



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CAMPUS FLORIANÓPOLIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Bárbara Caramuru Teles

“La resistencia palestina es mujer y está furiosa”
**Palestinidades em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença:
um olhar interseccional**

Florianópolis, 2023

BARBARA CARAMURU TELES

“La resistencia palestina es mujer y está furiosa”

**Palestinidades em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença:
um olhar interseccional**

TESE de qualificação apresentado à banca examinadora como parte dos requisitos para obtenção do título de doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

Orientadora: Dra. Letícia Maria da Nóbrega Cesarino

Coorientador: Dr. Leonardo Schiocchet

Florianópolis, 2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Caramuru Teles, Bárbara

“La resistencia palestina es mujer y está furiosa” :
Palestinidades em diáspora a partir dos marcadores sociais
de diferença: um olhar interseccional / Bárbara Caramuru
Teles ; orientadora, Leticia Maria da Nóbrega Cesarino,
coorientador, Leonardo Schiocchet, 2023.

332 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. diáspora. 3.
interseccionalidade. 4. gênero. 5. autorreconhecimento
identitário. I. Cesarino, Leticia Maria da Nóbrega . II.
Schiocchet, Leonardo. III. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
IV. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
CAMPUS UNIVERSITÁRIO REITOR JOÃO DAVID FERREIRA LIMA - TRINDADE
CEP 88040-900 - FLORIANÓPOLIS - SC
TELEFONE (48) 3721-4131
ppgas.posgrad.ufsc.br / ppgas@contato.ufsc.br

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DE DEFESA DE TESE

Ata da sessão de julgamento da defesa de tese de doutorado, apresentada pelo(a) aluno(a) **Bárbara Caramuru Teles**, em sessão pública às 14h do dia 1º de fevereiro de 2023, na Sala Miniauditório, bloco B do CFH/UFSC.

Ao primeiro dia do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e três, no Miniauditório, bloco B do CFH/UFSC, reuniu-se a Banca Examinadora presidida pela Prof.^a Dr.^a Leticia Maria Costa Da Nóbrega Cesarino (PPGAS/UFSC), conforme **Portaria 72/2022/PPGAS**, composta pelos seguintes professores(as) doutores(as): Angela Facundo Navia (PPGAS/UFRN) *via videoconferência, Miriam Pillar Grossi (PPGICH /UFSC), e Flávia Medeiros Santos (PPGAS/UFSC), para julgamento da Tese "**La resistencia palestina és mujer y está furiosa: Palestinidades em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença, um olhar interseccional**", do(a) aluno(a) **Bárbara Caramuru Teles**. O(A) presidente abriu a sessão apresentando ao público os demais membros, passando a palavra em seguida ao(à) doutorando(a), lembrando-lhe de que teria até trinta minutos para expor o seu trabalho. Concluída a exposição, passou-se à arguição. Os membros da Banca fizeram suas críticas e observações no prazo de até trinta minutos. O(A) mestrando(a) teve igual período de tempo para resposta. Ao final, o(a) Presidente suspendeu a sessão para que fosse feito o julgamento. Com base no resultado da defesa, a banca examinadora propõe que seja:

- Aprovada a arguição e a versão do trabalho final para a defesa sem alterações, com 30 dias para entrega.
- Aprovada a arguição com modificações de aperfeiçoamento na versão final do trabalho apresentado na defesa, com 60 dias para entrega.
- Aprovada a arguição, condicionando a aprovação da defesa às modificações substanciais na versão do trabalho final, com 120 dias para entrega.
- Reprovado na arguição e/ou trabalho escrito.

Nada mais havendo a registrar, foi encerrada a sessão de defesa, da qual eu, Leticia Maria Costa Da Nóbrega Cesarino, Presidente, nomeado(a) pela portaria supracitada, lavrei a presente Ata que, após lida e aprovada, será assinada por mim e pelos demais presentes. Florianópolis, 1º de fevereiro de 2023.

