui acompanhar algumas dinâmicas dos comerciantes e conhecer como se estabeleceram nessa região e quantas lojas possuem. As famílias que entrevistei são representativas no comércio do centro das cidades de Porto Alegre e Canoas, possuindo diversas lojas, inclusive no interior no Estado. Além disso, alguns possuem negócios na Palestina, onde mora um filho que gerencia o empreendimento. A Família Bakri, inclusive tem uma rádio na Palestina, a qual é escutada aqui por muitos patrícios via Internet.

Essa atividade, apesar de não ter sido o foco de análise, é onde os árabes vivem sua vida pública. As lojas têm como público majoritário os moradores das cidades aonde se instalam e pressupõe uma série de negociações com fornecedores, proprietários de imóveis de aluguel e

também com funcionários da prefeitura, cartório, etc. A dedicação ao comércio já rendeu para alguns informantes o título de cidadão honorário de Porto Alegre, concedido pela prefeitura, cujo documento é exposto em quadros no escritório da loja.

Nos locais visitados, foi comum haver bandeiras da palestina, quadros com dizeres religiosos em árabe e fotos de familiares já falecidos. Os comerciantes brasileiros que são vizinhos ganharam presentes trazidos da palestina nas viagens desses amigos comerciantes que, em algumas avenidas, dominam o comércio. Essa inserção é tão intensa que é difícil um comerciante neófito tentar se inserir nas ruas nas quais os palestinos se concentram. Um locatário relata que seu cliente “turco” não paga o aluguel há alguns meses, mas que tem que negociar constantemente esse pagamento porque o despejo não é uma boa alternativa. Caso um deles seja despejado, fica difícil alugar a loja novamente numa localização onde os árabes são maioria no comércio.

A biblioteca pública de Canoas contém um acervo de jornais antigos que registram anúncios das lojas dos palestinos e artigos falando sobre a cultura árabe datados da década de 60. A pesquisa em jornais nos ajuda a pensar quais eram as estratégias desses imigrantes para se inserirem na localidade e divulgarem sua “cultura” à sociedade canoense. A condição de imigrante ficava evidente já que o sotaque estrangeiro no trato com os clientes de suas lojas era algo notável para qualquer interlocutor. Como uma estratégia para facilitar a comunicação, muitos escolheram um nome brasileiro para se apresentar aos locais. Assim, um Mohamed pode ser também conhecido como Antônio, por exemplo.

Os anúncios encontrados nos jornais, datados da década de 60 são propagandas das lojas ou recados dados pelos “filhos do mundo árabe” à população de Canoas por ocasião da páscoa ou Natal (em anexo). Assim, a inserção em campo começou pelo comércio, onde eu podia entrar como qualquer cliente. Ao longo do trabalho de campo e por ocasião do início do mestrado, meu

foco de análise foi direcionado para as festas de casamento e ritual da hena. Como esse é um tema identificado pelos homens como da alçada feminina, as entrevistas posteriores ocorreram nas residências das informantes onde eu podia assistir aos vídeos das festas e conversar com as mulheres sobre família, migração e o matrimônio.

Contudo, dentro desse universo de famílias, essa pesquisa se restringiu à observação participante e entrevistas com três famílias extensas (Zarruq, Baja e Bakri) divididas em seis núcleos familiares. Entendo por núcleo familiar um casal com seus filhos morando em casa própria e por família extensa os parentes que possuam o mesmo sobrenome. Através das indicações dos informantes algumas pessoas eram muito lembradas, outras “esquecidas” embora a observação participante tenha dado indícios da importância e conexão com outras famílias. É o caso da família Ali que apesar de importante e presente na rede de relações com as demais famílias, não foi indicada⁹.

1.1- Os mascates como mitos fundadores:

Para entendermos como essas famílias se constituíram ao longo das décadas, é importante retomarmos a trajetória dos primeiros imigrantes, assunto recorrente nas primeiras entrevistas. Dessa forma, esses entrevistados começavam seus relatos abordando a trajetória de mascates dos primeiros imigrantes. Na família Zarruq, a trajetória de seu Abed, migrante já falecido, é resumida pelo seu filho Adnan, em entrevista na sua loja em Canoas:

“Meu pai veio para o Brasil em 1955, em outubro. Ele tinha 17 anos, ele veio de Ramallah, uma cidade a 15 km de Ramallah que pertence a Ramallah, tipo Santa Rita para Canoas, pra ti ter uma idéia. Ele veio em 55 aí veio a casar,

⁹ Mais adiante no capítulo 2, iremos compreender que os Baja e os Bakri apresentam todos os signos de uma tradição árabe apontadas pela comunidade o que faz com que outras famílias representem uma antiimagem dos aspectos que o grupo celebra.

claro, foi mascate, no início da vida dele. Abriu uma lojinha em 59, conheceu minha mãe em 61, casou em 62 e eu nasci em 63. O meu pai se estabeleceu e morreu no Brasil sempre em Canoas, a gente tem comércio aqui desde então”. (Entrevista gravada no dia 28/05/2003)

A família Zarruq residente no Estado descende desse migrante. Em 1962, casou-se com dona Luzia, brasileira que residia em Canoas, com quem teve quatro filhos. Cada um dos quatro já teve filhos e, portanto já há uma segunda geração nascida no Brasil, hoje adolescentes.

Na família Baja foram quatro migrantes que deram origem a família extensa. Jamil, Mohammad, Sales e Salah vieram para o Brasil também na década de 50, chegando primeiro em São Paulo e posteriormente se instalaram no Rio Grande do Sul em cidades do interior. A família de seu Sales assina outro sobrenome, Bujaa, devido a um erro de grafia no passaporte expedido na ocasião da vinda para o Brasil. Esses quatro irmãos tiveram filhos e netos nascidos aqui. A trajetória de Sales está muito marcada com a questão palestino-judaica. Em 1963 quando tentou retornar a Palestina, foi preso e um mês depois retornou ao Brasil. Por isso, diz que sua história é diferente de todas as demais. Seu filho, Nader é uma dos interlocutores da questão Palestina no Estado. Formado em advocacia (um curso que seu pai diz que gostaria de ter feito, mas não conseguiu) é representante da OLP (Organização para a Libertação Palestina) no Brasil e está sempre envolvido com atividades políticas.

A família Bakri tem como principal núcleo em Porto Alegre os irmãos Fakri e Zaki. Em entrevista gravada, realizada em uma de suas lojas na Avenida Voluntários da Pátria, seu Fakri relatou como foi a vinda para o Brasil:

R: Gostaria que o Senhor me contasse um pouco onde nasceu, como e quando veio para o Brasil...

F: Eu nasci em grande Jerusalém em Ramallah em 1947, 15/11/1947. Eu me criei lá mesmo, estudei lá. Fiz vestibular na faculdade de Jerusalém em 1956.

R: Para que curso o Sr. fez?

F: Para Direito, mas infelizmente só estudei uns dois meses, três meses. Daí estourou guerra em 67 e como meu pai estava morando aqui ele e meu tio ali no interior do Rio Grane do Sul em Lajeado.

R: Ele veio para trabalhar?

F: Ele veio quando os árabes perderam a primeira guerra contra os Judeus em 1948.

R: Então ele veio um ano depois que tu nasceste?

F: No dia em que eu nasci, ele estava na guerra mesmo e levou um tiro. Entrou na barriga e saiu pelas costas. Aí ficou um, dois meses no Hospital, eu era bem pequenininho, e daí meu pai fugiu para cá, tinha amigos em São Paulo, tudo aí...

R: Isso em que ano?

F: Isso foi ...eu acho que 1950, mais ou menos.

R: Então mais ou menos 1950 que ele veio para cá?

F: Isso. Daí ele veio trabalhar no Brasil e começou a trabalhar no comércio e primeiro, que ele estava em SP, chegou no porto de Santos em São Paulo. Aí amigos dele falaram bem do Rio Grande do Sul e ele veio para Santa Maria e estava trabalhando mascateando com malas na rua, aquela coisa toda. Depois ele fez um pouco de dinheiro, informaram ele que Lajeado era uma praça boa para trabalhar, e ele abriu uma loja em Lajeado. Aí ele ficou até 1977 em Lajeado. Aí nesse tempo eu cheguei no Brasil, em dezembro de 77 aí comecei a trabalhar com meu pai. Meu pai ficou trabalhando com o irmão dele e eu e meu irmão Zaki saímos para trabalhar sozinhos.

R: A tua mãe veio com ele?

F: Não, minha mãe ficou com outros filhos. Meu pai veio fugindo da guerra e minha mãe ficou criando nós. Depois o Zaki veio primeiro e depois eu vim.

Essas famílias foram as que mantive contato ao longo da pesquisa. Entretanto, é difícil mapear a família extensa, quem casou com quem, visto que há muitos parentes morando na Palestina ou até mesmo em outros países. Assim, nem mesmo os informantes conheciam a família como um todo, inclusive diziam que eu enlouqueceria se tentasse montar a árvore genealógica da família porque são muitos. Os imigrantes entrevistados tiveram muitos filhos (em média 6), alguns casaram duas vezes.

1.2- Os palestinos como um grupo étnico:

A análise das trajetórias dos imigrantes e dos seus filhos nascidos no Brasil nos ajuda a entender a formação de um circuito de relações que fabricam os padrões sociais e a identidade étnica, tomando-a como um idioma que organiza essas relações.

Tratar a etnicidade como um idioma é algo pertinente e recente na antropologia. Cunha (1986) lembra que o termo linguagem significa, nessa disciplina, não só formas institucionais, mas também crenças, práticas e valores. Assim, um ponto fundamental é organizar as representações com a organização da vida material. Nos estudos de grupos étnicos, o objetivo é compreender como esse idioma regula a vida social.

A etnicidade é um tema fundamental nas Ciências Sociais. Segundo Poutignat & Streiff-Fenart (1988) até os anos 70 o conceito era quase ignorado. No entanto, com a intensificação dos conflitos étnicos na década de 60, o étnico transformou-se num conceito que permite definir um objeto e salientar a importância social dos sentimentos coletivos relacionados a mesma origem. A partir da década de 70 os estudos de F. Barth (1969) representam um avanço na conceitualização dos grupos étnicos, contrapondo-se às análises funcionalistas, as quais trabalhavam com a idéia de assimilação do grupo étnico expressa na teoria do *melting pot*; às análises estruturalistas, que enfatizavam a idéia de padrões lógicos e às teorias primordialistas, em que a etnicidade e a constituição de grupos étnicos eram tratadas como próprios da condição humana. No entanto, a abordagem situacional de Barth partiu da teoria de Max Weber (1969). Segundo esse último, é impossível definir a identidade étnica com base em traços objetivos, pois uma comunidade étnica só existe quando é sentida subjetivamente como característica comum pelos seus membros. Assim, esse sentimento de solidariedade étnica é despertado no embate entre um “nós” e os “outros”, elaborado numa situação de contraste. Dessa forma, as comunidades étnicas são também formas de organização política na medida que é possível manipular a etnicidade em prol da comunidade. Assim, coloca Cunha (1986), descobriu-se que a etnicidade poderia ser uma linguagem no sentido de permitir uma comunicação.

Barth (1969) entende a cultura como um processo de produção de significados e sentidos compartilhados por um grupo de indivíduos frente a outros e que embasa um sentimento de

coletividade. Um grupo étnico caracteriza-se por ser uma entidade social que emerge da diferenciação estrutural de grupo em interação, proposta outrora apresentada por Weber. Portanto, para Barth, a identidade baseada em sentimento de “mesma origem” é relacional, na medida que ocorre na interação, é processual e é construída em contextos específicos. As fronteiras subjetivas são centrais em sua análise, pois vão constituir a identidade do grupo étnico cada qual acionando sinais diacríticos como instrumentos de diferenciação e de pertença.

Utilizando as idéias propostas pelo autor para pensar os palestinos e seus descendentes em Porto Alegre e Canoas, o que significa olhar para a fronteira e não par ao conteúdo cultural que acionam? A identidade étnica é tratada por Barth como uma característica da organização social, mais do que uma expressão da cultura. Ele não nega que existam traços culturais, mas eles não definem o grupo por si só, são acionados num aspecto situacional de acordo com o contexto da interação. Assim, são os próprios palestinos que definem quais sinais diacríticos (ou seja, traços que as pessoas procuram para demonstrar sua identidade como vestuário, língua, etc.) ou valores fundamentais que estabelecerão essa fronteira. Ao antropólogo cabe fazer a leitura de como esses signos se manifestam.

Eu poderia tomar o casamento entre primos como algo da cultura, entendendo-a como algo substantiva, homogênea e imutável independente da situação histórica, social, enfim conjuntural na qual o grupo se insere. Entretanto, não é a proposta desse estudo, tampouco dos teóricos interacionistas. A idéia de pensar a fronteira significa desmistificar o próprio conceito de cultura tomando-o como substrato para pensar a etnicidade. Ao tratar a cultura como algo essencial de um grupo que o acompanha desde todos os tempos é um purismo sem base. Da mesma forma que as famílias estudadas fabricaram um padrão de matrimônio tido como tradicional, nada garante que as próximas gerações não transformarão esse padrão, modifiquem os elementos e mesmo assim continuem se identificando como árabes.

Por isso, o que Barth propõe é uma idéia tida como pós-moderna de cultura. A cultura não como algo que se tem ou que se perde com o tempo, mas como algo constantemente fabricado pelos grupos sociais na interação. As diferenças que significam são aquelas que diferenciam. Essa abordagem foi aprimorada por Barth (2001) no debate contemporâneo sobre etnicidade. Sublinha, que a cultura é um fluxo, isto é, um processo contínuo em que o antropólogo deve levar em conta as experiências nas quais ela se manifesta. Os processos étnicos têm como base a continuidade ou descontinuidade desse fluxo dinamizado pela cultura. Assim a descontinuidade faz os sujeitos convergirem em ação ou estilo, gerando uma consciência partilhada dentro de um grupo de forma que se criam novas fronteiras.

Contudo, quando traça a história de um grupo étnico ao longo do tempo, não se está traçando a história de uma cultura apesar de haver uma certa continuidade organizacional que delimita uma unidade.

Tanto os palestinos quanto qualquer outro grupo imigrante que se instale em uma nova coletividade, resignifica sua função a partir de um novo contexto. Inicialmente, a trajetória de imigrantes fora analisada a partir do conceito de “grupos minoritários” que frente aos “locais” tecem meios de inserção na sociedade local. Entretanto, opto por debater o conceito de grupo étnico por abranger sentimentos ambivalentes de pertencimento e não necessariamente de inserção entre grupos locais como faria originalmente Wirth.

Como aponta Cunha (1986) a cultura original de um grupo étnico na diáspora ou em situações de intenso contato não se perde ou se funde, mas se torna uma cultura de contraste. Este princípio, segundo a autora, determina vários processos. Prossegue dizendo que a cultura torna-se ainda mais visível, mas ao mesmo tempo se simplifica, reduzindo-se a um número menor de traços diacríticos. Por exemplo, a língua é algo que se perde ao passar das gerações, a religião pode ser adaptada a um novo contexto, assim como outros elementos. Assim, buscam-se os sinais

diacríticos que sejam operativos para servir de contraste e essa escolha depende do contexto da sociedade onde estão inseridos. Por isso, a cultura não é estática, é constantemente reinventada e resignificada na situação de confronto.

Essa perspectiva não desqualifica a existência de grupos étnicos na medida que todas as “culturas” são fabricadas, são construções sociais. O fato de afirmar o caráter forjado do grupo não nega sua pertinência enquanto tal, pelo contrário demonstra o quanto a cultura não é um dado natural, mas é socialmente produzida.

1.3- Outras abordagens teóricas no estudo da etnicidade:

A identidade étnica não pode ser definida por critérios objetivos que acabam reduzindo-a a um conjunto de traços. Como sugere Barth (1969) ela é baseada na ascrição e na auto-ascrição dos próprios atores. Portanto ela é ao mesmo tempo individual e coletiva. Para Abner Cohen (1974) o estudo das fronteiras implica o estudo da consciência, por isso a importância do indivíduo, pois as pessoas não imaginam a comunidade étnica da mesma maneira. Segundo ele, o grupo étnico é um agregado de “eus”, cuja razão de ser está no fato dos indivíduos possuírem interesses em comum. Esse autor faz parte dos teóricos chamados de instrumentalistas, pois enxergam no grupo étnico apenas sua dimensão política. Nessa mesma linha, Banton (1977) chama de etnogênese o processo pelo qual um povo encontra um novo tipo de pertença, passando-se a se sentir mais conscientes da sua diferença. Banton escreve com base na experiência dos negros nos Estados Unidos, apontando como eles se articularam como um grupo com direitos próprios. Segundo ele, as minorias são definidas de dois modos: por si mesma e pela maioria. Essa abordagem distingue duas fronteiras: uma inclusiva, na qual os membros da minoria reconhecem que pertencem a uma unidade e uma exclusiva, na qual a parte mais

poderosa da população define uma categoria social menos poderosa com um grupo. Coloca, que enquanto a etnia é base da fronteira inclusiva na medida que remete a crença numa nacionalidade comum, religião, etc; a raça serve como base para as fronteiras exclusivas na medida que estigmatiza numa escala hierárquica.

Também, Wirth (1945) traz uma definição instrumental de minorias étnicas ao concebê-las como um grupo que se configura perante situações sociais frente a políticas públicas e de distribuição de recursos materiais disponíveis em um Estado Nação. Assim, uma minoria quer ser reconhecida no Estado no qual vivem seus descendentes. Além das abordagens instrumentalistas ou dos autores da escolha racional, outra vertente que se destaca na temática são as teorias primordiais, cujo maior expoente é Clifford Geertz. Para este, a etnicidade e a constituição de grupos étnicos são fatores primordiais no sentido de serem dados nas próprias condições da existência humana, no que ele chama de contigüidade e ligações de vida. O indivíduo nasce com os elementos constitutivos de sua identidade étnica e o próprio sentimento de pertença é identificado como uma necessidade humana. A principal crítica que recai sobre essa abordagem é que ignora os aspectos políticos e econômicos tão ressaltados pelos instrumentalistas.

Em que pese às várias frentes de análise propiciadas pelas teorias da etnicidade, tomo como ponto fundamental o entendimento das dinâmicas familiares que influenciam nas escolhas dos sujeitos, entendo-os como divididos entre uma lealdade primordial identificada em uma trajetória familiar e a incorporação de novos valores adquiridos a partir da socialização na sociedade de acolhida, no caso o Brasil. Também, concebo a festa de casamento como um sinalizador de fronteiras que só pode ser entendido se levado em conta o contexto social no qual se expressa. Além disso, a festa pode ser interpretada como uma das estratégias dos palestinos de inserção política que visa positivar uma imagem social entre os locais e que, ao mesmo tempo, dá

direção a sentimentos diversos, vivenciados em família e entre famílias sobre a origem palestina e árabe.

No próximo capítulo me aprofundo na questão da família como unidade de análise, olhando para a relação entre as famílias palestinas que aqui se instalaram e a relação do indivíduo com a parentela a qual pertence. Apesar das entrevistas demonstrarem um tom explicativo sobre como devem ser os modelos de vida familiar árabe decodificando à pesquisadora aspectos que consideram próprios de seu grupo, não proponho desvelar regras que definem o grupo, mas sim apontar as preocupações nativas sobre como as coisas devem acontecer.

2. A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA FAMÍLIA “ÁRABE”:

A família como um tema pertinente no estudo, surgiu logo nos primeiros contatos da pesquisa. Ao percorrer a Avenida Tiradentes no calçadão de Canoas localizei o edifício chamado Palestina, escrito em pequenas letras em cima da porta de acesso. Conclui que as lojas ao redor poderiam ser de migrantes palestinos, e então fui entrando e perguntando às vendedoras se a loja era de propriedade de árabes.

Fui observando que se tratavam de lojas onde trabalhavam boa parte da família¹⁰. Em alguns casos, a família se divide na administração das filiais na cidade, ou no Estado ou na Palestina, dependendo da extensão do negócio. Minha primeira entrevista foi com um membro da família Zarruq. Como meu trabalho percorria a rede de relações tecidas pelos sujeitos, a cada entrevista pedia que me indicassem um patrício, isto é, um imigrante ou filho de imigrante palestino. Adnan Zarruq, o primeiro contato, perguntou-me: “já entrevistou os Baja?” Como a escolha do primeiro entrevistado foi aleatória, o critério para selecionar um informante foi a disponibilidade, por isso não conhecia os Baja.

Essa primeira geração de nascidos no Brasil tem filhos adolescentes que estudam na maior escola particular de Canoas. Quando conversei com esses, contaram-me que na escola ao dizerem que são árabes todos perguntam: “Ah! são Baja?” Relatam que em Canoas, “todo mundo é Baja”, por isso têm de explicar que são descendentes de palestinos, mas são os Zarruq.

¹⁰ As lojas visitadas vendem artigos populares e visam um público de classes baixas. Na Avenida Voluntários da Pátria e no calçadão do centro da cidade de Canoas, a grande maioria das lojas é de palestinos. Recentemente, os Bakri inauguraram um *shopping* popular na Voluntários da Pátria com mais de 150 lojas.

Assim, fui atrás dos Baja em Canoas¹¹. Esses me indicaram os Bakri em Porto Alegre. Desde então, não mais sai das redes e indicações dessas duas famílias! Quando perguntava: *quem indicas para realizar a entrevista*, os Bakri indicam os Baja, e vice-versa. Portanto, as referências dos entrevistados elegiam as famílias, pelos sobrenomes, como uma indicação fundamental.

O estudo da família e do parentesco é um tema no qual os antropólogos se debruçam desde o surgimento da antropologia enquanto ciência. Trata-se de um tema clássico por perpassar a história da disciplina, por isso pode ser revisitado a cada escola antropológica. Assim, a atualidade do tema se traduz tanto nas etnografias contemporâneas quanto na vasta literatura já produzida. Entretanto, menos do que voltar às primeiras etnografias que tal como Malinowski (1922) realmente trouxeram dados concretos refletidos a partir de inquietações teóricas e epistemológicas, ou mesmo retomar o debate sempre pertinente sobre a relação entre natureza e cultura aprimorado e difundido por Lévi-Strauss (1982), minha preocupação nesse capítulo é valer-me dessa literatura sem o comprometimento de filiação a uma escola ou de fazer uma revisão da história do pensamento antropológico.

O caráter reflexivo da teoria é o que instiga a relacionar alguns autores com o processo analítico de compreensão dos dados empíricos. Os antropólogos, muitas vezes, não vão a campo com as perguntas pré-determinadas. Em que pese algumas questões existirem previamente, elas podem tornar-se irrelevantes já que a observação participante e a produção etnográfica fomentam novas perguntas na medida que avançamos na compreensão de um outro universo simbólico ao qual queremos compreender a lógica que orienta as práticas sociais.

Dessa forma, estudar a família árabe, não foi um pressuposto, mas um dado de pesquisa, cujo sentido é produzido num contexto específico de interações sociais. Meu objetivo é

¹¹ Além de Canoas, há membros da família Baja nas cidades gaúchas de Soledade, Livramento e Uruguaiana.

apresentar esse contexto como uma interpretação possível do que pode ser lido como uma produção social da(s) família(s) árabe e palestina. Como sugere Bourdieu (1996), a família é mais que uma palavra, ela é uma categoria, um princípio coletivo de construção da realidade. No entanto, essa ficção coletivamente construída é vivida como uma realidade social na qual a própria nomeação está imbuída de um universal admitido como dado. Assim, Bourdieu nos lembra que mesmo o princípio de construção do real é socialmente construído e, por isso, é comum a todos os agentes porque nos foi inculcado pelo processo de socialização.

“Assim, a família como categoria social objetiva (estrutura estruturante) é o fundamento da família como categoria social subjetiva (estrutura estruturada), categoria mental que é a base de milhares de representações e de ações (casamentos, por exemplo) que contribuem para reproduzir a categoria social objetiva. Esse é o círculo de reprodução da ordem social”. (1996, p.128)

Além de pensar a família com uma ficção bem fundamentada a ponto de ser vivida como universal e natural, tomo como norte as práticas e os sentidos conferidos pelos atores no mundo social. Isto é, quais são as dinâmicas que os sujeitos engendram nas suas vidas cotidianas que produz e reproduz o que chamam de uma família árabe.

2.1- O circuito de famílias através das trocas matrimoniais:

As famílias de origem palestina parecem sistemas sociais e políticos autônomos. Quando iniciei a pesquisa disposta a estudar a migração palestina em Porto Alegre e região metropolitana, pensava num grupo com fronteiras explícitas que de certa forma era coeso, integrado e dentro de uma perspectiva processualista¹² do estudo da etnicidade configurava um “nós”, auto-denominado como os palestinos.

¹² Ver Barth (1969).

Entrar no universo das famílias me provocou a ir além da concepção de grupo étnico no qual a identidade é construída em confronto com a sociedade de acolhida. Verifiquei que essa realidade é um pouco mais complexa na medida que a construção identitária não se dá somente entre os migrantes e os locais, mas entre eles mesmos, representados e organizados em grandes famílias¹³.

A importância da família para os palestinos está calcada nos preceitos islâmicos cuja ideologia aparece como inspiradora da legislação na maior parte dos países muçulmanos. O direito islâmico tem como princípio universal a igualdade da família perante a lei. O sujeito essencial do direito muçulmano não é o indivíduo, como nas sociedades ocidentais, mas a família. Assim, o indivíduo só possui uma identidade social através de sua família, já que esta define sua posição social. Essa organização é hierárquica quanto ao gênero, pois a mulher será englobada pelo homem numa relação de complementaridade. Ele domina o espaço público e ela o espaço privado.¹⁴

Assim, a identidade familiar precede o próprio reconhecimento do sujeito como árabe e palestino na medida que o situa numa estrutura de relações. A lealdade primordial é com aqueles que reconhecem parentesco e não com o grupo de mesma origem como um todo. Muito embora, não seja incongruente no plano das ações fazer articulações comuns de acordo com a situação e interesses coletivos. A denominação *família árabe* só faz sentido dentro de um circuito de famílias que recriam coletivamente o que é a tradição que as legitima. Dessa forma, a referência a

¹³ Nesse sentido, Norbert Elias em *Os Estabelecidos e os Outsiders* demonstra o quanto uma população de um bairro operário aparentemente homogêneo por possuir um mesmo nível econômico pode apresentar mecanismos de diferenciação que atribui aos moradores poder e status distintos. De acordo com o autor, a imagem do “nós” forma-se no âmbito de uma troca de idéias contínuas dentro da comunidade. Assim, as famílias mais respeitadas configuram-se como as guardiãs da imagem comunitária.

¹⁴Ver Pinto, Paulo Gabriel da Rocha. “A“Casa do Islã”: Igualitarismo e holismo nas sociedades muçulmanas”. In: *Antropolítica* (3) p.91-118, 1997.

uma nacionalidade singular estabelece laços de solidariedade entre grupos de famílias identificados como multilocal, isto é, que vivem em outras cidades, estados ou mesmo nações.

Leach (1996) sugere que a unidade é uma ficção. Assim, o que chama de estrutura social não é um modelo empírico tal como seus colegas da escola britânica supunham. Onde Malinowski e Radcliffe-Brown viam equilíbrio e estática, Leach desenvolve um modelo de análise que rompe com essa noção. Segundo ele, a estrutura não é um modelo empírico, mas um modelo ideal construído pelo antropólogo. Esse tenta apresentá-la como algo consistente e integrado, mas isso não quer dizer que o sistema não tenha inconsistências, pelo contrário é justamente nelas que encontramos as idéias que o movimentam, que lhe dão atualidade¹⁵. Por isso, a teoria que desenvolve parece interessante para a análise proposta nesse trabalho porque não reduz o modelo ao observado empiricamente, mas também não sugere que esse seja algo apenas idealizado¹⁶.

Nesse tópico, interessa-nos abordar essas inconsistências percebidas pelos relatos dos informantes e pela observação participante nas casas e nas lojas. A relação entre famílias pode ser de oposição na medida que identificam pontos de discordâncias com os patrícios, ou consagração da experiência migratória, de acordo com o contexto em que se expressa. Se há um modelo no

¹⁵ O que observa no nível das relações humanas, Leach chama de estrutura social em situações práticas, que consiste, basicamente, num jogo de idéias sobre a distribuição de poder entre pessoas e grupos. É nos rituais que os indivíduos expressam as incongruências e revelam a roupagem dada a esse modelo normativo que rege tanto a vida ordinária dos sujeitos quanto esses momentos de consagração ritualista. A questão dos rituais será abordada posteriormente no capítulo 5.

¹⁶ Segundo a teoria estruturalista de Lévi-Strauss, o antropólogo só pode chegar à estrutura enquanto um princípio mental universal ao comparar os diversos modelos empíricos. Assim, a cultura não é só algo visível, mas pode dar acesso a uma mente humana classificadora do mundo. Por isto, o parentesco é central, já que identifica o tabu do incesto como um princípio universal primeiro ao distinguir natureza e cultura. Ao contrário de Malinowski cujo objetivo teórico era entender como o sistema funciona e, portanto, qual a utilidade do parentesco, Lévi-Strauss desloca a pergunta para qual a origem da cultura como um sistema de regras. Apesar da importância do estruturalismo francês na antropologia, esse estudo não tem a pretensão de seguir esse projeto, muito embora estejamos o tempo todo tentando entender quais são as regras que regem esse modelo e como elas se multiplicam.

qual o grupo se pauta e se fabrica, ele não está fora do âmbito das ações que empreendem em seus espaços sociais comuns.

O fato de a pesquisa girar em torno de duas grandes famílias, revela que existe um repertório acerca da tradição e costumes que é legitimado de acordo com o grau de adequação das práticas com esse modelo que confere mais prestígio e status a uma e não a outra família. Tanto no Chuí, quanto em Porto Alegre e região metropolitana, os Baja e os Bakri são identificados como as mais extensas e tradicionais famílias de palestinos no Estado do Rio Grande do Sul. No entanto, há um jogo político entre essas que faz com que haja uma competição por legitimidade e prestígio que parece ser velada, mas se apresenta nas dinâmicas sociais.

Nas entrevistas, questionava como são as relações entre as famílias. Principalmente os homens, fazem referência a um sentimento de apreço e respeito pelos patrícios, cuja trajetória de migrante ou filhos de migrante, em sua maioria comerciantes, faz com que tenham laços afetivos. Entretanto, a própria divisão espacial entre Porto Alegre e Canoas, como dois pólos onde residem os Bakri e os Baja, respectivamente, faz com que haja divergências sobre o local onde a política e a “cultura” devem se expressar. O clube Árabe Palestino, localizado em Sapucaia do Sul (região da grande Porto Alegre) foi pensado para ficar equidistante para as famílias que moram tanto em Porto Alegre quanto em Novo Hamburgo. Entretanto, os que moram em Porto Alegre acham que a capital deve ser o centro das atividades da comunidade, porque aqui é a principal cidade em termos políticos do Estado. Já, os moradores de Canoas, lembram que sua cidade representa o segundo maior PIB do Rio Grande do Sul. A mesquita fundada em 1996 é freqüentada prioritariamente como um lugar de orações para os palestinos moradores da capital¹⁷, as famílias residentes na região metropolitana utilizam o espaço de orações da Sociedade Palestina de

¹⁷ É importante salientar que dentro do campo religioso dialogam enquanto muçulmanos grupos com origens distintas como Sírios, Libaneses, Marroquinos, etc.

Sapucaia do Sul. No ano de 2005 foi iniciada a reforma de uma nova sala onde deve ser a sede da mesquita na capital. Essa iniciativa teve como principal articuladora a família Bakri, reforçando assim a idéia de que Porto Alegre deve ser o local para encontros e atividades conjuntas. O fato de não haver um bairro que concentre a comunidade, como foi o caso do bairro Bomfim no qual os judeus se estabeleceram, é um dos fatores identificados pelos palestinos em Porto Alegre que dificultou a integração das famílias. Por isso, apontam as atividades no comércio no centro da cidade como um ponto importante de socialização dos imigrantes. Daí a importância da mesquita estar localizada na região do Centro. No entanto, ela é reconhecida como um local de encontro dos muçulmanos com ou sem origem árabe apesar de reunir em maior número os migrantes de origem palestina, inclusive sua fundação e gerenciamento está a cargo de um palestino, seu Ahmad Ali¹⁸.

Nesse âmbito de institucionalização religiosa, conheci seu Ahmad Ali, presidente da sociedade islâmica de Porto Alegre e também seu fundador, em um ato ecumênico ocorrido na Sociedade Árabe Palestina por ocasião da morte do Papa João Paulo II. Em entrevista, revelou que chegou ao Brasil em 1959, instalou-se em Santa Maria e abriu comércio em Venâncio Aires. Veio para Porto Alegre para estudar Direito. Formou-se em Advocacia e desde 1981 fechou o comércio e dedica-se somente ao exercício da profissão de advogado. Casou-se com Dona Ilga, brasileira de origem alemã, com quem teve cinco filhos, a mais velha, Fátima, é a Presidente da Sociedade Árabe de Sapucaia.

Apesar de nenhum dos meus informantes terem me indicado seu Ali para entrevista, eu o conheci por ocasião desse encontro inter-religioso na qual ele e seu Sales Baja representavam a religião muçulmana. Assim, consegui contatá-lo. Compreendi ao longo da entrevista que, apesar do grande envolvimento religioso e político (seu Ahmad se diz um dos fundadores do Partido dos

¹⁸ Sobre a fundação da mesquita em Porto Alegre ver Pereira (2001).

Trabalhadores (PT) e foi duas vezes candidato a deputado estadual) e de ser um dos poucos dessa primeira geração com formação universitária, sua família não se enquadra num modelo “árabe”. Dois de seus filhos são advogados como ele, Fátima é enfermeira e exerce a profissão e nenhum deles casou-se com primos ou patrícios. Segundo seu Ahmad, os filhos devem ter liberdade para fazer o que desejam, e não é ele quem vai dizer quem vai casar com quem. A partir desse relato, é possível entender por que as famílias menores não são indicadas à pesquisadora. Aos olhos dos patrícios elas não são exemplares da cultura, são formas alternativas de vida.

Atrás da rubrica da família extensa e tradicional, encontramos um espaço de negociação política e simbólica do que é ser uma família árabe palestina. Esse universo é permeado por relações de poder que envolve as condições objetivas de existência na medida que as famílias mais extensas e consolidadas são também as mais bem sucedidas economicamente, e também subjetivas porque essa posição da família num circuito de relações faz com que se tornem mais legitimadas para falar sobre os costumes e a tradição e fabriquem sua própria identidade.

No âmbito das relações entre as mulheres, os relatos também fazem referência a uma oposição de idéias entre famílias distintas:

“As reuniões com as outras famílias ocorrem nas festas de casamento. Em geral, as famílias não se relacionam entre si porque somos diferentes, temos hábitos diferentes apesar de sermos todos árabes. Os Baja são diferentes, principalmente as mulheres, porque usam roupas mais decotadas e não gostam de falar o árabe nas festas”. (Diário de Campo, 28/10/2003)

O que se pode entender como uma família nesse contexto? São de uma mesma família os que descendem de uma mesma parentela migrante. Assim, temos entre os Baja, Sales, Salah e Jamil como migrantes que chegaram ao Brasil na década de 50, entre os Bakri, os também irmãos Zaki e Fakri e na família Zarruq o patriarca Abed. Com exceção dos irmãos Bakri, os demais casaram com brasileiras, já a primeira geração nascida no Brasil casou majoritariamente com

primas da linhagem paterna. Assim, a primeira máxima que ouvi em campo foi: “*sabes que os árabes casam com primos?*”, revelando um padrão consentido e desejado pelas famílias de origem palestina tidas como mais tradicionais. Esse casamento endogâmico corrobora a idéia da família como uma instituição autônoma. Quanto mais extensa a parentela maior a possibilidade da família promover as uniões matrimoniais dentro de sua rede de relações.

Focando o olhar para as relações familiares que direcionam as possibilidades de arranjos matrimoniais, o parentesco é tratado como um sistema que produz identidades individuais e familiares. Partindo da análise de Abreu Filho (1982), há um conjunto de categorias que definem o parentesco enquanto domínio cultural específico. Algumas dessas categorias como *sangue* e *nome de família* são relevantes para o entendimento da questão nas famílias palestinas estudadas. Sangue, define o autor, é pensado como substância transmissora de qualidades físicas e morais, formadoras do corpo e do caráter. Assim, a pessoa já nasce moralmente constituída, pois representa uma família e uma tradição. Tal como o sangue, o nome de família correlaciona o indivíduo com a família e a situa num conjunto mais amplo de famílias estabelecendo comparações entre elas. Pode funcionar como um emblema que correlaciona as virtudes do sangue com a posição na hierarquia social. (1982, p.101). A importância do nome é verificada no arranjo normatizado para nomear os sujeitos. Por exemplo, na família Bakri o nome completo de cada um dos filhos de seu Fakri é Maria (nome fictício usado para representar a escolha do nome pelos pais)¹⁹ Fakri (o pai) Musa (o avô) Bakri (bisavô) Qadan (tataravô). Dessa forma, o nome revela toda a ascendência do indivíduo. Entretanto, essa nomeação pode variar de acordo com a família. Na família Baja, seu Sales, imigrante palestino, teve seu sobrenome alterado no passaporte emitido pela Jordânia na ocasião de sua vinda para o Brasil. Em vez de Baja, seu

¹⁹ É comum as famílias usarem um nome brasileiro depois do nome árabe dado ao filho. Segundo os entrevistados, essa combinação de nomes facilita a socialização dos filhos no Brasil, já que a escrita árabe e pronuncia é muito diferente da língua portuguesa.

sobrenome foi escrito como Bujaa. Por isso, optou por registrar todos seus filhos com esse sobrenome. Por isso os Baja são também os Bujaa. Tal distinção é vista como positiva, num tom jocoso, por Sales porque quando lhe convém pode dizer para seus irmãos que não é da mesma família.

Nas duas grandes famílias nunca houve um casamento entre um Bakri e um Baja. Já o casamento entre um Baja e um Bujaa é tido como ideal porque representa a união entre primos da linhagem paterna. Em que pese o casamento entre indivíduos de uma mesma origem parecer instrumental para manter o grupo enquanto tal, não é com qualquer patricio que se casa. Dessa forma, vamos recolhendo as pistas para chegarmos ao modelo que engendra as práticas, pelo o menos nessas grandes famílias.

2.2- O casamento desejado. Por quem?

Durante as entrevistas principalmente com os mais velhos, é notória a preocupação com o futuro da família por conta da inserção dos netos adolescentes na comunidade local. O tom de interrogação quanto à continuidade da família se expressa quando os meninos começam a namorar “brasileiras”. No entanto, muitas avós que são casadas com imigrante árabes nasceram no Brasil.

Dona Luzia, viúva do seu Abed Zarruq, quando o conheceu em Canoas, era Testemunha de Jeová. Conta que para se casar teve que abrir mão de muita coisa. Ele pediu para que ela abandonasse a religião, que deixasse de usar certas roupas e, ao contrário de uma amiga que também casou com árabe, diz que assumiu a nova vida. No entanto, não abriu mão de batizar os filhos na igreja católica, pois na religião muçulmana não há batizado, somente o ritual de circuncisão para os meninos.

As mulheres cuja origem não é árabe consideram ter acompanhado o marido na tradição e nos costumes. Muitos filhos dizem que a mãe brasileira “tem a cabeça mais árabe que o pai nascido na palestina”. Dessa forma, há a concepção de que a mulher quando casa migra para a parentela do marido e esta torna-se sua família. Por isso, há um acordo tácito de que a esposa irá educar seus filhos dentro dos costumes árabes e que a família do marido será a referência para a criança. Na Palestina, segundo Dona Luzia, quando nasce o primogênito a mulher passa a ser chamada de mãe de fulano, e não mais pelo seu nome. Mesmo que nasçam mais filhos depois, a mulher continua a ser identificada como mãe do primeiro que nasceu.

Embora muitos tenham casado com mulheres de outra origem, outros dessa primeira geração “importaram” uma prima da Palestina. Em alguns relatos, esses homens contam que antes de vir para o Brasil já tinham uma prima prometida ou que prometeram voltar para buscá-las. Assim, tão logo se estabilizaram no Rio Grande do Sul, casaram na Palestina e voltaram para morar no Brasil com a esposa que, geralmente, não falava uma palavra em português e, segundo os filhos, até hoje falam mal a língua porque não trabalhavam e tinham um contato restrito com os locais²⁰. Depois de décadas no Brasil, a esposa de um patriarca da família Bakri ganhou do seu marido uma loja de artigos infantis para trabalhar e, como disse sua filha, “*para falar melhor o português*”.

“Importar” esposas, não é um privilégio dessa primeira geração. Segundo uma informante adolescente, outubro é a temporada de “caça” na Palestina. Segundo ela, homens e mulheres vão para lá nesse mês, a procura de casamento. Os filhos dos imigrantes nascidos no Brasil mantêm contato com a família de origem dos pais, fato que facilita e motiva as viagens de intercâmbio

²⁰ O trabalho no comércio é um ambiente tido como ideal para aprender mais rápido o português. Quando chega um patrício para tentar a vida aqui (muitas vezes, o genro do dono da loja) trabalha no atendimento ao público para entender a língua. As vendedoras brasileiras das lojas contam que ajudam na tradução do pedido do cliente aos rapazes que chegam, apesar de não saberem o árabe.

para a segunda geração nascida aqui. Mesmo que o potencial cônjuge viva em outro país, os arranjos e o casamento são feitos na terra natal dos familiares. Assim, todos pesquisam sobre as suas possibilidades na parentela, e caso não se conheçam, deixam fotos para que o pretendente possa decidir se gosta ou não. Assim, é comum a menina fazer uma viagem por ocasião dos seus 15 anos para a Palestina para se apresentar à família do avô e do pai. Caso a viagem não seja possível, fazem um *clip* ou um *book* de fotos com roupas “bem comportadas” para enviar para os parentes. Essa dinâmica é ainda mais importante quando a família no Brasil é pequena.

Uma das questões que me instigava era entender por que uma pessoa que vive sua vida social no Brasil busca um casamento com um primo ou prima que, muitas vezes, nunca viram. No caso dos homens, é comum namorar brasileiras, mas quando decidem casar, na maioria dos casos, casam com a prima. Já as mulheres não costumam ter namorados, mas sim noivos com o qual dificilmente não casam. Ou seja, quando namoram é para casar. Por outro lado, os homens árabes são vistos pelas mulheres como difíceis de controlar como se obedecessem a uma tendência natural a trair, fato que as incentiva a trabalhar na mesma loja ou a morar próximo dessa. As esposas sem origem árabe reiteram “brasileira não aceita”, fazendo alusão a uma permissão religiosa que possibilita ao homem ter mais de uma esposa. Assim, a situação que me foi relatada de um casamento bígamo foi um motivo de conflitos e divisão na família. A sogra foi condenada pela primeira esposa por receber a outra em sua casa. Conta que as duas não se encontram e que uma gostaria de ver a outra morta. No entanto, sublinha que seu filho não deixa faltar nada em casa, nem para a esposa e muito menos para os filhos (que não aceitam a outra mulher, mas reconhecem o meio irmão). Essa é a vantagem do homem árabe, diz ela.

Em uma das entrevistas que realizei com seu Fakri Bakri no ano de 2004, muitos elementos tidos como peculiares de uma família árabe aparecem num tom jocoso em uma

conversa na qual seu sobrinho Fábio, casado com a sua filha Cristina, ouvia e participava quando achava adequado:

R: E aqui tu casaste com quantos anos?

F: Eu casei com 26 anos.

R: Com brasileira?

F: Não com árabe, filha de um patrício.

Fábio grita da mesa onde estava: Filha do teu tio, rapaz! Prima.

F: Não é necessário, né? Mas árabes casam com primas, muçulmanos.

R: Filha do tio que era sócio do teu pai?

F: Isso, a filha do sócio do meu pai.

R: E ela morava lá e veio para cá?

F: Isso, veio para cá.

R: E, quantos filhos vocês tiveram?

F: Nós temos sete filhos.

R: Pode me dizer o nome dos sete?

F: Saída Cristina, S-A-I-D-A Cristina.

R: O Cristina é porque a tua esposa gostava? Por que é nome brasileiro?

F: Não, eu vou te falar por que: Como o meu nome é totalmente estrangeiro, eu tenho dificuldade quando vou nos lugares. Qualquer lugar que tu vai fica difícil. Então, eu procurei facilitar o nome dos meus filhos, botar nome árabe com nome brasileiro.

R: E o sobrenome ficou Bakri?

F: Não, Qadan

R: Essa é a mais velha. E ela está com quantos anos?

F: 30 anos.

R: E depois?

F: Said Júnior Qadan. Esse aí está com 27. Depois Nasser Marcelo Qadan, Depois o Issa Márcio Qadan. Esse é homem não é mulher.

R: Que idade eles tem?

F: 25 e 26. Esses aí é um atrás do outro, esses vagabundos aí. Depois Sônia Qadan, esse nome é universal daí não precisa botar Maria ou Joana. Sônia está com 22, depois a Sabrina, essa aqui nasceu dia 02/10 ela faz 19. E o Musa, do meu pai. Esse aí eu botei só Musa. M-U-S-A.

R: Por que...

F: Eles erraram. No documento (*do Fakhri*) está Muja, mas aí ficou.

R: Esse é uma homenagem ao teu pai?

F: Sim, é.

R: E ele já faleceu?

F: Já, em 96

R: E o Musa tem..

F: 11 anos.

R: E algum desses te ajuda? Trabalha aqui ou tem loja?

F: Sim, o Júnior e o Isa e o Marcelo está lá na terra, lá na Palestina.

R: Estudando?

F: Não, cuidando dos nossos negócios, nós temos comércio lá também. E as meninas casaram, só a Sabrina está estudando na ULBRA.

R: E ela estuda o quê?

F: Administração. E Musa estuda no Rosário na quinta série.

R: E a Sônia mora aqui?

F: Não, mora lá.

R: E casou com árabe também?

F: Casou.

R: Com primo...?

F: Primo.

R: Já tem netos?

F: Já, tenho 10. Da Sônia, da Cristina, do Marcelo e do Júnior.

Fábio grita da sua mesa: Oficial né tio? (Risos)

F: É, deixa para lá.

R: E esse (Fábio) é teu sobrinho, filho de quem?

F: Filho do Zaki.

Para as mulheres é explícito que, se namorem e casarem com um rapaz sem origem árabe, estarão negando sua própria família, ao passo que a mulher quando casa estabelece uma nova lealdade com a família para a qual “migra”. Por isso, o casamento fora do grupo representa a renúncia à própria origem, costumes e tradição²¹.

Ao passo que a pesquisa avança, é possível perceber que há um padrão tido como ideal no que toca a um bom casamento, isto é, um casamento de acordo com a tradição. Assim, o modelo não é algo que engessa as práticas do sujeitos, mas funciona como um substrato comum no qual as negociações são possíveis. As gerações mais velhas exercem um papel importante no que toca a execução de um projeto de família que é ao mesmo tempo coletivo e individual. Faz-se necessário perceber essas famílias usufruindo um "campo de possibilidades". As noções empregadas por Gilberto Velho (1987) permitem entender essa lógica familiar, ao afirmar 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).

²¹ Em famílias menos extensas há casos de casamentos de mulheres filhas de imigrantes que casaram com brasileiro, no entanto, esse tipo de casamento não apareceu no universo de famílias pesquisadas como um dado de análise, visto que a pesquisa percorria as indicações dos informantes.

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, mas como um horizonte que pode revelar quais são os parâmetros de suas negociações simbólicas.

Essas negociações são verificadas nas tensões subjacentes as ações dos atores. Muitos testam constantemente suas possibilidades no diálogo com a família. Uma das adolescentes entrevistadas, conta que a hora do almoço é um momento em que conversa com o pai, já que a família está toda reunida, sobre as experiências dos parentes e amigos. Relata, que vai perguntando ao pai o que ele acha de determinadas situações para que ela possa entender o que ele pensa como certo e errado. As experiências dos tios e primos são importantes para essa nova geração fazer suas escolhas.

Na família Bakri, foi comum ouvir que as crianças foram prometidas desde pequenas. As mulheres contam que essa promessa parte de uma jocosidade na qual os pais ficam testando a aceitação e o consentimento coletivo sobre quem vai casar com quem. Dessa forma, foi o casamento de uma filha de Fakri Bakri com um filho de Zaki Bakri. Segundo ela, já sabia com quem iria casar desde cedo e quando completou 16 anos se casou. Já os Baja, consideram que essa prática não é mais comum e que deixam que os filhos escolham. No entanto, quando uma entrevistada falou isso, concluiu: *“mas vou ficar muito feliz se meu filho decidir casar com uma prima”*. Uma das filhas da família Bakri, se negou a casar com o primo prometido:

Quando morava na Palestina, foi prometida para um primo. Quando voltou para o Brasil, este não aceitou que ela fizesse faculdade e comunicou ao pai dela que ela teria que escolher entre ele ou os estudos. Apesar da resistência da família, principalmente da sua mãe, ela escolheu a faculdade. Todas as suas irmãs casaram cedo entre 16/17 anos, pois essa é uma idade que é mais seguro que a mulher case. Assim, ela volta seus interesses para outras coisas. Conta que depois dos 20 anos, as pessoas já suspeitam que a mulher tem algum problema (de que ela não é mais virgem). (Diário de Campo, 28/10/2003).

Os conflitos com a família eram algo que permeava muitas entrevistas. Talvez, o fato de eu estar em uma posição parecida com algumas mulheres (jovem, mulher, solteira e estudante) criara uma certa identificação para que me contassem sobre suas escolhas e as tensões que isso gera. Esta situação de campo privilegiada poderia estar revelando algo não muito comentado, mas muito comum. Portanto, em tom de confissão, algumas diziam que pela sua família já deviam ter casado, mas que vão “enrolando” porque desejam seguir uma carreira profissional e não concordam que as mulheres tenham que ser submissas aos homens. Uma entrevistada da família Bakri diz que na Palestina as coisas já não são mais assim e mesmo quando sugere isso ao seu pai ele fala que eles são Bakri e não importa o que as pessoas estão fazendo lá na Palestina. Segundo uma irmã, ela pensa diferente porque foi criada no Brasil ao contrário desta que morou na Palestina dos 7 aos 16 anos.

Conforme sugere Persistiany (1987) os meios utilizados para manipular as normas são características do sistema social empregados para evitar as regulações sociais. Assim, há negociações no âmbito das escolhas individuais que revestem o modelo de uma certa plasticidade, isto é, uma dinâmica que faz com que tenhamos que ter cuidado com alguns estereótipos que reduz em práticas diversas e complexas dos sujeitos procurando uma “alma”, um espírito genuinamente árabe na suas ações.