Recomendações da Banca: *A banca destaca a relevância e excelência acadêmica de tese, bem como sua contribuição teórico-metodológica e político-soc. Recomenda, ainda, a publicação e ampla divulgação dos seus resultados*

Banca Examinadora:


Prof.^a Dr.^a Leticia Maria Costa Da Nóbrega Cesarino (Presidenta/Orientadora - PPGAS/UFSC)

Prof.^a Dr.^a Angela Facundo Navia (Examinadora externa – PPGAS/UFRN) *via videoconferência

Prof.^a Dr.^a Miriam Pillar Grossi (Examinadora externa – PPGICH /UFSC)

Prof.^a Dr.^a Flávia Medeiros Santos (Examinadora interna - PPGAS/UFSC)


Doutoranda Bárbara Caramuru Teles

Bárbara Caramuru Teles

“La resistencia palestina es mujer y está furiosa”: Palestinidades em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença: um olhar interseccional

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Angela Facundo Navia, Dr.(a)

Instituição UFRN

Prof.(a) Míriam Pillar Grossi Dr.(a)

Instituição UFSC

Prof.(a) Flávia Medeiros Santos, Dr.(a)

Instituição UFSC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutora em Antropologia Social.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof.(a) Letícia Cesarino Dr.(a)

Orientador(a)

Florianópolis, 2023

Dedico esta tese a todas as pessoas palestinas.

Em memória de Shireen Abu Akleh, Marielle Franco e George Floyd.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e à Agência de Fomento da CAPES pelo financiamento da pesquisa. À minha orientadora, Letícia Cesarino, e meu coorientador, Leonardo Schiocchet pelo auxílio na construção deste trabalho. Às professoras e professores do PPGAS pela minha formação e por todo o aprendizado nestes anos, em especial Miriam Grossi, Flávia Medeiros, José Kelly, Scott Head, Vânia Cardoso, Edviges Ioris, Viviane Verdana e Rafael Devos. Agradeço também à todas as mulheres que me antecederam, especialmente às mulheres indígenas e pretas que escreveram uma história e uma teoria à contrapelo. Agradeço a todas as mulheres da minha família que construíram esse caminho para eu trilhar, minha avó Lenira Rangel, minha mãe Lucy e irmã Gabriela Caramuru. Agradeço ao meu pai Maurício Teles, meu irmão Júnior, meu companheiro Leonardo Maeda e meus filhos, Dominic e Theo, que tanto apoiaram essa caminhada. Agradeço ainda minhas primas, familiares e amigos que por tantas vezes serviram de ouvidos para minhas inquietações analíticas, especialmente Helena Manfrinato, Rafael Oliveira, Sonia Hamid, Francine Rebelo, Michelle Ratto, Larisse Pontes Gomes, Matilde Queiroga, Joziléia Kaingang, Denise Refatti, Rael Dill, Barbara Ridder, Carol Mira, Gabriela Grimm, Victor M. Castillo, Magda Mascarello, Paulo Corrêa, Giuliana, Luisa, Júlia, Fernanda, Thaís, Clara e Fábria Teles, Laura e Iuri Maeda, Olavo Nunes, Nádia Prado e Waleska Dhein.

Por fim, agradeço as pessoas palestinas, por me permitirem conhecer um pouco de suas trajetórias e este caminhar junto. Agradeço a todas as pessoas que colaboraram com esta pesquisa, em especial, Ibrahim Al-Zeben, Alessandro Candeas, Ualid Rabah, Emir Mourad, Ruayda Rabah, Muna Odeh, Fabio Sahd, Ashjan Sadique, Ahmad Alassad, Nadia Silhi, Kamal Cumsille, Rodrigo Karmy, Ricardo Marzuca, Diego Khamis, Francesca Benedetto, Linda Shahwan, Macarena Chahuan, Muna Haloj, Mamoun Amwas, Mahmoud e Azah Amwas e toda sua família, Ahmad (Armando) Manassrah, Hyatt Omar, Maissar Omar, Aycha Raed Sleiman, Karime Ahmad Cheaito, Fabíola Oliver, Maynara Nafe, Mohammed Mousa, Walid Shukeir, Hussein Abdallah, Nasser Abdallah, Hissa Mussa Hazin, Elizabeth Hazin, Família Asfora, Jaime Asfora, João Alberto Asfora, Satva Asfora, João Asfora, Fátima Ali, Jaime Asfora, Nasser Judeh, Emile Safie, Sami Jundi, Riad Barakat, Samir Salman, Nasser Rahman, Gihad Mohamad,