Joana fala o quanto é difícil a relação com os pais. Diz que está cansada das pressões da família e das ameaças dos pais que dizem que vão tirá-la da faculdade. Na faculdade tem que fazer uma série de restrições ao convívio com os colegas. Não pode aproveitar as possibilidades que a faculdade oferece. Diz que parece que tem dupla personalidade, pois em casa tem que ser árabe e na faculdade, brasileira. (Diário de Campo, 13/05/2004).

Assim, as narrativas sobre as experiências individuais e os arranjos matrimoniais são diversas e fundamentais na produção de significado. Nesse jogo da construção identitária tanto individual quanto coletiva, as histórias contadas circulam pelas famílias no âmbito do que é

vivido efetivamente pelas pessoas. Nesse sentido, a riqueza do relato não está na sua possível veracidade, mas no que representa para quem o expressa num contexto de entrevista. Com isso, o significado do que é dito extrapola o próprio domínio lingüístico na medida que a interpretação é também uma questão de convenção social. O trabalho antropológico de entender o sentido do que é dito vai além do falado, é preciso estar atento para o não-dito, ou seja, para aquilo que é expresso por outros meios. No entanto, o texto escrito é a parte final do processo, no qual o pesquisador já observou as “piscadelas” e não consegue mais separá-las do seu entendimento do todo. Dessa forma, para eu sugerir que alguns relatos revelam conflitos com a parentela, ou dilemas existenciais do sujeito, é porque parto de um quadro interpretativo no qual o meu entendimento ficou circunscrito.

Dentre os autores que trabalham com etnografia da fala, Gumperz (1998) chama de convenções de contextualização as pistas sociolingüísticas que utilizamos para sinalizar as intenções sociocomunicativas ou para inferir as intenções conversacionais do interlocutor²². Assim, nos processos interativos, as interpretações são continuamente negociadas pelos participantes com base nas suas definições do que está acontecendo no momento da interação. Essa avaliação tem como base o que chama de tipo de atividade ou atividade. Esta não determina o significado, mas restringe as interpretações na medida que ressalta um aspecto e não outro. Nesse processo, há uma série de pistas de contextualização (cujos significados são implícitos) que os falantes sinalizam e os ouvintes interpretam qual é a atividade que está ocorrendo e como ela deve ser entendida.

Uma das estórias que ouvi sobre casamento poderia ter sido inspirada em um romance ou folhetim do horário nobre na medida que parece um grande drama repleto de contratemplos. Quem a contou foi a mãe da noiva em meio a muitas fotos da festa de casamento e do ritual da

²² Dentro dessa linha de investigação destacam-se também os trabalhos de Bauman (1986).

hena. Sua filha era uma moça que cursava a faculdade e ainda não havia casado. Como sua família é pequena, fez uma viagem à Palestina aonde deixou uma foto na casa do irmão do seu pai. Um primo foi visitar os parentes, encontrou a foto da prima e se interessou. Ligou para o irmão da moça aqui no Brasil, pois o pai dela já havia falecido, e pediu a prima em casamento. O irmão conversou com ela que aceitou conhecer o rapaz, sem compromisso. Ele veio ao Brasil e segundo conta a mãe, ela e as irmãs foram ao aeroporto recebê-lo e faziam brincadeiras a cada passageiro que passava pelo desembarque: *é aquele, não aquele outro...*(palavras da mãe). Quando o rapaz chegou no portão de desembarque ela se interessou à primeira vista. Foram para a Palestina, onde ganhou muito ouro como dote, casaram-se numa linda festa, porém o marido morava nos Estados Unidos e sua então esposa não conseguiu visto de permanência nesse país. Em nome do amor e da família que ela iria constituir, conta a mãe, fez um triste sacrifício: cruzou à noite a fronteira com o México, vencendo muitas adversidades encontradas nesse trajeto, grávida de 6 meses para ir morar ilegalmente nos Estados Unidos. Ainda hoje, eles moram lá e ela não pode visitar a família, pois continua ilegal.

Tirando o vestido, todo o casamento foi do jeito árabe – relata a mãe. Menos do que fazer uma análise performática das histórias dos informantes, esse trabalho preocupas-se em entender o que essas histórias comunicam para além do próprio conteúdo semântico e de que forma elas podem revelar a existência de um modelo normativo. Ao mesmo tempo, é imprescindível estabelecer uma relação direta com o contexto na qual são proferidas na medida que a própria interpretação da mensagem pelo pesquisador está envolta nesse ambiente dramático.

Essa história contada revela os dilemas dos sujeitos quanto às escolhas que fazem na vida. O casamento, nesse contexto, implica deixar a família, aprender uma nova língua, viver num outro país sem poder rever os parentes. Casamento não remete apenas à festa, mas também ao sacrifício, significa negociar aspectos fundamentais que nortearão a vida das pessoas.

Todas as histórias falam do peso da tradição, da importância dos pais na escolha do cônjuge e do papel dos sujeitos ao transitar por esse código. O modelo aparece nesse contexto como algo que rege a rede de relações sociais, garante a coerência do grupo e às narrativas um significado. “A coerência do grupo não implica, de modo algum, que os habitantes vivam em harmonia nem que todos partilhem dos mesmos valores”. (Fonseca, 2000, p.34).

Dessa forma, é a preocupação com a realização de um modelo (expresso também num padrão de casamento) que dota a vida de um sentido. Seria tendencioso apontar o casamento entre primos paralelos da linhagem paterna como uma escolha realizada unicamente pelos pais em nome da tradição familiar. Essa escolha só pode ser feita por um filho porque ele se identifica com esse código moral que organiza a sua interação num universo social. Mesmo aqueles que optam por casar com “brasileira”, dialogam com esse padrão ao apontar o casamento arranjado como algo que não dá certo: “*na maioria dos casos, os casais se aturam, tem um casamento de fachada*”, segundo um informante que optou por não casar com prima. Esse rapaz namorou durante muitos anos uma moça “brasileira”. Durante o namoro se separaram por alguns meses. Nesse período sua família já estava arranjando uma prima para que ele se casasse. Entretanto, eles reataram o namoro tempo depois e por fim casaram-se. A atual esposa acha que os sogros perceberam que não teriam mais alternativa para a escolha do filho.

Como sugere Kuper (2000), não é possível reduzir o indivíduo à experiência cultural, pois estaríamos caindo num tipo de determinismo que daria pouca margem de manobra ao indivíduo. Segundo o autor, os sujeitos têm identidades múltiplas e mesmo que admitam ter uma identidade cultural primária, pode ser que eles não queiram se ajustar a ela. Nessas várias nuances que o modelo pode matizar, faz-se necessário perceber as escolhas pessoais como respostas que cada indivíduo oferece a essa construção coletiva.

Na literatura antropológica encontramos alguns autores com abordagens diversas no que toca a análise desse tipo de casamento tido como um padrão árabe. Fargues (1998) indica que o casamento é um horizonte quase universal entre os árabes, 97% dos indivíduos contraem ao menos uma união ao longo da vida. Afirma que não é ao acaso dos encontros que a sociedade árabe consegue esse feito, para isso dedica muita energia, visto que aponta a recorrência de um padrão: a filha está destinada para o filho do tio paterno.

Esse padrão é apontado também por Perisitany (1987) ao estudar os diferentes tipos de casamento nos países do Mediterrâneo. Segundo o autor, não é possível escrever sobre matrimônios árabes sem fazer referência ao matrimônio entre primos carnais paralelos. Prossegue citando duas escolas de pensamento que rivalizam quanto ao seu significado. Uma que valoriza a importância desse ideal através de suas manifestações numéricas em qualquer universo estatístico e outra que mede seu significado social por sua posição numa escala de valores. Cita o estudo de Emrys Peters em quatro comunidades do Oriente Próximo no qual demonstra que os matrimônios entre primos carnais paralelos são mais prováveis que ocorram quando a propriedade desses primos não precisa ser dividida.

Peristiany demonstra o quanto esse casamento nos países mediterrâneos, está dotado de um prestígio especial, pois quem casa com quem remete a relações de status. Ao falar dos casamentos na Turquia, sublinha a importância da religião nessa prática:

“El matrimonio con la hija del tío paterno es, como sabemos, algo que tiene profundas raíces en la configuración de los valores islámicos. Realizar esto es repetir el modelo de alianza de Mohamed con Alí (el primo que se convirtió en yerno) y, de esa forma, dar al matrimonio un carácter sagrado islámico”. (1987, p.XXIII)

Contudo, menos do que ratificar a existência de um modelo “mediterrâneo” de casamento árabe ou de transpor a idéia de uma dinâmica social para além das relações conjunturais, esse autores são tomados como uma referência na qual podemos dialogar quanto a (re)criação de um

padrão no qual as pessoas se pautam, muito embora esses teóricos partam de uma concepção substancial de cultura não compartilhada nessa análise. A questão do modelo mediterrâneo será retomada no tópico sobre gênero.

Esse interesse em entrar no mercado matrimonial contrasta com a experiência das francesas de origem argelina. Belhadj (2000) aponta a transformação da organização familiar e das práticas familiares magrebina mostrando como as jovens mulheres questionam a ordem familiar tradicional criando estratégias para executarem seus projetos individuais e ao mesmo tempo manter uma coesão familiar. Essa coesão nunca é perfeita fazendo com que surjam tensões entre pais e filhas em que se faz necessário aceitar acordos e concessões. Em geral, a aquisição de um status profissional via escolarização exerce um papel importante nesse processo na medida que cria novos espaços de socialização além do familiar. Assim, a formação profissional confere uma legitimidade fora do casamento criando novos modos de vida. Estratégias como o celibato ou o concubinato implantaram outros modos de vida que correspondem as suas novas aspirações, mas que ao mesmo tempo mantêm práticas identificadas como um valor familiar. Dessa forma, o casamento não é um pressuposto universal próprio de mulheres de origem árabe ou muçulmanas, visto que respeita as possibilidades e negociações singulares de cada contexto.

2.3- Quem vive vê muito, quem viaja vê mais:

2.3.1- O valor da descendência:

Nesse tópico, procuro articular alguns provérbios comuns entre os árabes com as dinâmicas observadas durante a pesquisa. “Ninguém ama mais o teu filho do que o teu pai” é a tradução de um provérbio árabe que sublinha a importância do avô (principalmente o paterno)

nas dinâmicas familiares²³. Entre as famílias estudadas faz parte do projeto do casal ter filhos, muitos filhos. Quando pergunto a uma entrevistada se sua filha pretende ter mais filhos, diz: “*ela não vai ficar só com esses dois*”. Assim, nos núcleos familiares pesquisados a média é de três filhos por casal podendo chegar a sete (no caso da primeira geração de nascidos aqui). Nas famílias maiores, somando o primeiro e o segundo casamento do patriarca, há informantes com até 10 irmãos.

Depois do casamento, é comum haver uma certa pressão da família para que tenham filhos. Adnan Zarruq conta que logo no primeiro ano de casamento seu pai perguntava: “*como é, não funcionam?*”. Assim, sua esposa engravidou logo em seguida – para a felicidade de seu pai:

“Quando a minha primeira filha nasceu, ela chegou a ficar oito horas no colo do meu pai, por vontade dele. Quando nasceu o segundo filho, homem, recebeu o nome do avô, conforme tradição árabe. Nesse dia, eu estava sentado do lado do meu pai aqui num banco no calçadão quando mostrei para ele a certidão do nascimento com o nome dele. Então, ele disse emocionado que já podia morrer. Dois meses depois veio a falecer decorrente de problemas cardíacos”.
(Entrevista com Adnan Zarruq, 28/05/2003)

Os netos representam a continuidade da família e simbolizam sua grandiosidade. No entanto, as noras costumam reclamar que é muito raro alguma sogra ajudar no cuidado com as crianças. Mesmo as mães cujas filhas engravidam, não costumam dar esse auxílio. Dizem que lá na Palestina as mulheres têm mais filhos e que os irmãos maiores ajudam a cuidar dos irmãos mais novos. Assim, eles se criam. Em Canoas, foi expressiva a participação das cunhadas no cuidado com as crianças, principalmente quando há uma certa solidariedade entre elas por serem ou brasileiras casadas com filhos de migrantes ou por serem primas. Um casal recém casado, mora em um apartamento em frente ao do irmão, também casado com uma filha pequena. Assim, eles ajudam nos cuidados com a menina e, como comentam, “já vão treinando”.

²³ Há também um outro provérbio que faz referência a importância dos filhos: “Quem teve um filho não morreu”.

A importância dos mais velhos é algo salientado pelos homens quando falam de seus pais e avós. Apontam que essa é uma diferença fundamental entre brasileiros e palestinos. Aqui no Brasil o idoso seria tratado como alguém que não tem mais valor. Já entre os árabes, é uma pessoa que merece ainda mais respeito por ter mais experiência e muito que ensinar para os filhos e netos. Adnan diz que seu filho aprendeu tudo isso quando foi estudar na Palestina:

“Aprendeu o idioma, a religião, os costumes, o senso de hierarquia dentro da família de respeito às pessoas mais velhas. Por que a cultura oriental é muito de respeitar as pessoas mais velhas é bem o inverso daqui que a pessoa mais velha fica descartável e lá ela tem um valor imensurável, grande. Essa cultura ele aprendeu a obedecer. Geralmente aqui o conflito de gerações é muito grande e lá não, a pessoa de 80 anos eles ouvem. Lá se levanta de um ônibus quando chega alguém mais velho, se levanta da cadeira, tem todas essas coisas de antigamente aqui lá funciona”. (Entrevista com Adnan Zarruq, 28/05/2003)

Além disso, os mais velhos gozam de estabilidade econômica. Assim, o pai ou o avô é identificado como um homem de sucesso, pois começou vendendo roupas de malas e hoje possui um patrimônio consolidado. Essa importância do ancião na comunidade é logo verificada pelo pesquisador quando busca indicações para entrevistas. Seu Sales Baja foi sempre citado como alguém que sabe muita coisa e gosta de falar. Durante a entrevista, falava como se estivesse ditando a sua história para que eu a escrevesse em meu caderno de notas. Seu relato toca na questão política e social da Palestina, além de suas histórias pessoais de viagens, perseguições políticas, casamentos, filhos e seu aprendizado no Brasil:

“No seu escritório onde foi realizada a entrevista, havia três quadros: um era uma âncora em cima de um barco nas cores da bandeira da palestina; outro era uma pomba morta na estrela de Davi, simbolizando a morte dos palestinos pelos judeus; e uma foto de Jerusalém. Pedi permissão para gravar a entrevista, mas mesmo assim ele estava muito preocupado que eu a anotasse. Sales Baja nasceu em Saffa, cidade localizada há 26 Km de Jersualém, na Palestina. A cidade é distante do mar. Conta que sua infância foi tumultuada devido à ocupação inglesa na Palestina e a chegada de imigrantes judeus. Até que em 1947 foi declarada pelas Nações Unidas a criação de dois estados: Palestinos e Israelenses. A criação do Estado de Israel causou muitas matanças e mortes, os palestinos foram tirados da sua terra para a criação do Estado de Israel. Aos 17 anos

participou de lutas contra os Israelenses, descobriu que foi o complô do rei da Jordânia com os ingleses que causou a tragédia.

Na sua juventude foi alvo de prisões por parte da Jordânia. Sales saiu da Palestina em final de 53, chegou no Brasil em 30 de dezembro de 1953 no Estado de São Paulo na cidade de Lins, lá ficou dois anos. Em 1956 chegou um irmão mais velho ao Brasil. Esse irmão mudou-se para o Rio Grande do Sul porque era um Estado próspero e parecido com a Palestina na topografia, na população, onde havia mais europeus e alta renda per capita. Em 1956, partiu de São Paulo para o sul – viajou durante 3 noites e 3 dias. Chegou na cidade de Dom Pedrito onde vendia roupas em malas – andava mais de 10Km por dia e nunca vai esquecer a receptividade dos gaúchos. Em Dom Pedrito casou-se pela primeira vez e teve cinco filhos. No dia 16 de abril abriu a primeira loja, na qual se associou com mais três amigos e o irmão. No mês de julho abriu uma filial em Santa Cruz do Sul, depois em Venâncio Aires, Candelária e Soledade. Em 1965 abriu uma loja em Canoas – a famosa Casa Carioca. No final dos anos 70 abriu loja em Porto Alegre, na Avenida Voluntários da Pátria 55 e 305. Separou-se e casou novamente com Dona Adiles, com quem teve 6 filhas.” (Diário de Campo, 30/06/03)

Os primeiros migrantes que se estabeleceram no Brasil são referências importantes para as famílias que hoje estão estabelecidas em Porto Alegre e Canoas. Tanto seu Sales, quanto seu irmão Salah em Canoas e os irmãos Fakri e Zaki Bakri são sujeitos cuja trajetória comum faz com que tenham legitimidade para falar em nome do grupo e já foram homenageados pela Câmara Municipal de Porto Alegre pela contribuição ao comércio do Estado ou do Município e como representantes dos árabes no Rio Grande do Sul.

Mesmo tendo fixado residência nesse Estado, esses comerciantes mantêm um contanto contínuo com os parentes na Palestina²⁴. A maioria tem negócios na cidade em que nasceu, onde geralmente mora um filho que os administra. Assim, eles passam indo e vindo de lá a cada ano que passa. Geralmente, ficam o tempo disponibilizado pelo visto de turista, 90 dias. Nessas idas e vindas, levam netos ou os filhos solteiros para conhecer os parentes (e possíveis cônjuges) ou fazer um intercâmbio para que aprendam os costumes e o idioma. Como diz o provérbio árabe: *quem vive vê muito, quem viaja vê mais.*

²⁴ Ver Jardim (2001).

Contudo, é muito comum os adolescentes passarem alguns meses ou anos estudando na Palestina. A idade tida como ideal para isto é os 10 anos de idade, pois ainda é fácil aprender o árabe sem sotaque e não esquecer o português já que a criança já é alfabetizada. Entretanto, as famílias acham muito perigoso mandarem os filhos para a Palestina devido ao contexto de conflitos na região:

R: Todos os teus filhos falam o idioma árabe?

A: Não, só esse que foi para lá.

R: Os outros não quiseram ir?

A: Não, não houve oportunidade, porque eles estão numa idade que olha como eu me deparei com guerra. Então eu pegar a minha mulher e me mandar para lá, que eu tenho casa tudo do meu pai lá, deixar lá com guerra, por mais que a gente entenda a cultura não entende aquela situação lá, é difícil. A minha irmã faz 8,9,10 meses que não chega em Ramallah, não tem acesso. Tudo se torna mais caro tu comprar pão e leite na cidade e comprar no armazém da esquina, tudo se torna muito mais caro, pois tudo é regido em dólar. Pega 100 dólares e no fim do dia não tem mais nada. E o perigo, né. A gente é pai a gente sabe o que está acontecendo lá. (...) Em Jenin, o que fizeram: houve mais de 2.000 matanças numa manhã, morreu mais de 2.000 pessoas, isso não teve como esconder. Mas diariamente isso acontece em menor número, por exemplo, um homem bomba explode um local lá e eles explodem as casas das famílias todas e muitas vezes com gente dentro e isso não é divulgado, eles não deixam a mídia ter acesso. Então, isso aí é muito perigoso. O meu tio disse que é perigoso, deixa mais um pouco. Mas já era época de meus filhos irem para lá porque o mais novo está com onze já, e dez anos é a idade ideal para mandar para lá. (Entrevista gravada com Adnan Zarruq, 28/05/2003)

2.3.2- Os jovens brincando com a auto-imagem: Orkut e o mercado matrimonial:

Essa experiência de viagem faz parte de um projeto familiar que nem sempre é viabilizado. Em algumas famílias, somente o filho mais velho teve essa oportunidade e por isso fala e entende melhor o árabe. Um dos entrevistados que não pode fazer esse intercâmbio diz que até hoje cobra de seu pai que gostaria de ter ido quando era mais novo. Ao entrevistar os adolescentes foi comum dizerem que são “menos completos”, porque não foram estudar na Palestina. Os que foram, falam dos estranhamentos e das dificuldades que viveram:

“Abed Zarruq, está com 13 anos; foi estudar lá quando tinha 11 anos. (...) Na escola, tinha muitos colegas estrangeiros, de 40, 15 eram estrangeiros, na maioria filhos de árabes que moram nos Estados Unidos. Na escola, aprendeu a ler antes dos colegas que moravam lá. A escola é pública e segundo ele, muito fácil, ninguém reprovava. Quando não faziam os temas, ou chegavam atrasados, ou iam mal nas provas, o professor os batia com uma espécie de relho. Além da disciplina de árabe, estudava a história dos costumes e as aulas de religião muçulmana eram muito rígidas, ao contrário das aulas de religião aqui no Brasil. (...) Conta que ainda não aprendeu tudo o que queria, pois só sabe escrever o árabe falado (“o errado”), o escrito ele ainda não domina, por isso gostaria de ter estudado numa escola melhor”. (Diário de Campo, entrevista com Abed Zarruq, (15/07/2003).

Madalena, mãe de Abed, relata que ficava horrorizada quando o menino telefonava e dizia que o professor costumava bater nos alunos. Segundo Adnan, ela resolveu buscá-lo porque estavam muito preocupados com a segurança do menino:

“(...)Então é muita pressão, o guri daqui, eles querem se eximir da responsabilidade porque os soldados entram dentro das casas, revistam. O guri já estava ficando grande e todo o juvenzinho eles acham que atiram pedras e a minha mulher como sendo brasileira ficou aflita demais com essa situação. Ela foi lá visitar ele em plena guerra e ele não quis voltar disse: mãe falta um ano ainda e eu não aprendi tudo. Daí no segundo ano ela foi lá e buscou ele”. (Entrevista gravada com Adnan Zarruq, 28/05/2003).

Como sublinha Clifford (1997) a noção de diáspora engloba uma multilocalidade que combina o local com o global reiterando a idéia da família “espalhada” que não se reúne em um único lugar, mas que se visita e que encontra em momentos da vida social e familiar como uma festa de noivado ou casamento. Como ordenadora e motivadora das experiências de viagem, a família viabiliza o deslocamento e confere a ele um sentido instrumental. Assim, verifica-se que essas viagens atualizam as redes de relações e que são um momento importante para que os filhos aprendam o idioma e se iniciem no tema origem.

Essas viagens parecem em si um rito de passagem, uma experiência única que completa a formação do sujeito e da qual eles não voltam iguais. Ao mesmo tempo em que instaura uma passagem de status na medida que os que vão se tornam mais legítimos para falar da cultura e dos

costumes, também corroboram o comprometimento dos filhos com os valores e com um projeto familiar.

A noção da família como “espalhada” tem como um facilitador moderno de encontros a Internet. Essa propicia um amplo espaço de comunicação, criando uma rede internacional de contatos. Dornelles (2004) cita o quanto essa tecnologia é recente no âmbito nacional, sendo realmente disponível a partir da década de 90, quando os serviços ainda eram muito mais caros para o padrão de consumo da maioria da população. Desde essa década, a classe média gradativamente tem tido mais acesso tanto a computadores, que já podem ser financiados, como a novas tecnologias, como o acesso à rede via cabo. A partir de então, intensificaram-se as relações sociais pelo computador, criando uma base não só tecnológica como cultural, principalmente entre o público adolescente.

Contudo, a idéia de rede extrapola as relações sociais circunscrita a determinados locais ou grupos. Essa sociabilidade virtual tornou-se um movimento majoritariamente urbano que criou novas comunidades. Nos últimos anos, surgiu o chamado Orkut, um *site* (do inglês lugar) onde há milhares de pessoas conectadas a comunidades de interesses. Para entrar nessa rede, é preciso um convite de alguém que já faça parte dela; também é necessário fazer um *profile*, isto é um resumo de como o internauta se define e depois disso criar uma rede de amigos e comunidades. Dornelles nos lembra da associação que se processa entre computador/Internet e condutas sociais. Paralelo a sociabilidade face a face está presente uma nova relação de sociabilidade. Recentemente, descobri no Orkut, duas comunidades da família Baja que integram tanto os parentes que vivem nas mais diferentes localidades, como os primos em Canoas. Para participar dessa comunidade não precisa ser um Baja, basta se identificar com eles. Entre os tópicos que se discute nesse grupo, encontramos alguns com um conteúdo jocoso: “quem é o Baja mais bonito”, “como tem primas que “se acham”, etc. No entanto, essas comunidades foram canceladas devido a denúncias

por parte de internautas que antipatizam com os palestinos, mandando mensagens dizendo que essa seria uma família de terroristas. Como protesto muitos membros da família Baja cancelaram sua conta no Orkut. Assim, o tom lúdico presente nos comentários em algumas comunidades revelam como alguns internautas de origem árabe percebem uma auto-imagem:

“Amo nariz de brima!!! 24/01/2006 07:48

Se vc também não resiste àquele nariz que só nossas brimas têm, deixe sua mensagem aqui!” (usuário identificado por Tarik,. Tópico extraído da Comunidade Árabes no Brasil)

Alguem já trabalhou na lojinha? 14/01/2006 10:48

“E aí pessoal!!! Meus pais tem loja e fui praticamente criado nela... Gostaria de saber se vocês também passaram por isso. Um abração e sucesso para todos!!!” (Issam, Comunidade Árabes no Brasil)

Também há outras comunidades na qual podemos encontrar a mesma rede, como Casa Palestina (nessa comunidade, até o mês de fevereiro de 2005, havia 120 membros de diferentes partes do mundo), para os frequentadores do clube árabe de Sapucaí do Sul e também comunidades relacionados com a causa Palestina. Entre os tópicos de discussão encontramos depoimentos sobre a vitória do grupo Hamas nas eleições na Palestina, outro lembrando o aniversário de morte de Arafat, líder político falecido em 2005. Também, podemos encontrar uma nota de falecimento:

“Falecimento dos nossos patrícios... 07/05/2005 11:10

Nos últimos dias perdemos três patrícios muito queridos, pais de amigos nossos...a primeira geração de famílias palestinas imigrantes para o Rio Grande do Sul está se indo, e com isso ficamos todos muito tristes. Fica aqui registrada, a minha saudade de ver os "nossos velhos patrícios reunidos". Allah ierhamhom os tios Shaker (ex- presidente da Sociedade Árabe-Palestina POA), o tio Felipe da Barra e o tio Baklisi de Uruguaiana. (Souad, título do tópico: Falecimento de nossos patrícios.)