Soraya Misleh, Hasam Zarif, Sayd Tenorio, Rawa Alsagheer, Khaled Rabah, Vitória Husein, Fadwa Ibrahim, Ahmad Shehada, Antônio Badra e família, Abud Salah, Alberto Asfora, Âmbar, Amin, Amira, Andre Frej, Ayat Num, Dalal Marzuca, Fatima Hussein, Fawzi El-Mashini, Monder El-Mashini, Gihad Mohammad, Hanzi, João Asfora, Mansour Husein, Maruf Salman, Mohamed Melhem, Mohamad Salem, Muna Sahori, Mustafa Abuhorub, Nabil Hussein, Najwa Dagash, Nasser Rahman, Raed Shweiki, Rafat Hussein, Ramzi, Read Barakat e toda sua família, Samir Salman, Sarah Nafe, Siham, Ussama Samara, Yasmin Ahmad, Maca Chahuan, Badra, aos senhores Fahin Qhuseq e Antonio Benedetto (*em memória*).

*“Aquí estaremos
con una pared sobre el pecho,
enfrentados al hambre,
peleando con hilachas,
desafiando
cantando nuestras canciones
invadiendo las calles
con nuestra ira,
llenando nuestras covachas con orgullo,
enseñando la venganza a nuevas generaciones
Como miles de prodigios
vagamos errantes
en Jaffa, Lidda, Ramallah, en Galilea.”*

Tawfīq Zayyād

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar os processos de construção de palestinidades, na diáspora latino-americana, Brasil e Chile, a partir dos marcadores sociais de raça, gênero, classe, etnia, nacionalidade, religião e geração. À luz da teoria antropológica, problematizo tais processos no contexto da reestruturação política das comunidades palestinas e suas distintas ramificações em ambos países. Metodologicamente, este trabalho foi desenvolvido em dois momentos distintos: o contexto pré-pandemia da Covid-19 e o contexto da pandemia, perpassando as fases agudas de *lockdown* mundial, bem como as fases de intermitência entre “abertura e fechamento”. Tal contexto influenciou diretamente a abordagem metodológica, no sentido que este campo se desenvolveu em parte nas ruas, em parte nas redes (*online*). Desta forma, uma fração essencial desta tese desdobra-se para pensar as formas de palestinidades construídas entre os movimentos palestinos/as em redes de mobilização *online* e *offline* e sua contribuição no processo de autorreconhecimento, bem como noções de pertencimento, fazer lar e o fazer político de pessoas palestinas na diáspora.

Palavras-chave: palestinidades; diáspora; autorreconhecimento identitário; interseccionalidade; gênero.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the processes of construction of Palestinites, in the Latin American diaspora, Brazil and Chile, from the social markers of race, gender, class, ethnicity, nationality, religion and generation. Considering the anthropological theory, I problematize such processes in the context of the political restructuring of Palestinian communities and its distinct ramifications in both countries. Methodologically, this work was developed in two distinct moments: the pre-pandemic context of Covid-19 and the pandemic context, going through the acute phases of worldwide lockdown, as well as the intermittent phases between "opening and closing." Such a context directly influenced the methodological approach, in the sense that this fieldwork developed partly in the streets, partly in (online) networks. Thus, an essential part of this thesis unfolds to think about Palestinian movements in mobilization networks and their contribution to the process of identity self-recognition, belonging, home making, and the political making of Palestinian people in the diaspora.

Key-words: Palestinites; diaspora, self-recognition, interseccionalidad; gender.