Assim, mesmo que em proporções menores, visto que não são todos que manejam esse tipo de tecnologia, há um novo lugar de encontros que reúne a família tida como espalhada num tom lúdico, criando um novo espaço coletivo de sociabilidade. Esse espaço pode se traduzir em novas formas de arranjo matrimonial já que é possível conhecer um primo distante sem intermédio dos pais ou tios. Através do *MSN (Microsoft Network) Messenger*, o sujeito pode conversar simultaneamente com qualquer pessoa que também tenha o programa e lhe adicione como um contato. Ainda não tive dados suficientes para pensar esse tipo de relacionamento e seu impacto nas dinâmicas familiares. No entanto, entre os entrevistados, encontro no Orkut às mulheres em maior número, mesmo as casadas que utilizam a rede para se comunicar com as irmãs que moram em outras partes do mundo.

O ideal dos pais de perpetuar o nome da família e promover um casamento de acordo com a tradição poder ser visto como algo mais flexível visto que a Internet possibilita que os filhos possam ampliar sua rede de relações de forma que um potencial cônjuge possa ser encontrado mais facilmente. Além disso, o primo próximo foi criado junto e pode significar uma parceria mais do que um romance. Por isso, a opção em buscar um parente distante pode contemplar

melhor um ideal de casamento viabilizado agora não só pelas viagens como pelos encontros virtuais.

3. HONRA E GÊNERO: NEGOCIAÇÕES SIMBÓLICAS E AMBIVALÊNCIAS

“Honra é o valor que uma pessoa tem ao seus próprios olhos, mas também aos olhos da sociedade. É uma apreciação de quanto vale, da sua pretensão a orgulho, mas também é o reconhecimento dessa pretensão, a admissão pela sociedade da sua excelência, do seu direito a orgulho”. (Pitt-Rivers, J. Honra e Posição Social. In: Peristiany. Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrâneas Tradicionais, 1965).

Como citado anteriormente, existe uma distinção social e simbólica reconhecidas pelas famílias de origem Palestina nas cidades pesquisadas. Ao mesmo tempo em que essa cisão marca um princípio classificador do mundo, já que a família situa o sujeito num universo social, também remete a uma experiência coletiva que é comum a um grupo de indivíduos que se reconhecem através da percepção de uma mesma origem familiar. Tal processo de distinção social é perpassado por relações de poder e status que legitimam o que é a tradição e os costumes.

Esse trabalho etnográfico busca demonstrar como os indivíduos transitam entre as regras propostas por um modelo abrangente. Através das observações das práticas vividas pelos sujeitos, tento apontar a existência de um código moral que rege essas ações e que as dota de sentido. Para isso, tomarei como um ponto de reflexão a teoria proposta por Pitt-Rivers (1965) no que toca a um padrão de honra fabricado nas sociedades Mediterrâneas. Esse autor analisa a noção de honra a partir de dois prismas: um individual e outro coletivo. No que toca ao indivíduo, diz que o direito ao orgulho é o direito à posição social e esta se estabelece pelo reconhecimento de uma certa identidade social. Já no âmbito social, afirma que um sistema de valores nunca é um código homogêneo de princípios abstratos e por isso pode ser encontrado em qualquer indivíduo que o pesquisador entreviste; mas sim, esses valores são uma coleção de conceitos utilizados de maneiras diferentes por vários grupos em contextos sociais específicos.

Contudo, podemos dividir esse sistema de valores no contexto dessa análise em três níveis: um que remete a um orgulho do grupo enquanto um “nós” que se identifica enquanto árabes e palestinos; outro no âmbito das famílias que se distingue enquanto universos sociais autônomos e que reiteram fronteiras simbólicas, e por fim o sentimento de honra expresso pelas relações de gênero que sustentam um repertório cultural e que reafirmam suas bases em algo “natural”. Quando falam na sua identidade enquanto árabes, os informantes se referem a uma cultura maior milenar, comum a vários países com a qual se identificam e que os situam no terreno dos “costumes em comum” e da língua. De outra forma, quando falam da sua identidade palestina indicam uma distinção entre nações que os ajuda a se diferenciar dos sírios, turcos, libaneses, isto é, de outros povos árabes.

Como sugere Pitt-Rivers, esse código moral só pode se entendido de acordo com o contexto no qual se expressa. Assim, falar da honra do grupo enquanto uma população imigrante só faz sentido na relação com a sociedade de acolhida. Nesse caso, precisamos enfocar as dinâmicas sociais em situações públicas, como as festas, a política e as relações profissionais²⁵.

O segundo nível ao qual me refiro é o âmbito das relações entre famílias. Ao longo do capítulo anterior tentei demonstrar como essa divisão social é vivida e como os conflitos na parentela expressam um sistema de valores. Assim, as análises das relações entre as famílias e dentro de uma mesma família mostram que há uma normatização que sugere como as coisas devem ser feitas, cuja força é ancorada em preceitos morais e que se traduzem em funções aos membros de uma família.

²⁵ Esse aspecto será retomado no capítulo 4, quando analiso os rituais como expressão pública de um *ethos* coletivo.

Nesse capítulo, pretendo apontar como esse sistema de valores é expresso através das relações de gênero. Os papéis convencionais atribuídos a homens e mulheres nas famílias estudadas são *locus* privilegiado para a compreensão de um modelo que organiza a vida social.

Ao longo da pesquisa percebi que havia uma divisão temática quanto à legitimidade de fala sobre o que é a tradição e os costumes. Homens são indicados para falar de política, religião e decisões sobre a imigração. Mulheres são autorizadas para discorrer acerca de assuntos de família, isto é, no âmbito doméstico. São elas que investigam as possibilidades de casamento para os filhos e que cuidam dos preparativos para as festas.

Uma filha de árabe palestino não desfruta da mesma liberdade que um filho. A virgindade, muitas vezes, é um valor ressaltado como fundamental para as mulheres. Assim, elas não podem namorar, tampouco saírem sozinhas ou com um grupo de amigos onde não haja parentes consangüíneos. Os olhares e vigilância de seus parentes resguardam sua honra e garantem sua virgindade e pureza. Por isso, mesmo optar por uma carreira universitária é visto como algo inovador na medida que a moça tem que conquistar a confiança da família para fazê-lo, isto porque suas mães e tias, ou seja, as esposas da primeira geração de nascidos no Brasil e, mesmo as que nasceram na palestina, não possuem essa formação. Uma das adolescentes entrevistadas gostaria de fazer um curso somente oferecido na Universidade de Caxias do Sul (UCS). No entanto, seu pai deixou claro que ela não poderia morar sozinha nessa cidade. A solução seria viajar duas horas por dia para ir e voltar da faculdade. Contudo, o ingresso no curso superior não é restringido pela família, mas é um dos pontos que deve ser negociado de forma que não seja um motivo de rompimento com valores familiares.

Fazer um curso superior significa investir na carreira profissional. Essa experiência vem de encontro à concepção clássica de mulher dedicada exclusivamente à unidade doméstica. Daí o fato de muitas terem abandonado o curso em prol do casamento, muito embora esse fato também

tenha ocorrido com os homens que resolveram deixar a faculdade para se dedicar exclusivamente às lojas da família. Jardim (2001) aponta na sua etnografia sobre os palestinos na cidade do Chuí (RS) famílias em que a formação superior das filhas era um investimento que as valorizava no mercado matrimonial, funcionando como uma espécie de dote ao pretendente.

Já entre as famílias em Porto Alegre e Canoas, a primeira geração de migrantes que casou com mulheres sem origem árabe, conseguiu manter essa organização tradicional de divisão do trabalho sexual. Já entre a segunda geração dos filhos que casaram com brasileiras, algumas são formadas e exercem a profissão. Uma veterinária sem origem árabe casada com um Baja, relata que seu sogro quer abrir para ela uma *pet shop*: “*para eles todos tem que ter um negócio próprio*”. As mulheres, quando trabalham, ajudam na loja do marido, do sogro ou ganham uma loja própria. Essa, muitas vezes, é uma loja de artigos infantis. O universo infantil é assim, identificado como um universo de domínio feminino²⁶.

O ensino superior no Brasil tornou-se mais disseminado, recentemente, nos anos 80, bem como os cursos de pós-graduação. Na região da grande Porto Alegre encontram-se algumas das maiores universidades do Estado, como a UNISINOS em São Leopoldo (essa é a segunda maior universidade do Rio Grande do Sul) e a ULBRA em Canoas. Assim, não só a capital configura-se como uma possibilidade para realizar o curso superior, havendo também um deslocamento contrário, isto é, moradores de Porto Alegre que estudam nas cidades da região metropolitana.

Com isso, atualmente, a faculdade aparece como uma continuidade imposta para que se consiga boas posições no mercado de trabalho e também explica por que os mais velhos não têm uma formação universitária. Além disso, o trabalho na loja pode ser aprendido na prática e garante boas condições de vida para o sujeito sem que ele precise ter uma profissão

²⁶ No assunto escolhas profissionais, essa pesquisa sofre uma lacuna na medida que muitos adolescentes ainda não decidiram sobre o futuro. Por isso, é difícil apontar quais são as questões que se colocam a segunda geração de nascidos no Brasil.

regulamentada. Entre os cursos valorizados pelas famílias palestinas está em primeiro lugar o curso de medicina e depois o curso de direito. Essas opções possibilitam, no ponto de vista dos pais comerciantes, que o filho priorize a profissão e não o trabalho no comércio.

Além da profissão, outra dimensão que foi apontada como fundamental na vida dos entrevistados foi o casamento. Quanto ao casamento, as mulheres justificam a escolha pelo primo por considerarem sua criação voltada para o lar. Dessa forma, dizem não se relacionar com outros homens fora da parentela, o que as encaminha para o casamento endogâmico. Na literatura antropológica, muitos autores fornecem teorias para pensarmos sobre essa relação tida como modelar. Abreu filho (1982) propõe uma categoria analítica que chama de raça-moral, a qual impõe uma distinção complementar entre o masculino e o feminino. Nesta oposição a mulher é referida à família e ao lar, é o símbolo de uma moral doméstica. Já o homem, é referido ao domínio público, aos “negócios”, realiza a mediação entre o plano doméstico e o público. Assim, o que é central no caso feminino é a moral sexual e no masculino a conduta nos negócios. Nessa complementaridade o casamento ganha destaque, pois a escolha do cônjuge evoca uma conduta moral. Daí a noção de raça fazer a mediação entre o sangue e o nome de família: o masculino transmite o nome de família, o feminino assegura a continuidade moral. A biografia da mulher se organiza em torno do casamento, a do homem ao trabalho.

Essa oposição complementar entre o feminino e o masculino nos remete ao estudo do sentimento de honra na sociedade cabília, no qual Bourdieu (1973) verifica a bipartição do sistema de representações e de valores em dois princípios complementares e antagônicos: o sagrado esquerdo (isto é, o universo feminino, mundo da intimidade e do segredo) em oposição ao sagrado direito (mundo aberto, da praça pública, reservado aos homens). Essa dicotomia equivale à oposição entre honra, *hurma-haram* e o ponto de honra, *nif* (resposta ao desafio de honra). A moral da mulher é associada a esse mundo fechado da casa, em que a sua honra está

sempre ligada ao grupo na qual está inserida, ou do pai ou do marido. Ao homem cabe proteger e velar pelo segredo da sua casa e a intimidade que é, em primeiro lugar, a esposa. Dessa forma, as mulheres devem colocar-se o mais cedo possível sob a proteção benéfica do homem, daí a precocidade do casamento nessa sociedade. Também, o casamento com a prima paralela é tido como ideal, pois assegura a honra da família na medida em que é a mulher quem guardará os segredos dos conflitos familiares, já que os antepassados dela são os mesmos de seu marido. Ao contrário, o casamento com uma estranha é tido como uma intrusão, diminuindo a proteção familiar, deixando a família mais vulnerável a insultos.

Bourdieu (1999) enfatiza ainda que, a dominação masculina é uma forma de violência simbólica porque é uma matriz de percepção inconsciente e por isso a diferença entre os sexos torna-se naturalizada. As diferenças entre os corpos, identificada como naturais evidentes, justifica essa estrutura histórica de dominação. Contudo, essa ordem social organizada segundo um princípio androcêntrico na qual a posição masculina é sempre identificada como o alto enquanto a mulher é o baixo; o forte, enquanto a mulher é o fraco, etc. Essa oposição estrutural reproduz o capital simbólico do homem. Bourdieu aponta que não está descrevendo a estrutura de dominação masculina como invariável e eterna, contribuindo assim para o mito do “eterno feminino” (ou masculino), mas sim que as estruturas são produto de um trabalho incessante de reprodução para o qual vários agentes contribuem (o Estado, a religião, a família, etc.) (p.46).

Mesmo o autor sugerindo uma certa dinâmica histórica que faz com que as mulheres não estejam condenadas a uma condição submissa, fica difícil pensar a possibilidade de manejo dos agentes sociais na medida que essa estrutura não é consciente. Contudo, essas disposições sugeridas pelos autores nos ajudam a refletir sobre o sistema de valores que organiza as relações de gênero entre os migrantes palestinos e seus filhos. No entanto, tento entender como esse modelo pode ser vivido na prática e as dinâmicas que engendra. Assim, há um espaço de

manipulação da regra manejado pelo indivíduo que demonstra o caráter dinâmico e histórico da cultura. Isso não significa que não haja relações de poder que impõe subordinação à mulher, mas isso não quer dizer que elas queiram se submeter ou mesmo que elas não percebam que essa dominação exista.

Pitt-Rivers (1965) ao falar de honra e vergonha nas sociedades mediterrâneas corrobora a idéia de um modelo no qual os papéis são bem definidos. Quando estuda honra e posição social na Andaluzia, sugere uma associação íntima entre o sentimento de honra e vergonha. Como base da reputação, a honra e a vergonha são sinônimos porque a falta de vergonha é desonrosa, por isso são componentes da virtude. No entanto, quando a vergonha não se equivale à honra ela é considerada própria das mulheres e já não se constitui enquanto virtude. A honra é então um atributo masculino e a vergonha é um atributo feminino; estão ligadas ao sexo numa relação de oposição. A honra remete a posição social e a conquista de status, já a vergonha é a perda dessa posição, é a desonra importa pela opinião pública. O autor coloca que a honra do homem, nesse contexto de oposição, está ligada a pureza sexual das mulheres da família. Assim, a mulher honrada é aquela que não perdeu a vergonha com a qual nasceu, para isso necessita do apoio da autoridade masculina para evitar contatos sociais que possam a expor a desonra. (p.34)

Vejamos como existe uma série de teorias sociais que pretendem explicar as relações de gênero em sociedades na qual há um sistema de dominação e classificação do mundo calcado na visão masculina e, portanto dominante do mundo social. Sem querer negar a existência de uma estrutura patriarcal em diferentes contextos, também temos que ter o cuidado de não engessar os papéis femininos e masculinos em grandes modelos. Em qualquer universo simbólico estudado há uma construção histórica e ideológica das relações sociais. Mesmo a concepção de igualdade entre sexos e a luta pela emancipação feminina não é produto da descoberta de uma verdade universal, também é uma construção situada no tempo e no espaço, muito embora estejamos

perpassados por relações de poder e de produção discursiva (muitas vezes, imbuídas do rótulo de ciência) que classifica o moderno e o arcaico.

Nesse sentido, Rosaldo (1995) aponta as relações de gênero como um produto de relações sociais em sociedades concretas. Para a autora, a dominação masculina não é inerente a nenhum fato social, mas sim um aspecto da organização da vida coletiva que padroniza as experiências e produz um desequilíbrio na forma como as pessoas interpretam e respondem às formas particulares de ações femininas e masculinas. Contudo, é ingênuo negar a existência de uma assimetria sexual, mas é fundamental estar atento para a imensa variação dessa no que toca ao conteúdo e forma. As diferenças não são dadas, elas próprias são construídas pelas relações de gênero.

A autora aponta essa divisão entre público/privado na qual a mulher estaria designada a uma esfera doméstica e maternal como uma estrutura essencialista que ganhou um sentido trans-histórico na medida que é pensada fora dos processos sociais. Esse mundo dicotomizado é uma construção ideológica baseada nos comandos de uma ordem natural, já que são as mulheres que tem filhos e os amamentam. “Assim, enquanto perguntam como e por que esferas domésticas expandiram ou sucumbiram, poucos analistas investigam os vários conteúdos dos laços familiares ou perguntam como variadas relações dentro do lar poderiam influenciar relações fora dele”.(Rosaldo,1995, p.28)

Essa oposição de papéis sugerida pelo modelo na qual o homem transita mais facilmente pelo âmbito público enquanto a mulher fica circunscrita a um convívio social vigiado não significa que essa relação não engendre um jogo de constante negociação dos espaços sociais e individuais. Daí o fato das mulheres estarem estudando, trabalhando e influenciando na escolha dos primos com quem poderão casar. A Sociedade Árabe Palestina, cuja sede está em Sapucaia do Sul, é presidida por uma mulher. Fátima Ali organiza os eventos nessa sociedade, concede

entrevistas para jornais e canais de televisão que visitam o local. Segundo seu Ahmad Ali, pai de Fátima, sua filha foi eleita com 99% dos votos e teve como consequência uma maior participação das mulheres da comunidade com as atividades da Sociedade. Para seu Ahmad, as mulheres “tem que exigir a sua presença em lugares públicos”.

Toda a sexta-feira da semana os homens que são praticantes da religião muçulmana se reúnem nesse clube para fazer orações. Nestas reuniões, se houver mulheres, elas devem ficar atrás dos homens na cerimônia muçulmana. Assim, num encontro que fui, Fátima e eu ficamos na última fileira descalças e de preferência usando um lenço para cobrir a cabeça. A participação feminina em espaços públicos é tecida na interação social, fato que ajuda a classificar as famílias como mais ou menos liberais do ponto de vista dos imigrantes. Os Baja são vistos como mais abertos aos casamentos fora da parentela do que os Bakri. Também, as mulheres da família Baja se vestem com roupas mais decotadas e não falam o árabe nos encontros sociais, ao contrário da outra família. Seu Ali, diz que o ser humano tem que ter liberdade para fazer suas escolhas, por isso diz não ter interferido nas escolhas dos filhos.

Tanto para homens como para as mulheres dessas gerações nascidas no Brasil predomina uma ambigüidade nas práticas sociais na medida que estão entre uma lealdade sustentada pela origem paterna e pela criação na Palestina e nos “costumes” árabes; e a socialização no Brasil vista como mais liberal. Assim, para compreender as relações de gênero nesse contexto é importante perceber que tanto homens quanto mulheres estão transitando por possibilidades de produzir ou não continuidades.

No estudo da família e parentesco, os antropólogos esqueceram, muitas vezes, que as relações de gênero não se constroem somente através do parentesco, no universo doméstico. Da mesma forma, não é possível sustentar que relações contemporâneas sejam herança de um sistema primitivo de troca de mulheres, onde essas eram um bem simbólico negociado no âmbito

das relações masculinas. Scott (1990) nos provoca a ir além desse quadro de pesquisa e pensar o gênero como sendo construído também no mercado de trabalho, na educação, no sistema político, esferas que operam, em muitas sociedades independentes do parentesco.

Ao longo da pesquisa, me defrontava com duas situações opostas: por um lado algumas entrevistas com as mulheres da minha faixa etária (entre 20 e 25 anos) que reivindicavam mais liberdade para fazer suas atividades sem um irmão ou pai por perto, faziam eu pensar o quanto eu desfrutava de uma posição privilegiada por não compartilhar na minha vida pessoal desse código de moralidade. No entanto, minha pesquisa significava para mim um desafio que, em longo prazo, se traduz numa batalha para ser reconhecida no mercado de trabalho. Esse esforço, muitas vezes, exaustivo, me fazia pensar que a vida das mulheres árabes que desfrutavam de uma boa estrutura doméstica decorrente de um casamento era muito melhor. Na rotina de algumas delas a preocupação maior era buscar os filhos na escola, ir à academia e ao supermercado. Em meio a isso, precisavam coordenar as atividades da funcionária que trabalhava na casa fazendo os trabalhos domésticos. Poderia pensar que a emancipada nesse contexto sou eu, por estar fazendo um mestrado e por isso conquistando uma certa independência, mas as experiências de algumas mulheres me provocavam a pensar que a emancipada são elas que não precisavam se preocupar em se auto-sustentar e ainda escrever uma dissertação.

Contudo, a análise das relações de gênero não está descolada dos demais aspectos do universo social na qual as pessoas vivem. Assim, as meninas adolescentes reclamam que sofrem deboches na escola por não poderem sair sozinhas ou ter namorados, mas ao mesmo tempo conquistam espaços importantes de qualificação profissional, comparando-as com a trajetória das primeiras gerações, ao fazerem cursos de idiomas, optarem pelo curso superior ou mesmo trabalhar nas lojas. A formação superior parece ser um norte para muitas delas. Muito embora, para outras não necessariamente pode ser uma boa opção, já que é possível se dedicar a outras

atividades e, ao mesmo tempo, contar com boas condições de vida. Ou seja, nenhuma informante vive enclausurada, sem formular uma opinião crítica sobre o modelo cultural vivido como árabe. Mais uma vez o acesso aos debates trocados no Orkut desconstrói essa visão na medida que mesmo estar em casa não significa estar isolada. De acordo com Rosaldo (1995), as identidades sexuais não são unicamente aquisições primordiais ligadas à dinâmica da casa, pois os indivíduos dotam a vida de sentido não somente de gênero, mas de identidade cultural e de classe social. As relações sociais estão conectadas com esse contexto de produção do sentimento de identidade étnica tanto no nível do grupo enquanto um “nós” identificado por uma origem singular quanto no âmbito das relações entre famílias que fabricam o que é a tradição e os costumes.

Contudo, não podemos reduzir as diferentes experiências dos sujeitos em papéis fixos ou dados pela ordem “natural” das relações de gênero. A desconstrução de rótulos sociais é uma constante no trabalho de campo. Afinal, o que é emancipação feminina nesse contexto? Talvez apontar a entrada crescente das mulheres filhas de árabes na formação universitária ou mesmo no mercado de trabalho seja um viés etnocêntrico, na medida que pressupomos o capital cultural como emancipação da mulher “moderna”. Assim, através de inúmeros exemplos de como as mulheres são participativas da vida pública, a antropóloga pode demonstrar mais o que ela considera libertação e menos aquilo que homens e mulheres árabes realmente reivindicam, caindo numa análise estereotipada. Seria muito pouco criativo pressupor que todas as mulheres ou homens de origem árabe querem as mesmas coisas ou os mesmos direitos. Dessa forma, banimos o indivíduo de imprimir sua singularidade mesmo dialogando com uma visão modelar das relações sociais²⁷.

²⁷ Em *Do Muslim Women Really Need Saving?* Lila Abu-Lughod (2002), problematiza o debate acerca da mulher muçulmana travado pelo movimento feminista americano e pelos meios de comunicação por conta do atentado de 11 de setembro de 2001 e a invasão dos Estados Unidos ao Afeganistão na luta contra o regime Taliban. Ao analisar os discursos apresentados na mídia norte-americana, percebe alguns

Nem todos os casamentos duram para sempre, há separações, muito embora não seja algo visto como comum. Pela lei islâmica uma mulher separada não poderia sequer ficar com a guarda dos filhos, muito menos se casar. Entre as famílias pesquisadas, verifiquei divórcios mesmo com os primeiros imigrantes e também com os nascidos aqui que casaram com patrícios. Em um dos casos de separação, não só os filhos ficaram com a mãe, como é a família dessa que sustenta as crianças, já que o pai não está tendo sucesso com os seus negócios. Dessa forma, o poder patriarcal é relativizado frente à incapacidade de marido em prover a família. Também, devemos atentar para o fato de que no Brasil o divórcio é algo recente, sendo realmente reconhecido pela lei no final da década de 70. Assim, não podemos corroborar estereótipos que rotulam os árabes como pessoas que mantêm práticas antiquadas, até mesmo porque o que é “atual” e o que é “arcaico” é uma fabricação coletiva.

Assim, as relações de gênero num sentido amplo envolvem não só a esfera doméstica, mas interligam os diferentes papéis desempenhados pelos atores (que, em casa, podem ser árabes, na faculdade ser brasileiros, na Internet criar uma nova identidade, etc.) que incorpora os diferentes espaços onde os sujeitos transitam, nos remete ao entendimento de um comportamento que ora está conectado com um matriz árabe islâmica de valores ora com padrões nacionais que normatizam relações e que, muitas vezes, tem respaldo nas leis nacionais. Ao mesmo tempo em que é permitido casar duas vezes pela religião, as mulheres não aceitam; assim como é desejável

pressupostos lançados nesses debates: a questão levantada não era saber qual a história da cultura na qual essas mulheres ditas oprimidas vivem, mas as perguntas que eram dirigidas procuravam saber qual a história do regime repressivo, isto é, já se pressupunha a repressão a partir de uma idéia ocidental americana do que era a opressão feminina.

Abu-Lughod (2002) explora o que chama de problema da diferença. Fala da grande mobilização em torno da retórica da salvação das mulheres muçulmanas. Qual é o acordo quando se fala de direitos humanos e da luta política feminista americana e afegã? A “cultura deles” é parte da história e está tão conectada ao mundo quanto a “nossa”. As diferentes formas de vida pressupõem diferentes idéias sobre justiça e direitos da mulher. O problema é cair numa polarização entre o Islam e o ocidente. Aponta que isso é algo perigoso, pois muitas pessoas nos países muçulmanos estão pensando alternativas para as presentes injustiças. Assim, ser feminista não significa ser ocidental.

casar com primos da linhagem paterna é também desejável não ter um casamento de aparências e ter liberdade de escolha. Essas ambigüidades, menos do que comprovar o atraso da “cultura” árabe oriental frente ao cosmopolitismo ocidental, nos provocam a pensar como as pessoas efetivamente significam suas vidas e que essas fronteiras não são tão óbvias.

***PARTE 2: RITUAIS, PERFORMANCE E
COESÃO SOCIAL***

4. OS RITUAIS E A EXPRESSÃO DE UM *ETHOS* COLETIVO:

Nesse capítulo o objetivo é fazer uma discussão acerca da forma com as famílias de origem Palestina expressam uma visão modelar da cultura através de ações ritualizadas. Como citado no capítulo anterior, existe um repertório comum manejado pelos sujeitos sobre o que é tradição e os costumes tidos como árabes. Através da análise das festas, tento mostrar como é possível entender a recriação das tradições por meio do comportamento individual em espaços coletivos e como esses diferentes papéis sociais desempenhados pelos atores durante o ritual corrobora fronteiras simbólicas verificadas a partir da observação da vida cotidiana do grupo: as relações entre homens e mulheres, a distinção entre famílias de uma mesma origem e a construção de uma identidade coletiva que remete a uma origem singular, “os árabes palestinos” que relaciona um lugar de origem a um sentimento de nação.

A idéia da existência de um *ethos* coletivo está calcada na teoria proposta por Geertz (1989) em que o termo resume os aspectos valorativos, morais e estéticos de uma dada cultura. Por outro lado, a visão de mundo de um grupo configura-se como o estado real das coisas o qual o *ethos* representa. Assim, há uma correspondência entre os valores de um povo e a dimensão da ordem geral da existência. A estética revela a atitude em relação ao mundo, os conceitos de si mesmo, de sociedade e natureza²⁸.

Assim, é possível verificar que um olhar cuidadoso para a estética, como forma de expressão, pode ser tão relevante e complementar em termos de análise quanto aquilo que é institucionalmente verbalizado pelos atores. A idéia é de que podemos encontrar questões

¹ Para o autor, toda religião é em parte uma tentativa implícita de conservar em significados gerais a forma como o indivíduo deve organizar sua conduta. Assim, os símbolos religiosos dramatizados em rituais resumem o que se conhece sobre a forma como é o mundo. Dessa forma, eles relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade. Geertz considera essa tendência em sintetizar *ethos* e visão de mundo como algo universal dos grupos humanos. (Geertz, 1989, p.144)

recorrentes nas entrevistas individuais, observando e interpretando rituais e seus bastidores, como festas de casamento, e também diferentes eventos vivenciados coletivamente pelos atores que podem ter uma ordenação ritualística.

4.1. O ritual como um metacomentário:

Nesse capítulo, foco a questão do ritual como um metacomentário em uma abordagem semiótica, isto é, no entendimento da cultura como um contexto no qual podemos apreender o significado do comportamento humano. A idéia do ritual como um metacomentário (ou metateatro) é um ponto comum tanto em Turner (1987), quanto em Tambiah (1985) e em Geertz (1978). Apesar da vinculação entre ritual e cosmologia não ser mérito exclusivo desses autores na medida que também já foi apontada em muitos autores clássicos, é interessante percebermos como algumas questões foram reatualizadas nas etnografias mais recentes.

Entre os principais expoentes dessa abordagem, Geertz (1989) descreve o conceito de cultura como sistemas entrelaçados de signos interpenetráveis. Segundo ele, o ato simbólico informa sobre o papel da cultura na vida humana, isto é, permite ao antropólogo acessar o mundo conceitual dos nativos. Através do fluxo do comportamento é que as formas culturais se articulam. Portanto, só é possível compreender os significados contextualizando-os com o padrão de vida no qual ele é informado. Esse giro teórico nas Ciências Sociais da década de 60/70 culminou com uma série de novas perspectivas e abordagens na antropologia, especificamente nas análises da performance, cujo impacto se traduziu também na obra de Turner.

Nesse campo de debates, os estudos de Stanley Tambiah (1985) inovaram ao conceber o ritual como um sistema de comunicação simbólica construído culturalmente, através de uma seqüência de palavras e atos expressos em múltiplas mídias. A teoria que elaborou tornou-se

fundamental para a análise de rituais, na medida que superou algumas limitações das análises estruturalistas calcadas na percepção de “fases” ou de extrair esquemas conceituais.

Mariza Peirano (2002) faz um apanhado histórico das idéias sobre ritual nas ciências sociais. Afirma que na linha da tradição britânica, Victor Turner resgata a dimensão do viver em uma perspectiva processual defendendo a idéia de que ritos seriam dramas sociais fixos e rotinizados. Coloca que nos anos 60, Edmund Leach se aproxima de romper com a distinção mito/rito (dicotomia entre realidade e representação, que apesar do esforço de Durkheim e Mauss de incluir os atos da sociedade no estudo do domínio social, permaneceu um problema até então) ao não distinguir comportamentos verbais de não verbais: o ritual era um complexo de palavras e ações e o enunciado de palavras já era um ritual. Segundo Peirano, ambos autores não deram importância ao fato de que traços formais tanto de mitos quanto de ritos são produtos também culturais que resultam de diferentes visões de mundo.

A autora aponta que foi necessária a exaustão do estruturalismo para que o rito fosse recuperado não só como um mecanismo bom para pensar, mas também como ação social boa para viver (a dualidade entre ação e representação). Muito embora Peirano indique que essa distinção foi apenas superada recentemente a partir de um avanço conceitual iniciado por Leach, Mary Douglas já indicava o rompimento com essa distinção em *Pureza e Perigo*: “A idéia que tinham da magia primitiva levou os Europeus a fazerem a distinção falsa entre culturas primitivas e culturas modernas”. (Douglas, 1976 , p.76) Prossegue no capítulo reforçando a relação entre o social e o simbólico: “Os ritos sociais criam uma realidade que sem eles nada seria. Não é exagero dizer que o rito é mais importante para a sociedade do que as palavras para o pensamento” (1976, p.80)

Segundo Douglas, Radcliffe-Brown avançou teoricamente com relação a Durkheim (1978) abolindo a fronteira entre o sagrado e o profano²⁹. Os ritos, para este autor, designavam os atos simbólicos ligados ao sagrado, de maneira que os ritos mais recorrentes ficavam sem nome. Assim, a autora propôs pensar que as experiências cotidianas de separar o limpo do sujo, o que é puro e impuro, demonstram a significação simbólica dos atos, mesmo nas sociedades complexas na qual o nosso comportamento se funde com conhecimentos científicos³⁰.

Os ensaios teóricos sobre ritual de Stanley Tambiah surgem diretamente influenciados por Leach. Tambiah tenta reconciliar as propriedades estruturais dos sistemas simbólicos e a eficácia dos símbolos. Em 1968, publicou um ensaio indicando que a linguagem da magia não era qualitativamente diferente da linguagem do ritual, mas uma forma intensificada e dramatizada da mesma. Em 1979, Tambiah elabora um texto síntese sobre a abordagem performativa do ritual, já tendo rompido com a oposição *langue/parole* de Saussure e incorporado algumas idéias de Austin (1962).

Em *Culture, Thought, and Social Action* (1985), Tambiah aponta alguns traços característicos aos eventos definidos como rituais: eles possuem uma ordenação que os estrutura, um sentido de realização coletiva com propósito definido e também uma percepção de que eles são diferentes do cotidiano. Peirano sublinha que nessa obra ele faz uma vinculação importante entre ritual e cosmologia. Para o autor, somente uma determinada cosmologia pode explicar por que mitos e ritos têm a capacidade de dizer e fazer coisas diferentes de acordo com o contexto. A originalidade de Tambiah é de considerar que a eficácia do rito deriva do seu caráter

² Conforme Dawsey (2005) Turner (1974) produziu um desvio metodológico em relação a Radcliffe-Brown ao olhar para a antiestrutura como um lugar privilegiado para entender uma estrutura social, tentando compreender a vida social em suas margens.

³ No Brasil, outro autor que contribuiu para o entendimento da relação entre mitos e ritos foi Roger Bastide. Ao analisar o candomblé na Bahia o autor aponta como ritos presentificam os mitos, constituindo-se como sua repetição, vinculando ritual e cosmologia.

performativo em três sentidos: no de Austin (1962) em que dizer é fazer, no de uma *performance* que usa vários meios de comunicação através dos quais os participantes vivem o evento, e no sentido de remeter a valores que são inferidos pelos atores durante a *performance*³¹. Essa última característica Tambiah chama de indexação, conceito que afirma ter tomado de Peirce (1955).

Segundo o autor, símbolos indexicais possuem uma dupla estrutura, são associados com o objeto representado por uma regra semântica convencional e são simultaneamente indíceis numa relação existencial pragmática com o objeto que representa. Isto é, fazem com que partes do ritual possuam significado simbólico associado a um plano cosmológico cujo conteúdo relatado pode criar, legitimar a posição social e o poder dos participantes no ritual.

O fato de serem vividos como momentos extraordinários não indica que não compartilhem de uma relação estrutural, tal como propõe Turner quando fala na dialética entre estrutura e antiestrutura. Tambiah também aponta uma relação estrutural quando sugere a existência de um plano cosmológico encenado no drama.

Dito isso, parto das contribuições trazidas pelos autores apresentados para interpretar a cerimônia de casamento árabe, entendendo que ela comunica simbolicamente uma construção cultural própria, o que pode ser encontrada na análise do ritual. Além disso, há um aspecto do ritual que é o da expressividade cênica e que, portanto ele mais do que expor uma “ordem”, ele coaduna coisas, símbolos e situações que podem ser incongruentes para os próprios participantes e que, somente no ritual, estas incongruências são expressas publicamente e convertidas em algo inteligível e ao mesmo tempo polifônico. Através das seqüências de palavras, de atos

⁴ Devido as mais diferentes variedades de uso e conceitos de performance, não só na literatura antropológica como em outras áreas do conhecimento tal como artes, música, pedagogia, etc, considero na acepção de Turner (1982) performance como um veículo que desdobra dramas sociais que são personificados durante o ritual, cuja função pragmática está em mostrar os mais profundos valores de uma cultura.

formalizados na festa, busco o significado dessa ação social de acordo com aquilo que os palestinos fazem e com aquilo que eles dizem que fazem.

4.2-Os registros fílmicos das festas: os casamentos vistos como “tradicionais”.

Desde o ano de 2003 venho acumulando fitas de vídeo e relatos sobre a festa de casamento entre jovens de origem árabe-palestina. Ao todo, somam-se 12 horas de imagens gravadas a partir das cópias disponibilizadas pelos informantes. Durante a pesquisa tive acesso a cinco núcleos familiares distintos através de suas conexões e indicações. Além de encontros para as próprias entrevistas realizada na casa dos informantes, os contatos para tanto consistiam em uma negociação complicada que acabavam por desvelar para mim uma complexa agenda familiar e de trabalho que abriam brechas para, em algum momento, me receber. Para constituir esse acervo de imagens estabeleci algumas reciprocidades em que retribui com a transcodificação das fitas em DVD³², dinâmica que me permitiu reencontrar os entrevistados e conhecer outros membros das famílias, inclusive as mulheres mais jovens solteiras. Assim, os relatos foram coletados entre as potenciais noivas e não, necessariamente, com as mães e pais dos noivos e noivos, embora tenham sido estes também uma das fontes de contato e indicações de novos entrevistados.

Através desses dados coletados, me tornava mais ciente de que, em algum momento, eu deveria passar desses relatos indiretos e extremamente emocionantes, para a experiência direta e participante como é proposta pela antropologia, visto que as fitas eram editadas por uma produtora de vídeo contratada para filmar o evento. No entanto, a existência dessas fitas é significativa na medida que criam uma rede de circulação, isto é, muitos daqueles que não podem

⁵ Apoio financeiro oriundo de projeto “Palestinos no extremos-sul do Brasil”/Fapergs/ARD.

ir à festa assistem a filmagem, e os familiares a assistem inúmeras vezes. Assim, era comum eu pedir para vê-las durante as entrevistas e as informantes se darem conta de que as cópias estavam circulando com algum familiar há vários meses, mesmo o casamento já tendo ocorrido há anos.

Uma das mulheres que entrevistei, casada há 8 anos, me disponibilizou as fitas VHS do casamento de suas irmãs, porque a sua estava com a pediatra do seu filho. As fitas que tomei emprestado, pude devolver meses depois, por iniciativa minha. Quem empresta a fita não é necessariamente a noiva (algumas foram morar em outro país), mas também sua mãe ou irmã que possuem uma cópia própria. Não são somente as festas de casamento e da hena que são registradas em filmes, mas também as festas de 15 anos, as apresentações folclóricas, etc. No entanto, focalizo a atenção aos casamentos porque é tido pelos informantes como o mais importante evento que reúne todas as famílias. Portanto não é esse o “verdadeiro ritual” entre tantos, como algo definido de antemão pelo antropólogo, mas um evento especial em termos nativos.

Em geral, as festas de casamento assistidas através dessas fitas variam com relação à ordem do cerimonial, a quantidade de discursos proferidos durante o evento, a quantidade de noivos casando numa mesma cerimônia e também ao número de famílias convidadas. Frequentemente, os casamentos que assisti ao vídeo ocorreram entre primos paralelos. Como esses são os considerados próprios da cultura e dos costumes, isto é, são vividos como modelares pelos entrevistados, são também os primeiros a serem mostrados à pesquisadora. As fitas que tive acesso são de grandes festas onde casam dois ou três casais, primos, muitas vezes, filhos de pais que são irmãos. No entanto, esta dinâmica de reciprocidade onde um sujeito pode casar dois ou mais filhos com os filhos de seu irmão só é viabilizada em famílias extensas, no qual as opções são mais amplas. É o caso dos Bakri e dos Baja, porém não é a realidade dos Zarruq, uma parentela aparentemente menor e também residente em Canoas. Nessa família, o filho homem de

seu Abed casou com brasileira, duas filhas casaram com primos não brasileiros e outra se casou com um Baja, único casamento entre patrícios oriundos de famílias diferentes verificado nessa pesquisa. Na família de seu Ahmad Ali, nenhum filho casou com primo ou patrício. As festas de casamento dessa última família não estão analisadas nessa pesquisa, assim como de muitas outras famílias de migrantes palestinos residentes em Porto Alegre e região metropolitana, porque não foram indicadas pelas famílias com as quais tecia essa rede de relações. Portanto, esse trabalho tem um recorte específico delineado pelos próprios informantes no qual enfatizo as dinâmicas familiares expressas de forma ritual entre as famílias que são legitimadas como grandiosas e tradicionais. Pela análise de rituais, procuro demonstrar com essa legitimidade é vivida em alguns espaços coletivos como as festas de casamento e ritual da hena.

4.2.1- Os Bakri:

A primeira fita a qual tive acesso foi concedida por uma informante da família Bakri, filha do seu Fakri. Segundo ela, esse casamento realizado em 1º de março de 1986 foi um dos maiores na época entre a comunidade que mora no Estado, pois fazia muito tempo que não ocorria uma festa daquela proporção. A filmagem disponibilizada é uma edição que mostra primeiramente o ritual da Hena e depois a cerimônia muçulmana de casamento. Nesse evento, os irmãos Fakri e Zaki estão casando dois de seus filhos, ou seja, o casal de noivos são primos entre si. Portanto, trata-se de um casamento entre primos paralelos da linhagem paterna.

Ambas as festas ocorreram no clube Gondoleiros em Porto Alegre. A hena ocorreu alguns dias antes do casamento e contou com um número “reduzido” de convidados (400 pessoas). Como o filme é muito longo, a entrevistada não tinha disponibilidade para assistir às três horas da

filmagem comigo. Assim, depois de ter assistido em casa, formulei algumas perguntas para uma posterior entrevista com o intuito de melhor entender o ritual.

No ritual da Hena, as pessoas convidadas são apenas familiares ou patrícios. Nesta festa, costuma-se fazer uma pintura à base de hena (por isso o nome do ritual) nas mãos dos noivos, simbolizando a união de sangues entre eles. Cada noivo e noiva pintou na palma da sua mão a inicial do nome do futuro marido ou esposa. Neste ritual, também, costuma-se “vestir a noiva de ouro”, isto é, a mulher tem direito a um dote de acordo com as leis islâmicas, que, na maioria das vezes, é um presente dado pela família do noivo³³. Segundo Sabrina, nesse caso não houve dote porque os pais dos casais são sócios nos negócios, por isso já compartilham o dinheiro. O casamento civil foi realizado separadamente dias antes da cerimônia oficial.

Enquanto os noivos faziam a pintura, os convidados formavam uma roda em torno deles onde dançavam em círculo e batendo palmas. Nessa festa, muitas pessoas usavam trajes típicos trazidos da Palestina, as noivas usavam vestidos brilhantes e coroas na cabeça, os noivos paletó e gravata. Durante a cerimônia, uma senhora de idade evoca um canto com a garganta, uma vocalização que, segundo Sabrina, chama-se grito da felicidade. Esse canto árabe diz que os noivos são merecedores um do outro e deseja sorte a família, segundo a informante, pois não compreendo o árabe. O filme mostrava uma janta farta com comidas “brasileiras” e muitas crianças na festa.

Depois de algumas cenas desse ritual da Hena, o filme passa a mostrar o início da festa de casamento ocorrida dias depois no mesmo clube. A fita mostra os convidados chegando e os familiares na entrada do salão cumprimentando os convidados. Essa parte é muito longa devido a

⁶ O dote pode ser um grande presente para os noivos como “lua de mel”, jóias para as noivas ou mesmo pode ser rejeitado pela noiva. Em uma entrevista com uma mulher casada da família Baja, ela explicitou que não aceitou dote porque não está à venda. Já em outro casamento, o dote foi em dólares para os noivos gastarem na lua de mel.

número extenso de pessoas que foram à festa (2000 convidados) e devem aparecer na fita, incluindo palestinos e brasileiros. Sabrina relata que muitas pessoas sentaram no chão, porque não havia mais lugares para todos. A decoração do salão era comum às festas nacionais. A mesa do *buffet* era muito farta e com muitas frutas. Havia, inclusive, um parreiral de uvas montado ao lado da mesa.

Depois da entrada dos convidados, chegaram as noivas (vestidas de branco) acompanhadas de seus pais. Quando elas entraram, os convidados bateram palmas como se fosse um cortejo às noivas. Após, os pais e as mães cumprimentaram-se e a mãe do noivo acompanhou o casal dando os braços à nora até a mesa diante da qual ocorreu a cerimônia. A mesa fora posta no meio do salão. Diante dela, em lugar destacado no salão, permaneceram os noivos, seus pais e mães e o Cheh³⁴ (autoridade islâmica apta a celebrar o casamento).

O momento solene é iniciado diante dessa mesa, separada dos convidados. O Cheh lê trechos do Corão e depois é feito um resumo em português dessa fala por um mestre de cerimônia. Em seguida, o Cheh segue a cerimônia em árabe. Usando um lenço branco na cabeça e óculos escuros, ele discursa. Num segundo momento, os irmãos Fakri e Zaki Bakri apóiam os cotovelos na mesa e dão as mãos. Segundo Sabrina, nesse momento eles fazem um juramento em árabe celebrando a união da família, dizendo que uma família irá cuidar da outra e assim serão uma única. Convidados aplaudem, pais e mães dos noivos se abraçam e todos assinam um documento muçulmano oficializando o casamento. As testemunhas, geralmente os pais, assinam também. Dá-se início ao momento em que esses se integram aos demais convidados. Os convidados dançam em círculos, homens com homens, mulheres com mulheres. Segundo Osman (1999), historiadora da imigração libanesa para o Brasil, tão logo acaba a cerimônia a noiva

³⁴ Cheh ou Sheik foram os nomes dados a essa autoridade religiosa. Nesse trabalho uso a expressão “Cheh” por ter sido a indicada pela maioria dos entrevistados.

dança a “rahsa” na qual é feito um círculo ao redor da noiva com o noivo, pais e mães e, em torno dele, vai ser formando um círculo maior. Apesar dessa dança não ter sido nomeada nas entrevistas realizadas, foi observada em algumas das festas filmadas.

No final, a filmagem mostra um grande número de pessoas dançando ao som da banda árabe tocando ao vivo, os noivos cortando o bolo, e uma seqüência de apresentação de danças do ventre³⁵ (na qual os homens colocam dinheiro na roupa da dançarina) e de dança folclórica apresentada por moças de origem palestina, geralmente membros da *Sanaud*³⁶. Em meio à dança, o mestre de cerimônia agradece a presença dos convidados e, em especial, ao atual embaixador da Palestina e sua esposa, ao ex-embaixador da Palestina, ao cônsul do Uruguai, ao ex-prefeito de Porto Alegre (João Dib), a vereadores a um prefeito da região de Brasília.

Após essa apresentação dos convidados ilustres que estavam na festa, faz um discurso em homenagem à família Bakri, dizendo que é uma família muito grandiosa e um orgulho para o mundo árabe. Prossegue dizendo que a noite é muito importante para o mundo árabe e que os palestinos são um povo livre e soberano e a festa mostra o quão grande é o mundo árabe e por fim, pede palmas à família Bakri. No final, há a fala em árabe do embaixador da Palestina, o qual fala português, mas costuma discursar em árabe nos eventos da comunidade.

³⁵ A dança do ventre na religião islâmica é um interdito, na medida que ela remete a uma dança da cultura árabe, mas sem raízes islâmicas. Pereira (2001) sublinha que em locais de árabes-muçulmanos na capital as dançarinas são sempre brasileiras e por isso cristãs de forma que a dança acaba sendo um demarcador de fronteira.

³⁶ Essa expressão significa “voltaremos” em árabe. É uma reunião de jovens para aprender a cultura e os costumes. Ocorre nas Sociedades Árabe Palestina no Estado.

4.2.2- Os Baja:

Um dos filmes de casamento da família Baja foi assistido juntamente com uma imigrante palestina que se disponibilizou a ver a fita comigo na sua casa em Canoas. Samira Baja veio para o Brasil em 1969 depois de casar com seu primo paralelo na Palestina e mudar-se para o Brasil. Seu marido Zuhair Muhamad Ahmad Baja, já falecido, é filho de Muhamad Baja, irmão de Sales, Salah e Jamil, pai de Samira. Ela e Zuhair tiveram cinco filhos nascidos no Brasil. O filme de casamento que assistimos foi uma grande festa na qual casou seus dois filhos mais velhos Muhamad e Zaira. Ambos casaram com primos, porém o rapaz casou com uma prima filha do irmão da mãe, portanto um casamento entre primos cruzados³⁷.

O casamento ocorreu no ano de 1995 no clube Sogipa (Sociedade Ginástica Porto Alegrense). Antes de vermos a fita, perguntei sobre a hena, no entanto, não havia uma fita com a filmagem do ritual, o qual eles fizeram no salão de festas do edifício onde dona Samira mora. Mesmo assim, explicou o que representa esse ritual para ela. Diz que na Palestina é costume a hena ser somente para mulheres e separadamente para os homens, pois funciona como uma despedida de solteiro. Já no Brasil, por ser um país mais liberal, segundo Samira, a hena é feita tanto com homens quanto com mulheres.

A hena que é usada para pintar as mãos é feita com chá preto e fermento de pão para fixar na pele. A pintura dura quinze dias num tom avermelhado. Durante o ritual essa pintura é feita por mulheres já casadas ao som de música árabe. Quando perguntei sobre o tipo de música, Samira informou que é uma música especial, cuja letra diz para a mãe da noiva arrumar as malas da filha (aludindo a experiência de migração para parentela do marido ou no caso de Samira,

⁹ Segundo a nomenclatura sugerida por Augé (1975) primos paralelos em relação a ego são os filhos do irmão do pai ou da irmã da mãe. No caso das famílias palestinas, o mais comum são os casamentos com os primos filhos do irmão do pai.

também para um novo país), mas a letra também refere a um pedido de mais um instante para que a noiva possa se despedir dos amigos.

A hena é um ritual que serve para dar sorte e felicidade aos noivos, porque é abençoada pelo profeta Mohamed. Para Samira, o dote serve como uma garantia a mulher, caso o marido falte por algum motivo, é um presente do noivo para a noiva. Geralmente, os parentes que vêm para o casamento trazem as jóias da Palestina em ouro 24 quilates. O casamento civil pode ocorrer durante a hena, relata a entrevistada.