LISTA DE SIGLAS

ACNUR- Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados
ANP - Autoridade Nacional Palestina
COPLAC - Confederacion Palestina Latinoamericana y del Caribe
EUA- Estados Unidos Da América
Fatah - Movimento de Libertação Nacional da Palestina
FDLP - Frente Democrática pela Libertação da Palestina
FEPAL - Federação Árabe Palestina Do Brasil
FEARAB - Federacion de Entidades Americano-árabes
FPLP – Frente Popular pela Libertação da Palestina
HAMAS - Movimento De Resistência Islâmica
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia
OLP - Organização pela Libertação da Palestina
ONU - Organização Das Nações Unidas
PF - Polícia Federal
UGEP - Union General De Estudiantes Palestinos
UNHCR - United Nation High Comissioner for Refugee
UNRRA - United Nation Relief and Rehabilitation Administration
UNRWA - United Nation Relief and Work Agency for Palestinian Refugee
URSS - União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Rua Oriente, Brás – São Paulo	52
Figura 2 - Mesquita Brasil em São Paulo	53
Figura 3 - Mesquita do Chuí	54
Figura 4 – Sociedade Palestina do Chuí	55
Figura 5 - Mesquita de Uruguaiana	55
Figura 6 – Mesquita Al Salam	57
Figura 7 – Mesquita de Natal	58
Figura 8 - Mesquita Omar Ibn Al-Khattab	69
Figura 9 – Comércio Palestino em Santa Maria	61
Figura 10 - Ferroviária de Santa Maria 1	62
Figura 11- Ferroviária de Santa Maria 2... ..	62
Figura 12 – Hotel Imperial	63
Figura 13 – Mercado de Manaus	65
Figura 14 – Mesquita de Manaus	66
Figura 15 – Abdel Samara (ex-mascate) com Gihad Mohamad.....	67
Figura 16 - Maruf Salman, comerciante, ex-mascate da primeira geração.	73
Figura 17 – Hissa Mussa Hazin, no cais do porto em Recife, local de entrada dos palestinos	75
Figura 18 – Fotografia do Mercado São José, início do século XX	77
Figura 19 – Mercado público São José	77
Figura 20 - Igreja da Penha.....	78
Figura 21- Ahmad e a criação de cabras	81
Figura 22 – Passaporte palestino	113
Figura 23 – Fotografia 2 - passaporte	114
Figura 24 – Fotografia 3 - passaporte	114
Figura 25- Lideranças da FEPAL e OLP	125
Figura 26 - Documentário Sanaúd	150
Figura 27 - Juventude Sanaúd no comício pelas eleições democráticas no Brasil - “Diretas Já”, 1983 -	151

Figura 28 - Lula recebe carta da FEPAL por Ualid Rabah, presidente, e Fátima Ali, vice-presidenta	156
Figura 29 – Lula recebe presentes da comunidade palestina.....	156
Figura 30 – Homem ensinando corte de quiabo.....	162
Figura 31 - Bandeja com café e baklava.....	163
Figura 32 – Mesquitas e igrejas pintadas	165
Figura 33 - Sociedade Palestina de Santa Maria	179
Figura 34 – Yasmin na banca de comércio.....	179
Figura 35 – Imagem do grupo de whatsapp FEPAL Mulheres	182
Figura 36 – Cartaz do Dia das Mães - Fepal	182
Figura 37 – Leila Khaled com fuzil	183
Figura 38 – Dias das Mães	185
Figura 39 – Imagem de mães em protesto por seus filhos presos	187
Figura 40 – Protesto de mulheres Chile	206
Figura 41 – Performance	207
Figura 42 – Post 1 – Charge racismo e sionismo	228
Figura 43 – Post 2- Imagem manifestantes	229
Figura 44 – Post 3- Bandeira palestina na manifestação do <i>Black Lives Matter</i>	230
Figura 45 – Imagem - Asfixiamento e agressão de um palestino pela polícia israelense	231
Figura 46 – Imagem - Asfixiamento e agressão de um palestino pela polícia israelense - 2	231
Figura 47 – Imagem - Agressão de um palestino pela polícia israelense 3.....	232
Figura 48 – “ <i>Together, we’re fighting injustice</i> ”	235
Figura 49 – Imagem: Assassinato de Shireen Abu Akleh	240
Figura 50 – Campanha BDS	245
Figura 51 – Apartheid colorido	246
Figura 52 - Campanha: Sionismo é racismo	246
Figura 53 - Campanha FEPAL	247

SUMÁRIO

SUMÁRIO	15
INTRODUÇÃO	18
CÁPITULO I – A diáspora	42
1.1 - Conceituando diáspora	46
1.2 - A trajetória do mascate: o gênero da migração	48
1.3 - A exceção nordestina.....	73
1.4 - Masculinidades palestinas	80
1.5 - Mobilidades e matrimônios	88
1.6 - “Uns chegaram, outros não” - o refúgio	94
1.7 – Criando e disputando um lar	100
1.8 - A fé no retorno	108
1.9 - O retorno.....	111
Notas de conclusão	117
CAPÍTULO II – Habitando a diáspora	120
2.1 - O processo de (re)organização dos/as palestinos/as na América Latina	121
2.2 - “Tornar-se palestino”: juventude e autorreconhecimento	130
2.3 - “Sou latino-arabiana”: mulheres não-brancas	137
2.4 - Causa palestina: entre classe e etnicidade	145
2.5 - As pessoas e as coisas: a disputa pela autenticidade	160
2.6 - “O pessoal é político”: maternidade palestina, o lar como resistência.....	167
2.6.1 - A reprodução da vida palestina.....	171
2.6.2 - “Lute como uma mãe palestina”	180
2.7 - Uma narrativa na contramão	188
2.7.1 - Orientalismo na diáspora	193

Notas de conclusão	199
CAPÍTULO III: <i>Palestinian Lives Matter</i>: manifestações em rede, redes de manifestações	201
3.1 - “Israel es un macho violador”	203
3.2 – Pessoas de cor, corpos colonizados, povos originários.....	213
3.3 - Black lives matter, Palestinian lives matter.	225
3.4 - <i>Apartheid e seus usos políticos</i>	244
3.5 - Palestina no contexto da Pandemia: o <i>apartheid</i> das vacinas.....	254
3.5.1 - Controle de fronteiras e restrição de circulação na pandemia	258
3.5.2 - Pandemia e agravamento da situação dos migrantes	263
3.6 - O protagonismo em rede: <i>influencers</i> digitais	265
Notas de conclusão	275
Conclusão.....	277
APÊNDICE: A ocupação da Palestina	280
1.1.1 - Sionismo.....	281
1.1.2 - A Partilha de Sykes-Picot.....	282
1.1.3 - A declaração de Balfour	288
1.1.4 - Revolta Árabe 1936-39	290
1.1.5 - A Comissão Real Britânica de Peel	291
1.1.6 - Comissão Woodhead	293
1.1.7 - Resolução 181, ONU - Partilha	294
1.1.8 - Plano C.....	295
1.1.9 - Plano D – Dalet	295
1.1.10 - Massacre de Deir Yassin	296
1.1.11 - <i>Al-Nakbah</i>	296
1.1.12 - Resolução 194, ONU	298
1.1.13 - Guerra de 1967	298
1.1.14 - 1973: Guerra do Yom Kippur.....	301
1.1.15 - 1979: Acordos de Camp David	301
1.1.15 - Sabra e Chatila - 1982.....	302
1.1.16 - 1987: 1ª Intifada.....	303
1.1-18 - Acordos de Oslo, I e II.....	303

1.1.19 - 2000: 2ª Intifada.....	306
1.1.20 - Muro do <i>Apartheid</i>	307
1.1.21 - 2009 e 2014: Genocídio em Gaza.....	308
1.1.22 - 2019/20 “Acordo do século” ou A “Catástrofe do século”	309
1.1.23 - A <i>Nakbah</i> contínua, Jerusalém e Faixa de Gaza	311
1.1.24- Jerusalém, Gaza e Sheikh Jarrah	314
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	318