Também, na festa da hena há muita música e dança. Homens dançam em círculos com homens a dapca (que referem como uma dança folclórica árabe) e mulheres dançam com mulheres. Essa dança começa formando dois círculos independentes. No círculo das mulheres o passo pode ser puxado por um senhor mais velho que as conduz até fechar o círculo, daí então ele se retira. No círculo dos homens já observei alguns que sozinhos fazem uma coreografia no centro da roda ou, quando é um casamento, levantam o noivo nos braços. Samira explica que mulheres solteiras e casadas dançam juntas e que essa separação entre homens e mulheres não é regra em todos os países árabes: “os marroquinos dançam diferentes”, diz ela. Conta que as mulheres são delicadas, por isso não dançam com os homens, pois “eles podem pisar nos seus pés”. No meio da roda dançam os que sabem conduzir, isto é, puxar o passo dos demais, já que para dançar a dapca, todos têm que dar as mãos e sincronizar o passo, de mãos dadas em um círculo que permanece aberto e pode incluir outros participantes. Segundo Samira, as pessoas “fanáticas” dançam muito, dançam a noite toda.

Afirma que esse casamento que promoveram foi a festa do ano. Nesta festa, “as fronteiras foram todas convidadas”, isto é, foram convidados todos os patrícios que moram em Livramento, Chuí, Uruguaiana, bem como os parentes na Palestina. Como de costume nas festas trouxeram, também, o embaixador da Palestina (com as despesas todas pagas pela família dos noivos) e

reuniram no total, 1200 convidados. A maior atração é o cantor árabe que, geralmente, vem de São Paulo contratado para o casamento e para a hena.

Quando há dois casamentos numa mesma festa, são produzidas fitas editadas exclusivamente para cada casal de noivos. A equipe de filmagem faz uma edição de forma que os casais tenham registros personalizados, porém não acompanhei como ocorre essa edição e quem escolhe as imagens. Apenas, tive a indicação durante as entrevistas que os informantes solicitavam fitas individuais para os noivos, algumas vezes uma filmagem exclusiva da banda e são feitas muitas cópias para que elas circulem entre os parentes e amigos.

A fita que assisti era do “enlace matrimonial de Soha e Muhamad”. A fita inicia com um “clip” da noiva, ambientado em sua casa antes de sair para a festa. Nessa edição aparecem as duas noivas, e seus vestidos em detalhes. Soha e Zaira usavam vestidos idênticos, feitos por uma costureira em Porto Alegre. Os vestidos eram repletos de bordados, entre eles pérolas, lantejoulas e canutilhos. Eram bem armados e tinham um véu muito comprido. Também, ambas as noivas usavam uma pequena coroa e exibiam muitas jóias, entre elas, brincos, pulseiras, gargantilhas e anéis.

Em seguida a fita passa a mostrar a festa, já repleta de convidados e a apresentação do cantor. As noivas chegaram ao clube acompanhadas de braços com os irmãos, já que os noivos e seus pais estão no salão ao lado do Cheh (seu Sales Baja, neste casamento) aguardando a entrada das noivas. Segundo Samira, a família fica atrás dos noivos para receber a nora; na cerimônia, a mãe fica ao lado do filho e o pai ao lado da filha. O cantor inicia uma música em árabe de cortejo a noiva e, nesse momento, todos os convidados começam a bater palmas. Sales Baja anuncia a entrada dos noivos, muitas crianças ficam em volta chamando a noiva pelo nome “Soha”. Nesse clima, a noiva entra no salão e dirige-se a mesa de cerimônia. Nessa festa, elas foram conduzidas pelos irmãos até os futuros maridos e deram-lhe os braços. A filmagem mostra mais alguns

minutos em que os convidados batem palmas até a música acabar. Enquanto isso os noivos esperam, abanando e sorrindo ao público. Nessa filmagem não apareceu nenhum discurso religioso, apenas a assinatura do documento islâmico. No entanto, nas festas de casamento o Cheh lê a primeira Surata do Corão chamado Al Fatiha, cuja tradução é:

“Em nome de Deus,
O Clemente,
O Misericordioso.

Louvado seja Deus,
Senhor do Universo,
O Clemente,
O Misericordioso,
Soberano do Dia do Juízo.

Só a ti adoramos,
E só a ti imploramos ajuda!
Guia-nos à Senda Reta,
A senda dos que agraciaste,
Não à dos abominados,
Nem à dos extraviados.”

Atrás dos noivos estava toda a família Baja, uma boa parte da família permanece em pé atrás do Cheh, observando o ritual. Havia muitas pessoas no salão e muito barulho durante a cerimônia. Por isso, seu Sales disse que iria organizar a multidão dizendo a ordem de cada lado do salão para o *buffet* e explicando que depois da janta “vamos cantar e queremos que nossos irmãos brasileiros participem conosco porque é um ritmo em que todos podemos dançar”.

Antes, o embaixador da Palestina falara algumas palavras em árabe traduzidas posteriormente por Sales. “Vou apenas dizer algumas palavras que o embaixador falou: transmite a lembrança e o cumprimento do presidente Arafat à família Baja e ao povo brasileiro”. Samira afirma que nessa festa pelo menos 30% dos convidados eram brasileiros. Cada casal levou um fotógrafo enquanto uns tiravam fotos com os convidados de um lado do salão, os outros tiravam

com os convidados do outro lado, satisfazendo a idéia de terem álbuns próprios, em separado para cada casal.

Após, a filmagem mostra os convidados e os noivos se servindo numa grande mesa farta. Terminada a janta, os convidados passam para o centro do salão onde dançam em rodas separadas em volta dos casais de noivos ao som da música árabe. Ao longo da festa, o cantor gritava “viva Brasil”, “bem vindos os brasileiros na festa”, “muito obrigada”, palavras que, segundo Samira, foram ensinadas pela família para o cantor, pois esse não falava português. Durante a festa a banda fizera uma pausa e nesse intervalo fora posto um som mecânico cujo repertório apresentava músicas nacionais e americanas que costumavam tocar nas festas na década de 90 nas danceterias em Porto Alegre. Enquanto as pessoas dançavam, houve uma pausa para que seu Sales falasse mais algumas palavras:

“Quero prestar um esclarecimento aos senhores: Existia na Palestina a Algaucha no ano de 711 quando os árabes conquistaram a península ibérica. Portanto, a palavra Algaucha tem ligação com o povo aqui, a bombacha tem semelhança com a vestimenta na Síria. Também, o cavalo que o gaúcho adora, o árabe também adora, tanto que não usa esporas para não machucá-lo. Os costumes árabes estão ligados com o povo gaúcho. Por isso, somos irmãos históricos. Muito obrigada, sentimos que estamos no meio dos irmãos”.

Ao terminarmos de assistir a fita, Samira cuja idade gira em torno dos 50 anos, lembrou o quanto havia dançado. Diz que a mãe do noivo “se realiza”, faz o que bem entende na festa. Lamenta que seu marido tenha falecido um ano depois desse casamento e que este filme é um dos últimos registros que tem dele.

4.3- A festa de casamento como um evento político:

O objetivo desse trabalho não é tomar cada passo dos rituais descritos acima e traduzi-los em significados propostos pela literatura antropológica tomando aquilo que já se produziu sobre a importância simbólica das alianças, do vestido de noiva ou mesmo do buquê. A idéia é pensá-los naquilo que eles significam e comunicam para os nativos nesse contexto de pesquisa, ou seja, por mais que haja um cerimonial que explicita as fases do ritual é interessante atentarmos para o que está sendo expresso nas performances encenadas na festa.

Vimos que os diferentes tipos de festas acionam uma distinção social sobre quem são os Palestinos que migraram para o Rio Grande do Sul, quem é a família que promove as festas (não são somente os noivos que convidam), e quais os papéis sociais performatizados durante o ritual. Esses casamentos grandiosos sinalizam a sua importância para o grupo através do número de pessoas que reúnem³⁸.

Há a celebração de uma origem comum na medida que remete a uma experiência de imigração e a evocação da terra de origem como uma prática atual nos discursos proferidos e na função pragmática de recriar o que é a tradição e o que é um casamento árabe.

Tanto o casamento dos Bakri, quanto à festa dos Baja representam a união entre primos, os quais reiteram os laços de lealdade entre parentelas. Os Bakri celebram sua sociedade nos negócios, a união matrimonial dos filhos configurando uma família extensa e tradicional reiterando a união simbólica dos “sangues” no ritual. O “sangue” como um indicador de fronteira simbólica foi recorrente em algumas falas. Há a concepção de que a vocação para o comércio está

³⁸ No casamento que fui pessoalmente, assunto do próximo capítulo, havia um casal na mesa em que eu estava, que nem conhecia os noivos. Estavam lá a convite do irmão da noiva, pois tinham muita curiosidade de saber como era um casamento árabe e por isso não perderam a oportunidade de comparecer a esse evento. Assim, não há um controle preciso de quem são os convidados e de quem concedeu o convite, apenas uma estimativa da quantidade de pessoas presentes.

no sangue dos árabes, bem como a facilidade em dançar a dança do ventre e outras identificadas como árabes. As informantes dizem que assim como as brasileiras nasceram com o samba no pé, as árabes tem facilidade para mexer os quadris e torcer os pulsos nas suas danças.

Essa pintura é identificada pelos entrevistados como a mistura dos sangues, por isso a cor avermelhada da hena. Pintar a mão com a hena, dar as mãos na cerimônia, dançar na mesma roda, reforça os laços sociais e salienta o sucesso de uma experiência migratória (as festas pressupõem um alto investimento financeiro). Da mesma forma, os Baja estão em grupo atrás dos noivos esperando as noivas que chegam. Os discursos dos embaixadores se referem a grandiosidade e importância da família através desse casamento tradicional. As danças são um signo de distinção e uma característica tida como sendo próprio dos árabes.

As danças podem ser pensadas como símbolos indexicais na medida que remetem a uma distinção social também operacionalizada na vida cotidiana. Homens e mulheres não se misturam na dapca, assim como dividem os espaços de interação de acordo com o padrão de relações sociais que ao mesmo tempo em que é negociado, sugere identidades³⁹. Segundo Tambiah (1985) a dança também é uma forma de cerimônia social, pois o ritmo faz com que as pessoas que assistem queiram se juntar e participar do evento. Então, o que era uma performance individual passa a ser um ritual coletivo que vai além da própria dança, pois promove um sentimento de pertença a um mesmo grupo, a um mesmo código.

Essa dinâmica da música (o cantor é sempre uma grande atração) e da dança é socializada entre as crianças. Em todas as festas há muitas crianças. Num clima de festa, a dança pode ocorrer a qualquer momento, uma vez que tenha terminado a cerimônia muçulmana. Em um dos casamentos, parecia que as pessoas não iriam jantar e ficariam dançando até quando houvesse

¹¹ Como referido no capítulo anterior, há uma arena de negociações sociais sobre o papel de homens e mulheres principalmente entre as gerações de nascidos no Brasil que estão tecendo suas escolhas de vida.

música. Além disso, há um momento em que pode entrar uma dançarina do ventre (os entrevistados dizem que a dança serve para desejar sorte e fertilidade aos noivos) performatizada por uma moça contratada de alguma escola de dança, porque essa é vista como uma dança sensual comum às prostitutas na Palestina, por isso não ficaria bem uma mulher de família dançá-la em público; e também danças folclóricas essas sim, apresentadas por moças solteiras da comunidade que se reúnem na sociedade palestina para aprender os passos com uma professora também da comunidade, porém já casada.

Mesmo os discursos do seu Sales, comum em muitas festas, não parece ser ensaiado ou seguir um roteiro. Aparentemente ele fala algo de forma improvisada, mas sempre fazendo referência a uma relação de irmandade entre brasileiros e palestinos. Como sugere Scherchner (1985 *apud* Silva 2005) toda a performance é uma atividade cultural dinâmica reelaborada ao longo do tempo, mas também identificada com algo que já foi feito no passado. O autor chama de “comportamento restaurado” esse modelo que sugere ao *performer* como ele deve atuar. Essa atividade remete à reflexão e a trajetória de vida do sujeito, por isso envolve interesses diversos e uma pluralidade de significados na medida que o comportamento restaurado também é comportamento simbólico e por isso polissêmico. Contudo, os discursos produzem uma eficácia de acordo com o contexto no qual são proferidos, além da fala, os gestos, as vestimentas e a recepção da platéia constituem o clima onde a fala tem efeito.

Os discursos de seu Sales são recorrentes em muitas festas da família Baja, fato que gera boatos como “ele não pode ver um microfone” ou “lá vai o Sales de novo falar bobagem”. No entanto, quando percorria a indicação para entrevistas, seu nome foi mais de uma vez citado como um importante interlocutor da comunidade, alguém muito culto. Recentemente, ele recebeu o “carimbo”, isto é, uma autorização islâmica para celebrar casamentos. Ao contrário do cristianismo que é uma religião constituída por um clero, no islamismo não há uma instituição

que consagra postos hierárquicos, basta ser um estudioso das leis islâmicas e dos textos sagrados para receber reconhecimento pelos demais muçulmanos⁴⁰. Por isso, o respeito de seu Sales perante o grupo é fruto de uma dedicação dele aos pilares do islamismo, sendo um dos poucos dessa primeira geração que cumpriu todas as obrigações sugeridas pela religião, como as orações diárias e as sextas-feiras com a comunidade (oração que ele mesmo coordena), o jejum durante o Ramadan, a caridade e a peregrinação à Meca.

Schechner (1985 *apud* Silva 2005) sublinha a importância da audiência no contexto da performance para entendermos o que está em jogo no contexto que envolve o evento. Uma das propostas desse autor é estabelecer pontos de contato entre o teatro e a antropologia, dentre estes está a problemática da transmissão do conhecimento performáticos que, segundo Schechner, varia de acordo com a modalidade particular da performance associada ao contexto cultural na qual se insere. Assim, diferentes tipos de performances incidem sobre a platéia de forma que produzem um efeito reflexivo. Mesmo que sua análise esteja voltada ao teatro, nos ajuda a pensar as diferentes audiências na festa de casamento que sustentam a performance dos atores. A interlocução de seus Sales Baja, não é apenas com seus pares, mas com o público “brasileiro” convidado para o evento. Com isso, suas falas podem ao mesmo tempo criar uma solidariedade com os nacionais e/ou corroborar laços de lealdades entre as famílias palestinas.

Além disso, Turner (1982) nos ajuda a pensar que esses discursos fazem parte de um processo social, de uma experiência. Mais do que uma expressão performática, essas falas revivem imagens de um passado no presente, como apontava Shechener, ao passo que evoca um deslocamento de uma terra de origem onde a família começou. O discurso atualiza essa experiência e unifica aquelas que a compartilham, seja porque também foram protagonistas dessa

⁴⁰ Esse papel importante como um representante religioso faz com que seu Sales esteja sempre presente nos encontros inter-religiosos representando os muçulmanos, apesar de ser seu Ahmad Ali o fundador da Mesquita e Presidente da Sociedade Islâmica de Porto Alegre.

imigração ou porque reiteram laços familiares entre gerações. Além disso, sublinha que a “cultura” a qual celebram é milenar, berço de uma civilização com uma história importante, tanto quanto os povos ocidentais. Assim, essa “aventura dramática”, como sugere Turner, busca ao mesmo tempo resolver um conflito, mantendo um *status quo*. Dessa forma, pode-se deduzir desse momento ritual que há um jogo simbólico na inserção de árabes numa localidade estrangeira que faz com que o respeito a esse grupo seja algo constantemente negociado numa relação de poder que, em muitas vezes, eles estão por baixo. O rito inverte essa relação ao colocá-los em cima do palco, com a voz e o discurso.

A seguir, a transcrição de um trecho da fala de Sales a partir de uma filmagem de outra festa de casamento palestina da família Baja ocorrida na sociedade Gondoleiros em Porto Alegre:

À todos os presentes, unindo irmãos e irmãs. Estou nessa terra maravilhosa há 33 anos, a idade de Cristo, com essa terra vivendo com um povo maravilhoso, uma pátria que nos acolheu quando a própria pátria que nos acolheu, a nossa Palestina (*pausa*) que fomos expulsos daquela terra onde Jesus nasceu. Portanto, com esses 33 anos aprendemos o amor, a justiça, a igualdade com todo o mundo. Minhas senhoras e senhores, estamos honrados com a presença de todos aqui em nome da minha cidadezinha na inesquecível Palestina (*neste momento todos aplaudiram*) a inesquecível Saffa. (*sublinha sua condição de migrante*)

Em nome dos meus irmãos naquela cidadezinha onde nascemos e nos criemos, em nome da minha família, família Baja, em meu nome. Abrimos nossos corações a todos e muito obrigado pela presença de todos. Eu quero explicar alguma coisa a respeito do casamento (*há muitos brasileiros na festa, por isso a necessidade de explicar a cerimônia*). Este casamento vai ser realizado conforme a doutrina islâmica, ou seja, o islamismo, que muitos talvez não entendam alguma coisa sobre esse religião, mas tem muita semelhança com o Cristianismo. Vamos começar essa cerimônia com dois ou três minutos lidos de alguns versículos do Alcorão, o livro sagrado do islamismo, que vê nesses versículos a Virgem Maria quando dela nasceu Jesus Cristo, vai ser lido conforme ritmo islâmico (pessoas falando em árabe na volta) posteriormente vai ser realizado por um sheik islâmico o casamento dos três noivos e três noivas. Muito Obrigado.

As pausas, os aplausos e o microfone nas mãos de um homem de mais ou menos 60 anos que possui um sotaque identificado como próprio dos “turcos”, que chegou ao Brasil e que tem uma trajetória de sucesso profissional nessa experiência imigratória, respaldam alguma

legitimidade. Além disso, é identificado por alguns patrícios como um homem culto, que fala muitas línguas e também muito religioso, conhecedor da história da religião muçulmana. Como no teatro, o ator é aqui escolhido pela sua capacidade de representar e pelo seu treino tanto físico quanto intelectual.

Para Tambiah (1985) a abertura com relação ao contexto é o grande paradoxo do ritual. Ao mesmo tempo em que apresenta uma forma prescrita, ordenada e aparentemente invariável, uma performance nunca vai ocorrer de uma mesma maneira. Nessa abertura em relação ao contexto está a flexibilidade do evento e a sua conseqüente imprevisibilidade:

“I am aware that within a single society, as well as between societies, ritual can vary in their degree of formalization, in their openness to context and contingent demands and meanings, and in their use of multiple media – word, music and dance”. (Tambiah, 1985: 101)

Esse caráter político da festa remete a idéia de que ritual tem um sentido coletivo na medida que reitera uma origem comum a muitas famílias que prestigiam o evento. Esse discurso da grandiosidade da festa e do mundo árabe, o fato da festa congregar diferentes famílias palestinas de diferentes lugares nos remete a uma idéia de unidade, de solidariedade.

4.4-Uma leitura antropológica sobre casamento e o comentário nativo sobre tradições:

A cerimônia de casamento é um metacomentário que expressa as grandes questões do contexto social na forma de uma teatralização de um conjunto de dramas sociais. Essa perspectiva tem sido abordada há algumas décadas na história da teoria antropológica. Assim, resgato alguns autores cujas teorias são provocativas para pensarmos essas festas de casamento.

Mary Douglas em *Pureza e Perigo* (1976) já indicava que não existem relações sociais sem atos simbólicos. Segundo a autora, os ritos têm várias funções: permitem valorizar certos

fenômenos, fornecer um método mnemônico, além de serem um meio de dominar a experiência humana. Dessa forma, ele estimula a memória e liga o presente a um passado pertinente exteriorizado no rito. Também indica uma série, uma seqüência que dá sentido aos acontecimentos. Douglas exemplifica citando os dias da semana. Não podemos ter a experiência do que é a Terça-feira sem termos passado pela Segunda-feira, por isso essa ordenação tem um valor prático na medida que divide o tempo e gera uma série de ritos cotidianos.

Embora a análise de rituais fosse um assunto recorrente em autores clássicos como Durkheim, Mary Douglas, Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss, um dos autores de muito impacto no Brasil em termos de análise de ritos foi Victor Turner. A obra mais conhecida do autor e também a única publicada em português é o *Processo Ritual*, cuja primeira edição é de 1974. Nesta fase, Turner desenvolve a análise dos rituais dentro de uma abordagem processual dando atenção especial ao conflito. Divide o processo ritual em três momentos constitutivos: separação, margem, agregação. A margem seria o que chama de *communitas*, na qual a idéia é de inversão da ordem social e também cósmica, onde as normas são quebradas, ao mesmo tempo dentro e fora da estrutura social profanada, nesse momento de liminaridade. O ritual de casamento, por exemplo, demarca esse estado, na qual os protagonistas do evento estariam adquirindo um novo status e posição social. Perante o salão, conduzidos pelo cerimonial, os noivos são separados dos demais e adquirem um novo status ao voltarem para o salão. A subida no altar e por fim a dança marcam essa passagem, o altar representando assim, a fase liminar.

No entanto, essa divisão clássica do ritual, muitas vezes atribuída exclusivamente a Turner, provém dos estudos de Van Gennep publicados em 1909. Segundo esse autor, o rito é um conjunto de seqüências formais onde o que é separado de um lado é integrado de outro. Portanto, uma leitura formal da cerimônia do casamento não consegue mostrar sua polifonia e a multiplicidade de referências que aciona como as diferentes origens familiares, religiões e os

novos compromissos entre parentelas. Essa separação tem como objetivo destacar e produzir identidades sociais. Conforme citado por Turner, os ritos de passagem teriam um momento inicial de separação da estrutura e culminaria com a agregação do indivíduo ao sistema numa nova posição estrutural.

Já em 1982, Turner aprofunda substantivamente a análise dramaturgica, aproximando-se das idéias hoje pensadas como pós-modernas na antropologia e estreitando ainda mais a relação entre teatro e retórica explorando, assim, a relação entre o drama estético (teatro) e o drama social. Em *From Ritual to Theatre* aponta o ritual como a performance de uma seqüência complexa de atos simbólicos e define o conceito de drama social:

“I hold that the social drama form occurs on all levels of social organization from state to family. A social drama is initiated when the peaceful tenor of regular, norm-governed social life is interrupted by the breach of a rule controlling one of its salient relationships”. (Turner, 1982, p. 92)

O autor sugere que em momentos de crise, a ação ritualizada promove a coesão da sociedade, propondo uma solução alternativa ao problema. Assim, o drama transforma a rotina em momentos dramáticos de conflito. No drama social, as fases rituais de separação, margem e agregação são substituídos pelos momentos históricos de ruptura, crise e reintegração.

Nesse novo impulso teórico, Turner critica a rigidez do gênero literário das monografias etnográficas, sugerindo que em vez de carregar as obras de teorização, o antropólogo deve mostrar prioritariamente como homens e mulheres vivem, captar a regra do outro na sua própria cultura “ethnography into playscript”. O trabalho etnográfico é assim, a articulação das relações simbólicas performáticas com o jogo de relações sociais vividas na vida cotidiana.

O conteúdo das tradições, explicitado e fabricado pelo ritual, indica um processo de interação que demonstram como comunidades humanas exercitam e expressam sua criatividade.

Para Barth (1987 *apud* Lopes da Silva 1991), os rituais de iniciação são o momento em que se consolidam inovações no plano das tradições de conhecimento. Dessa forma ocorre a inovação cultural, segundo o autor. Tradição, assim definida como patrimônio comum a várias sociedades cultural e geograficamente próximas, é criada por um mecanismo de difusão e diferenciação própria a todos os grupos humanos. Assim, as inovações de sentido se dão via um processo histórico no qual as cosmologias se renovam, pois são constantemente construídas pelos indivíduos. Por isso, compreendemos os significados, como sugere Barth (1987), os quais só podem ser interpretados numa práxis de comunicação social, não só numa única performance.

Turner sugere que a ação é ambígua, isto quer dizer que ela pode ter mais de um significado e alternar a atividade solene com a lúdica. Dessa forma, todo o ritual tem um caráter reflexivo e todas as sociedades produzem algum tipo de metacommentário. Com isso, evoca uma distinção entre teatro e metateatro tomando como diálogo a teoria de Goffman (1985) o qual vê o cotidiano como um grande palco em que os atores encenam, de forma que Turner propõe pensarmos os dramas sociais e os ritos de passagem como o metateatro da vida social, isto é, um espaço simbólico de representação da realidade social. Assim, sugere que há um movimento dialético entre estrutura (o cotidiano) e a antiestrutura (o extraordinário) de forma que esta representa um distanciamento reflexivo da primeira.

Na medida que o mundo social é um grande palco, Teixeira (1998) sublinha que para teóricos da dramaturgia social a performance criam uma realidade que mesmo encenada tem como substrato a vida cotidiana. No drama, a realidade social é percebida teatralmente e o mundo social é inerentemente dramático. Por isso, o ritual é um metacommentário na medida que é a reflexão com base em algum aspecto da vida social.

O casamento e sua cerimônia são um ritual de passagem que nos permite entender as tensões e dramas que perpassam o mundo social no qual esses sujeitos vivem. Dessa forma,

torna-se primordial ler o evento como uma comunicação de significados partilhados pelo grupo. A percepção do ritual como um processo no qual a performance pode informar a posição do ator social na organização social do grupo é um dos pontos da teoria propostas por Turner. Esta proposta será utilizada para refletir sobre o objeto em questão, teorização herança do pensamento do autor embasado na matriz britânica antropológica.