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como tema as formas de palestínidades apresentadas na América Latina, mais especificamente no Chile e no Brasil, que se revelam através dos marcadores sociais de diferença, por meio de noções de pertencimento identitário, das organizações sociais e políticas locais e nas relações entre as sociedades de acolhida e os palestínos/as/es. Nesse sentido, proponho analisar dimensões dos processos de construção de palestínidades a partir dos marcadores sociais de gênero, raça, classe, religião, etnia e geração. Focando na construção da identidade pela alteridade, através dessa tese problematizarei as formas como as palestínidades se apresentam em diferentes localidades, tomando como ponto de partida as trajetórias e experiências dos sujeitos. O título, refere-se a frase de protesto carregada por Macarena Shahuan, durante os protestos de mulheres palestínas no Chile, contra a violação de direitos das mulheres palestínas pelo Estado israelense.

Segundo o antropólogo Leonardo Schiocchet, “existem palestínos no plural e uma palestínidade no singular”. Ou seja, uma unidade social a partir de experiências compartilhadas. A palestínidade seria uma noção polifônica, e palestínos/as, independente de sua localização, disputariam os “significados” dessa palestínidade. (Schiocchet, 2015, p. 7-17). Nesta tese faço uma adequação do termo utilizado pelo autor, palestínidade, para *palestínidades*, no plural, de forma a adequá-lo à proposta teórica-analítica por mim adotada, o pós-colonialismo e a decolonialidade, compreendendo sua noção polifônica e, também, a multiplicidade de processos de construção de palestínidades e de arenas locais e transnacionais, bem como os usos locais do termo que se inserem aqui. Palestínidades, aqui, apresentam-se relacionadas as experiências individuais e coletivas dos meus interlocutores, são construídas, reconstruídas e disputadas no cotidiano das pessoas palestínas em diáspora.

A tese surgiu dos desdobramentos do trabalho de campo no Chile, realizado durante o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPR), nos anos de 2015 e 2016 e, posteriormente, do trabalho de campo nos anos de 2019 e 2020 junto à comunidade palestína em Santiago, Valparaíso e Vinã del Mar e as comunidades palestínas do Brasil, especialmente de Curitiba e Florianópolis. Posteriormente, nos anos de 2020 a 2022, durante a pandemia de Covid-19, segui “rastros digitais” (Bruno, 2012)

e movimentos palestinos/as *online*, na *web*. Concomitantemente, nos anos de 2021 a 2023, realizei trabalho de campo presencial nas cidades de São Paulo, Curitiba, Brasília, Manaus, Recife, Natal, Porto Alegre, Foz do Iguaçu, Chuí, Santana do Livramento, Santa Maria, Uruguaiana e Pelotas. As cidades de Corumbá e Anápolis, também fizeram parte deste trabalho, todavia adotando uma metodologia de entrevistas, vivências e trocas de forma não presencial, sendo também acessadas a partir de relatos obtidos em campo nas demais cidades.

Metodologicamente, este trabalho baseia-se em uma etnografia multissituada (Marcus, 1995) e interseccional (Akotirene, 2019). Foi impulsionada pelo contexto empírico, não só pela feitura de uma comunidade palestina internacional, mas porque os/as palestinos/as têm se organizado através das mídias e plataformas digitais *online*. Devemos considerar que o ativismo presente dentro das organizações políticas palestinas possui certo nível de transnacionalismo. Desta forma, neste trabalho, ao mesmo tempo que me aproximo das propostas de antropologias multissituadas, anteriores, também busquei um olhar que permitisse trabalhar com “escalas globais e locais” (Cesarino, 2014), considerando meu posicionamento nesta relação, o interesse como antropóloga e minha parcialidade nesta pesquisa. Considero também, para adoção desta metodologia, a própria conformação da diáspora Palestina e seu vínculo com a terra de origem.

Assim, parte deste trabalho de campo se desenvolveu à maneira clássica da antropologia malinowskiana - “estar lá” - mesmo que por vezes o “lá” seja aqui. Outra parte se constitui por seguir os “rastros digitais” (Bruno, 2012) e as suas manifestações em rede, na *web*. Busco, assim, compreender tanto as manifestações em rede (*online*) quanto as redes de manifestações (*offline*) – redes políticas, de afeto e de pertencimento. A qualidade dos diferentes *sites* e locais de campo presenciais é heterogênea; em alguns, houve interesse em uma relação mais duradoura, outros serviram para colocar os demais em perspectiva. Portanto, essa etnografia transita entre *online e offline*, tal como transitam as formas de resistência e existência palestina.