A grandiosidade da festa pode ainda dizer na sua simbologia que essas famílias de hábitos e costumes do ponto de vista de muitos convidados brasileiros, “exóticos” ou pelo menos distinto de uma cerimônia católica de casamento (comum no Brasil), não são tão diferentes, seja no ritmo da música em que “todos podemos dançar”, na experiência comum de casar ou ter uma religião. Esse “todos”, são os “irmãos brasileiros e palestinos”, corroborando uma visão expressada nas entrevistas de que essa (o Brasil) é uma terra boa, na qual foram bem acolhidos em contraponto a terra ruim (Estados Unidos) a qual alguns tentaram viver mas não suportaram o preconceito. Em entrevista realizada no seu escritório, Sales Baja diz que alguns patrícios americanos dizem que esse é um país rico, ao que ele diz que a riqueza material dessa terra não compensa frente a relação de respeito possível de ser conquistada no Brasil. Assim, esses discursos tão recorrentes nos rituais, revelam uma percepção de fronteira simbólica positivada nessa experiência migratória vivida no cotidiano.

Participar em comum dos rituais favorece um sentimento de unidade. A intensificação da emoção, o uso de vários estímulos de ambientação e visualização, a química da multidão, tudo isso dá ao ritual uma força incomum na criação e renovação dos laços de solidariedade. (Kertzer, 2001, p.20)

Como sugere Kertzer (2001), os ritos são fundamentais para o processo de associações de indivíduos com entidades simbólicas como partidos ou nesse caso “nações”. Também realizam uma função organizacional importante ao diferenciar o “grupo-de-fora” do “grupo-de-dentro”. A dramatização da experiência da migração contribui para reforçar um sentimento de solidariedade

étnica na medida que reforça uma condição social comum. Turner (1982) enfatiza que os ritos são um espaço de efervescência geradora de valores que promove, através da manipulação de símbolos, unidade e coesão social com o objetivo de manter o *status quo*.

A eficácia do ritual da hena, do casamento muçulmano está em informar simbolicamente um modelo social tido como tradicional árabe. Para os propósitos desse trabalho não é preciso buscar exemplos na Palestina de como os casamentos ocorrem ou rotular essas festas descritas como naturalmente árabes. A idéia de olhar para a cultura forjada em contexto de interação como propõe Barth (1969) não pressupõe tomar os símbolos que o ritual aciona como genuínos de uma matriz cultural árabe, mas sim entendê-los numa relação sócio-histórica na qual grupos humanos recriam identidades.

Observar os rituais é instrumental para o entendimento do que eles comunicam para além do próprio evento, isto é, a sua capacidade de informar como as pessoas organizam o mundo no qual interagem. A dramaticidade desses rituais é pedagógica na medida que informa aos atores um padrão de comportamento, o que é a cultura e a tradição e por mais que sejam reinventados ao longo do tempo, são vividos como substanciais e delimitam o grupo.

No próximo capítulo, apresento o exemplo de um ritual da hena e uma festa de casamento etnografados em primeira mão, mostrando uma festa que celebra um casamento tido como não modelar por alguns entrevistados, isto é, entre uma brasileira e um filho de imigrante palestino. Cabe ressaltar que, entre as famílias palestinas residentes em Porto Alegre e região metropolitana, há algumas com casos de casamento de filha de palestinos nascida no Brasil com brasileiro sem origem árabe. A própria presidente da Sociedade Árabe de Sapucaia do Sul é um exemplo desse tipo de casamento. No entanto, sua família não foi indicada para entrevistas como exposto no capítulo 2.

Também, por pesquisar festas de casamento, as famílias indicadas foram as que promoviam casamentos vistos como tradicionais pelos árabes, mesmo que o casal e a parentela envolvidos com o casamento relativizem o que é o tradicional e cultural árabe. Tradicional ou admissível, visto que um casamento entre um árabe com uma brasileira não é tido como tradicional, mas é admitido pelo grupo na medida que a família entende que o casamento do filho englobará a sua esposa na parentela. Ao contrário, um casamento de uma árabe com brasileiro, significaria que esta estaria rompendo os laços com a família de origem. Assim, há um jogo social sobre quem são indicados para apontar as regras que delimitam essa arena produtora de identidade.

5. RITUAIS E *PERFORMANCE*: RECRIANDO TRADIÇÕES

Neste capítulo faço a descrição de um ritual da hena e de uma festa de casamento etnografados em primeira mão, isto é, observados, vividos e registrados por mim nos eventos quando pude tecer comparações entre o que me dizem, o que era editado no vídeo e a riqueza de detalhes que tão somente o “estar lá” permite registrar e dar sentido. Após dois anos de entrevistas, observação participante das dinâmicas familiares e análise das fitas de vídeos, pude finalmente, ir a um evento, e observá-lo sem edições ou efeitos especiais.

Além de expor minhas impressões sobre as festas de casamento registradas no caderno de campo, utilizo imagens que produzi com o auxílio de uma câmera digital Sony, para melhor contextualizar o leitor nesse universo de pesquisa. No entanto, as fotos apresentadas nesse trabalho não têm a pretensão de constituir uma narrativa fotoetnográfica que contemple a proposta de uma antropologia visual no que toca construir textos imagéticos sobre a cultura do outro ou mesmo recompor “fases do ritual”.

Mesmo não dominando a especificidade da linguagem fotográfica, o que proponho é apresentar as imagens como fruto de um olhar disciplinado pela antropologia, que está registrando uma forma de ler a realidade. Associada ao texto descritivo, as fotografias surgem como um recurso auxiliar para que o leitor se reporte para esse momento especial em termos nativos. As imagens vêm substituir o que as palavras não conseguem dar conta de descrever, sem o intuito de cumprir um projeto de uma etnografia visual.

Canclini (1985) *apud* Achutti (1997) defende a idéia de que a fotografia não está vinculada ao fotógrafo enquanto indivíduo, mas sim a determinados grupos sociais que elegem para fotografar o que pensam ser digno de ser solenizado. Assim, muitas fotografias são utilizadas para registrar momentos importantes e reafirmar a unidade da família. Dessa forma, o

senso comum relaciona a fotografia ao instante, como forma de congelar momentos, ao passo que trabalhos fotográficos buscam registrar a passagem do tempo e seu sentido. Para isso, o pesquisador deve fazer o registro do conflito, das tensões existentes em determinados contextos. Para o autor, somente assim é possível utilizar a linguagem fotográfica como um meio de construção narrativa. Contudo, fazer uma etnografia visual pressupõe uma sensibilidade do pesquisador em captar na imagem aquilo que observa nas dinâmicas engendradas pelos sujeitos. Esse senso estético requer um aprendizado e treino além de desenvolver uma nova forma de interação com o conhecimento, privilegiando a retórica da imagem e não da escrita. Por isso, em um trabalho etnográfico visual o texto auxilia a leitura da imagem e não o contrário.

A descrição que farei nesse ensaio representa uma forma possível de ritualizar o casamento entre os árabes. O principal interesse na análise do ritual é entender como ele torna compreensível a experiência comum, ou seja, como ela dramatiza essa experiência no que toca aos arranjos matrimoniais e a própria trajetória dos imigrantes. Assim, o casamento é uma leitura do grupo sobre a experiência deles próprios. Ao descrever uma festa não estou tomando-a como modelar, mas exemplificando uma leitura dramatizada com o auxílio dos registros fotográficos.

A seguir, faço a descrição do ritual da hena e da festa de casamento de Amir Baja e Michele Silveira, o primeiro ocorrido na Sociedade Árabe Palestina em Sapucaia do Sul (RS) e a segunda ocorrida no Centro de Tradições Gaúchas Rancho da Saudade em Cachoeirinha, região metropolitana de Porto Alegre.

5.1.A primeira Hena na Sociedade Árabe Palestina:

O ritual da hena ocorreu um dia antes da grande cerimônia, dia 26 de novembro de 2004. Segundo Michele (em entrevista realizada na sua casa meses depois da cerimônia), a Sociedade

Árabe Palestina de Sapucaia do Sul foi o local escolhido entre a família de Amir para aproveitar melhor o espaço disponível pela comunidade. Cheguei por volta das 8 horas da noite e o salão do andar superior da casa já estava lotado, os doces os salgados oferecidos no evento estavam servidos, bem como as bacias de kibe frito.

Primeiramente, localizei Samira Baja, parente do noivo que me convidou para o ritual e para a festa por ocasião de uma entrevista que realizara com ela em sua casa. Ela prontamente me apresentou a noiva que estava sentada em uma espécie de tenda onde havia uma poltrona e muitos tapetes. Ao me apresentar, expliquei que estava fazendo uma pesquisa sobre festa de casamento árabe quando ela disse: “precisei de 8 anos para conseguir aprender tudo”. Na entrevista que realizei meses depois, relatou que esse período correspondeu ao tempo de namoro do casal, no final do qual já estavam praticamente morando juntos. Michele relata que se conheceram numa festa, na época ela cursava direito e ele estava terminando o ensino médio. Diz que ele fazia parte de um grupo conhecido como “os turcos”, o qual era formado por 20 amigos e primos que, segundo ela, eram muito festeiros. Por isso as amigas diziam que ela devia tomar cuidado com esse namorado, pois os árabes namoram as brasileiras, mas no final casam com as primas. Portanto, Michele não é filha de árabe.

Na tenda montada no salão havia uma mulher fazendo pinturas com a hena na noiva e também nas demais moças que queriam fazê-la. Essa mulher era cunhada de Amir, também brasileira casada com filho de migrante palestino. Sua filha de dois anos estava na festa, usando trajes típicos e dançando graciosamente girando o punho como nas danças árabes.



No fundo do salão, ficavam homens da família, fumando arguila, bebendo, dançando e cantando. No início havia som mecânico, depois da janta o cantor (o mesmo contratado para a festa de casamento) e a banda começaram a tocar. Antes de a música começar, seu Sales Baja fez um pequeno discurso, falando do casamento como um momento muito feliz para a família Baja.

Tão logo o cantor iniciou a música, Michele e Amir passaram a dançar no centro do salão. Gradativamente, todos começaram a dançar a dapca. No meio da dança apareceram a mãe do noivo e as tias com a hena preparada numa bandeja levando-a na cabeça. Ao som da música árabe e com muita dança envolta, puseram umas cadeiras no centro da roda e Michele e Amir sentaram-se para pintar as mãos. Depois da pintura todos dançavam, homens com homens em volta da roda das mulheres em círculos que não se cruzavam.



Os pais de Michele tentavam imitar a performance dos membros da família Baja, sua mãe colocou um lenço na cabeça para tirar fotos com a mãe de Amir. Assim, as famílias buscavam se integrar numa mesma celebração. Entre os convidados, identifiquei a família Baja representando a maioria dos convidados, a família Zarruq e a família de seu Ahmad Ali.

5.2.O casamento de Amir Baja e Michele Silveira: englobando o “outro” na tradição.

No dia 27 de novembro de 2004, às 20 horas no CTG (Centro de Tradições Gaúchas) Rancho da Saudade em Cachoeirinha no Estado do Rio Grande do Sul, casaram-se Amir Baja e Michele Silveira. Ele, filho de comerciante palestino e mãe uruguaia e ela, filha de pais brasileiros, oficializaram o matrimônio na religião muçulmana perante um público de aproximadamente 1000 pessoas, entre elas palestinos e seus descendentes e outros brasileiros sem origem árabe.

Na entrada do CTG, os pais dos noivos recepcionavam todos que chegavam. O galpão rústico onde ocorreu a festa foi ornamentado como se fosse um salão de festas de clube, onde tradicionalmente ocorrem festas de casamento tanto de brasileiros como de palestinos. Na entrada, tules e panos brancos formavam corredores por onde passávamos; flores e fotos do casal associavam-se a decoração de tecidos que parecia reproduzir uma tenda.



Já no salão, um altar foi montado para a realização da cerimônia, entre ele havia um telão que transmitia o evento e uma banda de músicos com instrumentos árabes. No momento de chegada dos convidados, um DJ sonorizava o ambiente com músicas árabes, o cantor e a banda ainda não haviam se apresentado.

Logo em que cheguei, recebi a ajuda de uma pessoa do cerimonial e consegui me instalar no mezanino, ao lado do altar. Nas mesas tinham flores e pequenas lembranças para os convidados levarem.

Logo, chegou seu Sales Baja (a autoridade religiosa que celebrou o casamento e também o tio paterno do noivo) usando um terno com um botom com pequenas bandeiras, uma da palestina e a outra do Brasil. Na cabeça, usava a hata (lenço usado pelos homens muçulmanos) e na mão trazia um



Alcorão (livro sagrado muçulmano). Como estava acompanhado de muitos outros homens e os pais dos noivos estavam se organizando para entrar pelo tapete vermelho que levava ao altar, resolvi me deslocar para o centro do salão para fotografar a cerimônia. Em volta do centro do salão distribuía-se as mesas para os convidados, uma grande mesa com frutas, outra com doces, outra com café em bules árabes e na ponta do salão havia uma mesa comprida onde sentariam os noivos e seus familiares.

Apesar da dificuldade em fotografar, visto que a equipe contratada para o registro da cerimônia tomava parte do espaço onde eu podia ficar, consegui registrar alguns itens que faziam parte da decoração, a entrada dos familiares e fazer pequenos vídeos como a entrada da noiva e trechos dos discursos do Cheh. Esses vídeos estão disponibilizados em anexo num CD-ROM.



Os primeiros a entrar foram o noivo e sua mãe, a mãe da noiva acompanhada do pai do noivo e, posteriormente, os padrinhos. Neste momento o cantor começara sua apresentação do repertório árabe. As letras das músicas tocada na festa falavam sobre amor e casamento, segundo alguns entrevistados, pois não compreendo o árabe.



A platéia participa dessa abertura do ritual com muitos aplausos. Antes da entrada da noiva, Sales explicou aos “irmãos brasileiros e palestinos” que a cerimônia estaria começando e que seria traduzida para o português, já que a noiva é brasileira. Por fim, entra a noiva acompanhada de seu pai, usando um vestido branco com a parte do véu cobrindo a parte inferior dos



olhos, tal como uma árabe muçulmana. A música de entrada não era árabe, mas sim uma música Clássica⁴¹. Na metade do percurso, antes de subir no altar, Michele retira o véu do rosto, todos aplaudem e dá-se início a cerimônia oficial de casamento muçulmano.

5.2.1. A noiva e a emergência da principal *performance*: a conversão da noiva

A descrição dessa *performance* busca demonstrar que os atos simbólicos são um comentário público sobre diferentes aspectos da cultura. A festa é um evento que revela publicamente os valores do grupo que são experienciados, aprendidos e resignificados de acordo com o contexto. Por isso, nenhuma festa é igual a outra, o que elas tem em comum é comunicar um *ethos* de grupo. A seguir, tomo a festa do casamento de Michele e Amir como foco de análise de alguns atos performáticos.

A entrada da noiva foi o grande momento da festa. A moça, cuja idade parece mediar os 25 anos, apresenta o estereótipo atribuído aos árabes: cabelos escuros, nariz saliente e olhos castanhos. O casamento para ela, talvez mais do que para uma mulher descendente de palestinos, marcou uma passagem. Além do status de casada - como sugere Turner (1974) os ritos marcam a passagem do indivíduo de uma condição social para ocupar outra posição na estrutura social – o enlace matrimonial significou o reconhecimento de que ela estaria se tornando “árabe” ao casar com um filho de palestino.

Ou seja, além da aquisição de um novo status devemos evidenciar que cenicamente o ritual sobrepõe dois registros, uma nova posição adquirida nas relações familiares, algo que poderia ser comum aos rituais de casamento – uma separação da família de origem e uma nova morada com o noivo. Todavia, o ritual explicita uma nova condição e reconhecimento de

⁴¹ Perhaps Love, interpretada por John Denver e Plácido Domingo.

ingresso em valores morais que dizem respeito a origem árabe e que colocam em evidência o lugar e a posição de uma esposa no conjunto desses valores singulares. Portanto, o ritual é, de certa maneira, pedagógico, pois nesse caso toma o tempo para explicitar e ensinar.

Mas como isso se efetiva de forma performática no ritual? O próprio casamento é também uma conversão para a religião muçulmana. O fato de a noiva ter entrado usando um véu no rosto remete a uma prática recorrente entre as mulheres muçulmanas que, em público, precisam reservar sua identidade em nome da honra da família. Apesar do objetivo não ser discutir a origem do uso do véu entre as mulheres muçulmanas, é interessante atentar para a bricolagem de símbolos que o ritual promove.

Na cerimônia, ela precisou repetir as palavras sagradas lidas do Alcorão reconhecendo Allah⁴² como o Senhor do universo, o Clemente, Misericordioso. Oficialmente ela tornou-se muçulmana ao casar com um árabe e jurar a palavra. Segundo Finnegan (1992), observar e analisar *performances* pressupõe entender que ela é um modo de linguagem e uma forma de comunicação que constitui uma interação entre um talento individual e uma expectativa cultural. A cerimônia de casamento marcou um ritual da passagem da noiva, simbolizando o rompimento com sua cultura e o renascimento em outra, a do marido. Pelos seus atos performáticos a noiva estava sendo avaliada pelo público quanto a sua competência em se tornar uma “boa” esposa.

Essa concepção de passagem para uma outra “cultura”, está relacionada com uma idéia modelar da família na qual a mulher quando casa migra para a parentela do marido. Durante a cerimônia, Michele foi chamada de Amira (feminino de Amir, seu marido)



⁴² Deus, em árabe.

como se estivesse sendo rebatizada perante a comunidade palestina como um novo membro do grupo. Depois de jurar em árabe as palavras sagradas, o Cheh anunciou publicamente o valor do dote recebido pela noiva. Dos 10 mil reais que a moça tem direito, já recebeu mil, faltando ainda o pagamento de 9 parcelas.

No momento em que foi lido o valor do dote, tanto os noivos como os convidados riram. A prática do dote é identificada como uma tradição nos costumes árabes. A explicação pragmática dada pelos entrevistados é que o montante (pode ser em jóias ou em dinheiro) tem a função de garantir que a mulher tenha como se manter caso o marido falte. Em muitos países árabes, as mulheres não têm direito a herança, por isso o dote seria uma compensação econômica. Nesse caso, quem recebe o valor não é a família da noiva, mas sim ela própria.

Durante a cerimônia ela recebeu oficialmente o envelope com parte do valor do dote. Após, os noivos assinaram o documento religioso que oficializa o casamento perante a religião islâmica, já que o casamento civil acontecera semanas antes.

Tão logo o Cheh encerrou a cerimônia, o casal desceu do altar/tenda dançando as músicas árabes tocadas pela banda. Imediatamente se formou uma roda de familiares em volta dos noivos que aplaudia a suas performances. A dança apresentada por Michele é identificada como própria das árabes. Ao noivo cabe bater palmas e à noiva e depois dançar a rahsa. Assim, formou-se uma roda em volta dos noivos, formada majoritariamente pelos familiares que logo passaram a dançar a dapca.



Formaram dois grandes círculos, mulheres com mulheres e no centro a noiva e outra de homens com o noivo nos ombros de um convidado com um lenço na mão. Essas danças duraram cerca de trinta minutos e envolveram boa parte das famílias convidadas. Após esse momento foi servida a janta. O *buffet* era composto de duas mesas com pratos quentes e saladas. Depois da janta, uma dançarina do ventre se apresentou em frente ao palco montado para a cerimônia.

Com ela, dançavam os noivos batendo palmas. No ritual da hena também uma dançarina “abriu a pista” da festa, isto é, foi uma primeira dança para que o público se motivasse a dançar, muito embora, eles parecessem extremamente dispostos a isso desde o início da festa.



Também, foram apresentadas danças folclóricas pelas moças que participam da Sanaud, a maioria delas são da família Baja. Depois dessas apresentações os convidados foram para a pista de dança. Por volta das duas horas da manhã a maioria das pessoas já havia ido embora, permanecendo na festa majoritariamente a família Baja e convidados de outras famílias palestinas. Nessa cerimônia o embaixador da palestina não fora convidado, tampouco autoridades da política local.

5.3. A entrevista pós-festa: o casal comenta o “modelo árabe”.

Meses depois de ocorrido o casamento, realizei uma entrevista com o casal no seu apartamento no edifício Baja em Canoas, no qual também mora um irmão de Amir com sua esposa brasileira e filhos. Durante a festa havia observado as fotos do casal que apareciam no telão e percebi que Michele já era formada, pois mostraram fotos da solenidade de formatura e

também fotos de viagens feitas pelo casal. Assim, esse exemplo de casamento contrastava com outros relatos que coletara em campo. Michele fazia uso de imagens pouco comuns. As mulheres de origem árabe reclamam das inúmeras negociações familiares para que possam ter algumas liberdades. Ao contrário, “os homens podem se divertir com a mulher errada enquanto não casam com a certa”. Por isso, vemos o grupo dos “turcos”, mas não das “turcas”, já que a mulher pode ser uma espécie de guardiã da honra familiar.

Michele conta que seus sogros não acreditavam muito que eles realmente iriam se casar, até porque eles chegaram a romper o namoro. Nesse intervalo de 10 meses, o pai de Amir, seu Salah Baja, já estava sugerindo que ele se casasse com uma prima. No entanto, o casal acredita que esses casamentos arranjados não dão certo e que aqui no Brasil não tem muito sentido. Perguntei por que a festa ocorreu num CTG. De acordo com Michele porque seu pai frequenta esse centro tradicionalista e por isso conseguiram um desconto no valor do aluguel do salão.

Segundo o casal, a data do casamento foi uma homenagem aos pais de Amir que completavam 40 anos de casamento. A festa foi paga pelos pais de ambos os noivos e foram convidados mais brasileiros do que palestinos. Quando perguntei sobre o dote, motivo de risos durante a festa por parte da platéia, Michele disse que preferiu em dólares para gastar na lua de mel. Segundo Amir, o dote em jóias é porque os árabes gostam de “fazer um grau”, colocam as jóias da família inteira só para tirar foto.

Tanto a escolha do local quanto da data do casamento revelam uma tentativa do casal em reforçar laços familiares de ambos, reiterando a importância da família no evento. Agradar aos pais pode significar receber suas aprovações. Esse consentimento conquistado aparece de forma emblemática no ritual, mas se torna mais explícito quando analisamos as escolhas e os discursos que fazem parte dos momentos anteriores e posteriores ao casamento. Dessa forma vemos um

complexo jogo que valoriza a experiência de vida paterna e materna, mas também a questiona na medida em que o casal encontra contradições nesses modelos.

A lua de mel do casal durou 35 dias e incluiu passeios por vários países da Europa, com passagem pelo Egito e Palestina. Foram para Madrid, passaram o reveillon em Paris, visitaram parentes em Londres, depois foram para Jerusalém e passaram alguns dias com os parentes na Palestina. Na terra de origem da família, relatam as gafes que cometeram sem se dar conta: Amir presenteou Michele com um colar de ouro e ela foi beijá-lo em agradecimento quando se deram conta que não podem se tocar em público. Também, queriam tirar uma foto abraçados e foram avisados que também não podiam. Ambos contam essas histórias num tom jocoso.

Michele afirma ter aprendido a dançar observando e fazendo algumas aulas de dança árabe. Segundo ela, fez questão de aprender tudo o que podia, pois acha muito bonita a forma como os árabes celebram sua cultura. Diz que parece que eles têm cultura e nós (brasileiros) não, principalmente nos rituais que envolvem o casamento. Nesse sentido, Cunha (1986) sugere que a cultura faz da tradição ideologia na medida que extrai dessa, elementos culturais que se tornam diacrítico e por isso carregados de sentido, que também são acionados no ritual. Dessa forma, o ritual comunica um modo de vida que permite aos sujeitos pensar que o socialmente arquitetado é algo natural. Isso não significa dizer que os nativos tenham uma falsa consciência na medida que a elaboração cultural é algo que constitui a experiência humana.

Ao mesmo tempo ao apontar as danças, as vestimentas ou qualquer outro elemento acionado no ritual como típico, não procuro essencializar a cultura ou criar um estereótipo do que são os chamados costumes ou tradição. Tal como sugere Clifford (1999), o tradicional e o moderno são construções situadas histórica e socialmente. O autor nos provoca a pensar através de uma exposição sobre o Valle Waghui na Nova Guiné no Museu de Humanidades em Londres, o quanto à tradição da qual os antropólogos falam como algo híbrido também é uma construção

ideológica tal como os primitivistas de outrora. Afinal, o que é digno de ser relatado num trabalho ou exposto num museu como algo significativo de uma “cultura” também passa pelo o que o antropólogo ou o curador consideram os costumes, a tradição.

Contudo, quando falo dos elementos tidos como típicos dos árabes palestinos, procurei ser mais fidedigna ao que os informantes apontavam como próprio dos árabes. Ao mesmo tempo, considero que indicar sinais diacríticos delimitadores de fronteira é uma construção do antropólogo que de certa forma também pressupõe uma relação de poder.

Clifford (1999) questiona as classificações impostas “de cima” de forma que a própria noção de hibridização tão presente no debate contemporâneo também pode ser homogeneizante caso não problematize o contexto histórico no qual as classificações são pensadas. Apesar do autor não se aprofundar nas relações concretas que podem estar envolvendo essas apropriações e classificações dos objetos, nos provoca a pensar o que estamos classificando como o costume e tradição nessas famílias palestinas residentes em Porto Alegre e Canoas.

Cabe ressaltar que alguns informantes essencializam ou estão convencidos de que essa origem os dota de algo substancial, essencial. No momento que me relatam sua experiência, descobrimos também o quão é maleável e potencialmente englobadora essa tradição, tendo como potencial a incorporação de novos membros (mulheres brasileiras convertidas em esposas árabes e filhos brasileiros reconhecidos como palestinos), e constantemente reconhecidas por suas qualidades morais pelo grupo como uma “esposa mais árabe que uma árabe”.

Contudo, apesar desse casamento não ser um modelo de arranjo matrimonial árabe, é vivido pelo casal como uma escolha não menos importante. Para eles, o que importa é a satisfação de fazer uma opção que tomam como certa, questionando a experiência dos árabes que ao corresponderem ao modelo muitas vezes vivem de fachada e dos brasileiros que parecem não celebrar e comemorar devidamente as etapas de passagem da vida.

Assim, a festa celebra a realização de uma regra idealizada na medida que expõe uma realidade aparentemente congruente, na qual os atores parecem seguir um script. No entanto, existe um universo de negociação que demonstra o quanto à tradição e os costumes podem ser e são relativizados pelos sujeitos. A experiência de imigração e a conseguinte formação de uma nova família no Brasil fazem com que esses imigrantes tenham que levar em conta uma série de novos valores oriundos de uma nova sociedade. Dessa forma, os modelos com os quais eles operam para fazer suas escolhas podem ser completamente incongruentes nos planos das ações, como exposto no capítulo 2. O interessante é pensarmos de que forma essas incongruências aparecem nos rituais. O próprio fato do casamento tido como árabe e palestinos ter sido realizado num CTG é sugestivo para percebermos algumas ambivalências geradas pelas situações cotidianas. Da mesma forma, a mulher que fazia a hena na noiva não queria que fotografassem suas mãos, porque usava luvas cirúrgicas para não manchar a pele, costume nada comum, diz ela. A própria figura da dançarina do ventre é uma ambigüidade. Ao mesmo tempo em que ela representa uma dança que sugere a sensualidade e beleza da mulher árabe, também aponta uma exposição pública da figura da mulher que pela tradição nos países árabes é algo desmoralizante. Também, os homens escondiam as garrafas de *whisky* quando percebiam que eu estava fotografando os pratos servidos na hena. Muçulmanos não podem beber álcool, embora no Brasil não haja festa sem bebidas! Além disso, na visita à Palestina, o casal percebeu que suas relações afetivas em público não têm a mesma receptividade e aceitação, de forma que pensam ter cometido muitas gafes.

A idéia de entender o significado de uma cultura enquanto um conjunto de textos, tal como Geertz (1989) propõe, pressupõe que descentremos o olhar para as incoerências, contradições das ações dos sujeitos. Esse texto expresso através das performances nos remete a um contexto maior que corresponde a uma realidade histórica e social sem a qual não é possível

entender essas práticas. A inserção de estrangeiros em uma nova localidade pode ser entendida também a partir dos conflitos e tensões geradas pelas relações na família, entre famílias e com a comunidade na qual se inserem. Além disso, o ritual sublinha um aspecto relevante da realidade vivida por muitos povos que assim como os palestinos vivem ou viveram situações de diáspora. Segundo James Clifford (1997 *apud* Oliveira Filho, 1998) o termo diáspora remete às situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem e do lugar de onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social. Esse sentimento dividido fomenta ambigüidades não só para os que vieram, mas para os brasileiros filhos desses imigrantes que ainda tem a experiência paterna como algo muito presente na vida familiar.

As festas são um mecanismo produtor de imagens e estereótipos sobre quem são os árabes palestinos, talvez o principal evento que inverte a tão comum idéia de que os árabes são terroristas com hábitos “menos humanos”. Nesse sentido, como propõe Turner (1974), o evento pode fomentar um sentimento de *communitas*, que surge motivado por um ideal coletivo que troca os papéis já que nessas situações quem recebe os brasileiros são os árabes. Assim, as festas criam reciprocidades, são momentos extraordinários que justapõem aspectos da estrutura social, mas que também podem transformá-la na medida que geram valores, imagens e símbolos produtores de coesão social e lealdade étnica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

“Significados estão, em última análise, sujeitos a riscos subjetivos na medida em que pessoas, por serem socialmente capacitadas, deixam de ser escravas de seus conceitos e tornam-se senhores deles.” (Sahlins, 1985 *apud* Lopes da Silva, 1991, p.118)

Menos do que sugerir conclusões, esse trabalho se propôs a fazer uma reflexão sobre a construção de identidade étnica produzida no convívio de famílias imigrantes, olhando para os rituais de casamento como momentos privilegiados que informam sobre o universo social no qual os sujeitos tecem suas relações e escolhas de vida. Na primeira parte do trabalho preoquei-me em demonstrar como ocorreu a minha inserção em campo nas cidades de Porto Alegre e Canoas, e também, explicitar as ferramentas conceituais que embasaram a análise dessa pesquisa. Ao longo desta investigação fui percebendo que havia uma divisão social e simbólica entre as famílias pesquisadas que me provocaram a pensá-las como universos sociais autônomos perpassados por relações que se pautam pela honra como um valor que define expectativas e papéis de gênero, mas também revela conflitos.

Assim, ao passo que perseguia as indicações de entrevistas dadas pelos informantes, localizava a família num circuito maior de relações no qual construía sua legitimidade enquanto famílias árabes palestinas. Essas autodenominações parecem indicar que a identidade étnica desses imigrantes e seus filhos referem a um repertório religioso, de origem familiar e nacional. Tentei demonstrar que a identidade individual é tecida através de um código moral que sugere as regras, que define o que é a cultura.

Dessa forma, tentei apontar a fabricação de um modelo que rege as práticas, que ao mesmo tempo em que possui inconsistências, aponta um padrão justificado em suas bases como algo “natural”. Pensar a divisão dos papéis de gênero nesse sistema passa pelo entendimento de

um código de honra que promove um jogo social no qual esses papéis estão sendo constantemente negociados. Por exemplo, trabalhar nas lojas para as mulheres pode significar “emancipação” na medida que conquistam um espaço profissional, mas também pode ser uma forma de economia familiar que, de repente, gostariam de abrir mão para fazer outras atividades ou ter mais tempo livre. Por isso, me preocupei em refletir sobre identidade de gênero não a partir de critérios pessoais, mas das construções nativas. Caso contrário, estaria revelando não o que eles consideram pertinente, mas o que eu acredito ser ideal.

A realização profissional parece ser um norte para a identidade individual de adultos tanto para homens como para mulheres filhos e netos de imigrantes palestinos, mas é relativizada por ambos. Assim como há mulheres formadas em curso superior que abrem mão da profissão para se dedicarem ao casamento e a família que desejam construir (o que é um grande investimento, visto que costumam ter mais de um filho) também, há homens que não investem no curso superior para cuidar dos negócios iniciado pelos pais. Nesses casos, tanto homens quanto mulheres dialogam com as regras do grupo e da vida familiar, produzindo ou não continuidades de um modelo do que é ser árabe e palestino. Contudo, tentei demonstrar que às relações de gênero envolvem não só a esfera doméstica, baseiam-se num natural construído que sugere diferentes domínios identificados como femininos e masculinos, por exemplo, família e casamento como um assunto pertinente às mulheres e a imigração, religião e política num domínio público, como um assunto de homens. Isso está presente também na minha inserção em campo enquanto mulher. No entanto, as identidades não podem ser engessadas em papéis fixos porque são constantemente negociadas de acordo com o contexto histórico no qual se expressam e a situação que tem de resolver.

Além disso, tentei demonstrar a especificidade do meu campo ao abordar a temática da família. Somente no final do trabalho de campo é que pude avaliar porque essas famílias eram tão

modelares a ponto de não indicarem mais nenhuma outra para participar da pesquisa. No Chuí, os imigrantes palestinos já sinalizavam que a família Baja era a mais tradicional do Estado. Essa idéia do “tradicional” é que sucitou uma série de questões que nortearam a análise das festas e as entrevistas subseqüentes. Ao longo do trabalho não me perguntei se a festa explicita as “tradições”, mas indagara como os sujeitos foram envolvidos nessa trama. As festas deram elementos sobre os jogos sociais existentes. O foco não foi o conteúdo em si, mas sim as relações que fabricam esse ritual e que os dá sentido.

Ao passo que os Baja eram tidos como uma família tradicional, os Bakri em Porto Alegre, afirmavam o quanto os Baja já haviam deixado de lado alguns costumes tidos como próprios dos árabes. Assim, os Bakri identificavam os Baja como uma família mais liberal, porque promove casamentos entre árabes e brasileiras, as mulheres usam roupas decotadas e nem falam o árabe em todas as festas! Dessa forma, havia uma disputa por reconhecimento e legitimidade que fazia com que fosse possível pensar uma grande família palestina residentes em Porto Alegre como sendo oponente de uma grande família palestina residente em Canoas.

Barth (1987) é oportuno para pensarmos que as tradições são construídas num contexto mais amplo de relações, num processo de interação social no qual a comunicação é estabelecida. Está em questão o sucesso da imigração já que a festa pressupõe um alto investimento financeiro devido ao extenso número de convidados, dote e custos do evento. Também, sinaliza uma fronteira simbólica ao salientar uma origem árabe palestina.

A grandiosidade da festa é medida pelo tipo de casamento que celebra e pela quantidade de convidados, principalmente autoridades que recebe. Esse fato revela também o circuito de relações entre as famílias palestinas e os brasileiros com quais se relacionam, principalmente no âmbito do comércio nas cidades onde se instalam. O caráter político da festa tem seu momento máximo no ritual quando o patriarca da família que está oferecendo a festa discursa sobre sua

condição de imigrante e sua trajetória em localidades brasileiras. Apontei que essa fala evoca a importância de sua família para o mundo árabe e a relação de irmandade entre brasileiros e palestinos. Para os brasileiros tem um caráter pedagógico na medida que esse discurso explica como é uma cerimônia muçulmana e traduz trechos lidos do Alcorão. Além disso, esse momento reverte uma imagem preconceituosa associada às populações árabes ao positivar a origem do grupo.

Na segunda parte do trabalho me propus a olhar para as festas de casamento, o evento que mais congrega os patrícios, segundo os informantes. Essa é um foco privilegiado para entender a celebração dessas relações sociais no âmbito do extraordinário, isto é, da performance e do ritual. Dentro da arena onde se fabrica a tradição e os costumes, as experiências das famílias mais extensas e bem sucedidas economicamente delimitam o que é tido e visto como tradicional e sublinhado como “árabe”. Percebo o evento como um espaço de comunicação no qual é possível entender aspectos da visão de mundo do grupo. Esses aspectos não são evidenciados apenas olhando para as fases apresentadas no ritual, como se houvesse um modelo absoluto de casamento árabe, ou para performances particulares, mas atentando para o contexto de produção de significado no qual os atores estão vivendo dentro e fora do evento.

Nesse sentido, as colocações de Tambiah foram interessantes para pensar os casamentos observados tanto no vídeo quanto pessoalmente, como eventos estruturados na medida que apresentam uma ordenação com um sentido de realização coletiva, mas que também são únicos porque apresentam uma abertura contextual. Essa abertura é evidenciada através de uma expressividade cênica verificada nas performances dos noivos, dos familiares, do Cheh e da platéia. Cada festa está comunicando quais as práticas sociais engendradas pelos protagonistas do ritual. Permitem revelar não apenas a realização ou não de um padrão de casamento tido e visto

como árabe, mas evidenciando a importância da família em um universo de relações que informa os valores partilhados pelo grupo.

No que toca a literatura antropológica, autores como Turner, Geertz, Tambiah, ajudaram a refletir o quanto à festa de casamento pode estar comunicando sobre a experiência de vida e de socialização dessas famílias de origem palestina. Ao passo que o ritual **focaliza um problema** dramatizado nas festas, a observação participante das dinâmicas familiares bem como as entrevistas que buscavam traçar a trajetória de vida dos informantes foram sugestivas para pensarmos as contradições e inconsistências, nem sempre manifestas em toda sua complexidade nas entrevistas, mas no ritual (cotejado a observação participante) compreendemos como o debate sobre a identidade étnica é absorvente.

Barth (1969) nos ajudou a pensar como fronteiras simbólicas são construídas na interação dos grupos étnicos, mas ainda o campo contribui a pensarmos as tensões intragrupo para a fabricação dessas fronteiras. Afinal, nesse universo ser árabe passa primeiro pela identidade do sujeito através da família na qual se reconhece. Por isso, o “nós” é algo relacional, pode ser “nós, os palestinos” ou “nós, os Baja” ou ainda “nós, os Bujaa”, conforme o contexto, como explicitado no capítulo 2.

A própria divisão territorial dessas grandes famílias entre Porto Alegre e Canoas contribui para que as atividades da comunidade se dispersem e sejam referidos como dois espaços ora distinto, ora sobrepostos. Portanto, a homogeneidade do grupo também é uma fabricação social que se utiliza dos faccionalismos e de um jogo de espelhos para construir a sua auto-imagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU FILHO, Ovídio de. **Parentesco e identidade social**. In: Anuário Antropológico. Rio de Janeiro, 80: 1982.
- ABU-LUGHOD, Lila. **"Do Muslim Women Really Need Saving?"** American Anthropologist, 2002, p. 784.
- ALCORÃO SAGRADO. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: Marsam, 1994.
- AUGÉ, Marc. **Os Domínios do Parentesco**. Lisboa, Edições 70, 1975.
- AUSTIN, John L. **How to Do Things with Words**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.
- BAHIA, Joana. **"O Tiro da Bruxa": Identidade, Magia e Religião entre camponeses Pomeranos do Estado do Espírito Santo**. Rio, PPGAS/Museu Nacional do RJ, 2000. (tese de doutorado)
- BANTON, Michael. **A Idéia de Raça**. São Paulo. Edições 70. Martins Fontes. 1977.
- BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. In: Teorias da Etnicidade. Org Poutugnat & Streiff-Fenart, 1969.
- _____. **A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas**. In: O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. (org) Lask, Tomke. Rio, Contracapa, 2000.
- _____. **Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade**. In: Antropologia da etnicidade. Para além de "Ethnic Groups and Boundaries". (org) Vermeulen & Govers. Fim de século, Edições. Lisboa, 2001.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo, Cia das Letras, 2001.
- BAUMAN, Richard. **Story, performance, and event: contextual studies of oral narrative**. Cambridge University Press, 1986.
- BELHAD, Marnia. **Mulheres francesas de origem argelina. Conquista de autonomia e reelaboração dos modelos familiares tradicionais**. IN: Família e Individualização. Clarice Ehlers Peixoto, François de Singly & Vincenzo Cicchelli. Rio, Editora da FGV, 2000.
- BENSÁ, Alban. **Da micro-história a uma antropologia crítica**. In: Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Jacques Revel, organizador. Rio, Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- BOTT, Elisabeth. **Family and Social Network**. New York, The free Press, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Rio, Bertrand Brasil, 1999.

_____. **O sentimento de Honra na Sociedade Cabília.** In: Perisitiany. Honra e Vergonha: Valores das sociedades mediterrâneas. Trad e prefácio de José Cutileiro. 2ª Edição, 1987.

_____. **Apêndice: O espírito da família.** In: Razões práticas. Sobre a teoria da ação. Papyrus Editora, 1996.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. **O "Planeta" dos negros no Mundo dos brancos: Estudo sobre a manutenção e atualização das fronteiras étnicas de uma comunidade negra na cidade de Canoas/RS.** Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, 2003. (dissertação de mestrado)

CLIFFORD, James. **Itinerarios Transculturales.** Barcelona, Gedisa, 1999.[1997]

COHEN, Abner. **The Lesson of ethnicity.** In: Urban Ethnicity. ^a Cohen (editor).

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil.** São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

DAWSEY, John C. **O Teatro dos “Bóias-Frias”: Repensando a Antropologia da Performance.** In: Horizontes Antropológicos. N.24, Porto Alegre, 2005.

DAYAN-HERZBRUN, Sônia. **As mulheres e a construção do sentimento nacional** In: Cadernos Pagu – fazendo história das mulheres. N. 4, Campinas, Pagu,1995.

DELGADO RUIZ, Manuel. **“¿Quién puede ser “inmigrante” en la ciudad?”** In: Exclusión Social y Diversidad cultural. Donostia: Tercera prensa, 2003.

DORNELLES, Jonatas. **Antropologia e Internet: Quando o “campo” é a cidade e o computador é a “rede”.** In: Horizontes Antropológicos. N.21, Porto Alegre, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** In: Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo. Ensaio sobre as Noções de Poluição e Tabu.** Lisboa, Edições 70,1970.

ECKERT, Cornelia. **Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica.**In: Humanas, Revista do Instituto de filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre v.19 1996-1997.

ELIAS, Norbert. **“Apêndice 3. Da relação entre “família” e “comunidade”.** In: Os Estabelecidos e os Outsiders. Rio, Jorge Zahar, 2000.

FARGUES, Philippe. **O Mundo Árabe: a cidadela doméstica.** In: História da Família. Portugal, Terramar, 1998.

FELDMAN-BIANCO, Bela. **A Família na Diáspora e a Diáspora na Família.** In: Relações de Gênero e Diversidades Culturais nas Américas, (coords) Heloísa Buarque de Holanda, Maria Helena Rolim Capelato. Rio, Expressão e Cultura; São Paulo, EDUSP, 1999.

FINNEGAN, Ruth. **Oral Traditions and the verbal arts**. Routledge, 1992

FIRTH, Raymond. **Nós, os Tikopia. Um Estudo Sociológico do Parentesco na Polinésia Primitiva**. São Paulo, EDUSP; 1998.

FONSECA, Claudia. **Família, Fofoca e Honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre, Ed. Da Universidade, 2000.

FOX, Robin. **Parentesco e casamento. Uma perspectiva antropológica**. Lisboa, Coleção Veja, 1966.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro. Ed. Guanabara, 1989.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras chaves da antropologia transnacional**. In: Mana 3(1):7-39, 1997

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

JARDIM, Denise F. **Palestinos no Extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais da produção da etnicidade**. Chuí- RS. Rio, PPGAS/MN, 2000. (tese de doutorado).

_____. **Diásporas, Viagens e Alteridades: As Experiências Familiares dos palestinos no extremo-sul do Brasil**. In: Revista Horizontes Antropológicos, Ano 6, n.14 (2000). Porto Alegre: PPGAS, 2000. (pp.39-69)

KERTZER, David. **Rituais políticos e a transformação do Partido Comunista Italiano**. Porto Alegre, Horizontes Antropológicos, v. 7, n. 15, p. 15-36, jul. 2001.

KUPER, Adam. **A visão dos antropólogos**. Bauru, SP, EDUSC, 2002.

LABURTHE-TOLRA, P. & WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia & Antropologia**. Petrópolis, Editora Vozes, 1997.(pp.133-189).

LASK, Tomke. **Imigração Brasileira no Japão: o mito da volta e a preservação da identidade**. Horizontes Antropológicos, Ano 6, n. 14 (2000). Porto Alegre: PPGAS, 2000

LEACH, Edmund. **Repensando a Antropologia**. São Paulo. Ed. Perspectiva, 1974.

_____. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo, EDUSP, 1996.

LÉVIS-STRAUSS, Claude. **A Família**. IN: Shapiro, Harry. (org). Homem, Cultura e Sociedade. Portugal. Ed. Fundo de Cultura. Biblioteca / Xeroteca IFCH n.251.

- _____. **As Estruturas Elementares de Parentesco**. Petrópolis, Vozes, 1982.
- LEWIS, Bernard. **Os Árabes na História**. Lisboa: Estampa, 1982.
- LOPES DA SILVA, Aracy. **Tradições, Inovações e Criatividade: a Análise Comparativa de Cosmologias vistas como processo**. IN: Anuário Antropológico, n.88. Brasília/ Rio de Janeiro; Ed.Unb/ Tempo Brasileiro, 1991.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo, Abril Cultura, Pensadores, Ática, 1976.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **Uma Etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: Mana4 (1): 47-77, 1998.
- OSMANN, Samira Adel. **A Imigração Árabe no Brasil**. In: Travessias. Revista do Imigrante, n.35. São Paulo, 1999.
- PEIRANO, Mariza. **A análise antropológica de rituais**. In: ____ (org.). *O dito e o feito. Ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002
- PEREIRA, Lenora S. **A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre : uma análise antropológica das articulações de significados e da inserção do islamismo no pluralismo religioso local**. Dissertação (mestrado) – UFRGS -. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2001.
- PERSISTIANY, John. “prólogo”. In: **Dote y matrimonio em los países mediterráneos**. Madrid, Siglo XXI, 1987.
- PINTO, Paulo Gabriel da Rocha. **A Casa do Islã: Igualitarismo e Holismo nas Sociedades Muçulmanas**. In: Antropolítica (3) p.91-118, 1997.
- PITT-RIVERS, Julian. **Antropologia del Honor, o política de los sexos**. Ensayos de antropologia Mediterranea, Barcelona, Critica, 1979.
- _____. **Honra e Posição Social**. In: Perisitianny. Honra e Vergonha: Valores das sociedades Mediterrâneas. Trad e prefácio de José Cutileiro. 2ª Edição, 1965. (pp.13-59)
- PRITCHARD, Evans. **Os Nuer. Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. **O Estudo dos sistemas de parentesco**. In: Laraia, R. (org). Organização Social. Rio, Jorge Zahar Ed. 1969.
- ROSALDO, Michele. **O uso e abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural**. In: Horizontes Antropológicos. Ano1. N.1, 1995. (pp.11-36)

- SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- SAYAD, Abdelmalek. **A Pobreza “exótica”: A imigração argelina na França**. RBCS. N. 17, out. 1991.
- _____. **A Imigração**. São Paulo, EDUSP, Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- SCHECHNER, Richard. **Between Theater and Anthropology**. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1985.
- SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. In: Revista Educação e Realidade. Porto Alegre, vol 20.n.2 (jul/dez) 1990.
- SHERZER, Joel & BAUMAN, R. eds. In: _____ **Explorations in the ethnography of speaking**. Cambridge. University Press, 1989.
- SILVA, Rubens Alves da. **Entre “Artes” e “Ciências”: A Noção de Performance e Drama no campo das Ciências Sociais**. In: Horizontes Antropológicos. N.24, Porto Alegre, 2005.
- STEIL, Carlos Alberto. **Política, Etnia e Ritual: O Rio das Rãs**. In: Revista de Ciências Humanas, v.16. Florianópolis, 1998.
- TAMBIAH, Stanley J. **Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n. 34, p. 5-37, jun. 1997.
- TAMBIAH, Stanley J. **Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985
- TEIXEIRA, João Gabriel. **Análise Dramaturgica e Teoria Sociológica**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, 1998.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis, Vozes, 1974c.
- _____. **From Ritual to Theatre**. NY: Performing Arts Journal, 1982.
- TRUZZI, Oswald. **Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1997.
- VAN GENNEP, Arnold [1908]. **Os ritos de passagem**. Petrópolis, Vozes, 1977.
- VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose. Antropologia das Sociedades Complexas**. Rio, Jorge Zahar, 1994.
- WEBER, Max. **Comunidades Étnicas**. In: Economia y Sociedad v.1. p.315-24 México: Fondo de Cultura Econômica, 1969.

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

ANEXOS

Anexo 1: Reportagem extraída do Jornal Correio do Povo – 18/08/2005

Palestinos promovem semana

ITAMAR AGUIAR / PALÁCIO PIRATINI / CP

A diretoria da Sociedade Árabe Palestina convidou o governador Germano Rigotto, durante visita ao Palácio Piratini, ontem, para a Semana da Arte Palestina, de 23 a 28 deste mês, na Casa de Cultura Mario Quintana, compreendendo



folclore, debates, atos ecumênicos e exposições.

A presidente Fátima Ali disse que o evento nasceu da vontade de fortalecer ainda mais os laços de união com a população gaúcha. “Durante a semana, estaremos recebendo a comunidade rio-grandense com a mesma hospitalidade com que fo-

Governador ressaltou a importância da próxima festividade ram acolhidos os milhares de palestinos que aqui construíram suas famílias e mantêm raízes afetivas e culturais muito fortes”, avaliou.

Rigotto elogiou a iniciativa como um elo de integração e afirmou que a força do Rio Grande está na rica diversidade cultural do seu povo.

Anexo 2: Objetos selecionados pelas famílias palestinas para exposição na Casa de Cultura Mário Quintana em Agosto de 2005.





Passaporte de Ahmad Ali utilizado na ocasião da sua vinda para o Brasil



Exposição fotografada por Roberta Peters.

Anexo 3: Imagens de algumas lojas dos Palestinos na Avenida Voluntários da Pátria/POA.



Por Roberta Peters.

Anexo 4: Anúncio extraído do jornal Timoneiro de Abril de 1968.
 Fonte: Biblioteca Pública de Canoas (RS)

OS FILHOS DO MUNDO ÁRABE

desejam a população canoense os melhores votos de

BOAS PÁSCOAS

Esperamos que esta data magna da Cristandade ative em nós o amor por nossos semelhantes. E que os povos não mais permitam, que as nações mais ricas financiem a miséria, a usurpação das terras dos povos mais pobres.

REFUGIADOS PALESTINOS VITIMAS DO SIONISMO



O problema da Palestina é um dos mais dolorosos tragédias dos tempos modernos. Fora mesmo do seu aspecto político, e acima dele, isto é o drama humano de 1.200.000 de refugiados, expulsos de seus lares e terras, pela força e violência e sem nenhuma culpa por parte deles, ou justificação por parte de seus espoliadores. Essa massa de mais de um milhão de criaturas vive hoje em condições terríveis de miséria e sofrimento, em sórdidos acampamentos e tendas, nos países vizinhos, a custo da caridade internacional que, lhe dá o mínimo indispensável a sua sobrevivência. As mulheres e crianças são as maiores vítimas desta monstruosa espoliação. A foto ao lado, de uma caravana de refugiados, é um quadro fiel de seus sofrimentos e de seu cruel desam-

PARE e LEIA

APÊLO DA CRIANÇA PALESTINA