O campo e a escolha por sua permanência:

A mulher é um ser social, criado numa sociedade específica e por essa sociedade. Como as sociedades diferem, assim ocorre também com as mulheres. É fácil esquecer disso e ver a “mulher” como uma categoria eterna

e imutável. A mulher da Grécia antiga é vista como a mesma de hoje, transformadas apenas as suas circunstâncias. Surge dessa visão uma percepção a-histórica do significado de ser mulher e da simples continuidade da opressão que sofremos. Uma citação de Xenofonte contra as mulheres acomoda-se confortavelmente ao lado de uma de santo Agostinho e ambas concordam com Rosseau, Hegel e Norman Mailer. Mulher, homem e misoginia tornam-se constantes, apesar da transformação do mundo em torno deles.

Eu afirmaria, ao contrário, que as mulheres e os homens, assim como a natureza da misoginia e da opressão, são todos qualitativamente diferentes em diferentes tempos e lugares. A sensação de similaridade, de paralelos traçados com facilidade, é ilusória. As mulheres, elas próprias, mudam. São precisamente as diferenças nas circunstâncias o crucial para o significado e para a compreensão de tornar-se mulher. Precisamos, portanto, entender a especificidade de nossas circunstâncias para compreendermos a nós mesmas. (Jill Julius Matthews, *Good and mad woman*, 1984 *apud* Mailyn Strathern, *O Gênero da Dádiva*, [1988]2006)

“Ainda que a interseccionalidade seja uma teoria sistêmica e possa abarcar um conjunto de categorias que se interconectam – gênero, raça, etnia, classe, dentre outras -, a essa abordagem é preciso somar uma crítica mais substantiva ao capitalismo. É nesse sentido que os esforços das teóricas feministas materialistas são fundamentais” (Rios in Vergés, 2020, p. 9).

Mês de janeiro, eu retornava ao campo após dois anos de minha última estadia em Santiago. No processo de retomada, antes mesmo da ida a campo, havia entrado em contato com todos os/as amigos/as (ou interlocutores/as) que fiz no campo passado, quando realizei a pesquisa do mestrado. Com a agenda lotada, era o dia de encontrar uma interlocutora próxima, Francesca, uma das minhas primeiras interlocutoras em campo. Sua ajuda significativa me abriu muitas redes de contato que hoje marcam esta longa trajetória acadêmica e, também, o trabalho desenvolvido com os/as palestinos/as no Chile. Notícias das famílias, casamentos, viagens à Palestina, novos projetos, muitas coisas aconteceram desde a última vez que nos encontramos, e, principalmente, em relação aos resultados das entrevistas e da produção realizada. Interessada na continuidade da minha pesquisa, ela me contou sobre uma performance ocorrida no mês anterior, realizada por jovens mulheres de origem palestina na frente da Embaixada de Israel, em Santiago. Ela afirmou repetidas vezes: “Você precisa conhecê-las. Isso vai ser importante, precisa escrever sobre isso”. Após nosso jantar no Clube Palestino, no retorno para casa, Francesca voltou a insistir no tema. Enquanto ela descreveu a performance, eu tirei meu caderno para tomar nota de alguns nomes. “Anota aí”, dizia ela: “O Estado de Israel é um macho violador”, “viola os direitos básicos dos seres humanos, das mulheres”. Antes de

deixar-me na hospedagem insistiu: “Isso é importante, você tem que falar de gênero, de feminismo”.

(Notas de campo, 16 de janeiro de 2020)

Essa pesquisa começou a se desenvolver em meados de 2018. Todavia, ela é fruto de uma longa trajetória de pesquisa acadêmica e ativismo político por parte da autora. Iniciei minha trajetória política precocemente, aos 13 anos, dentro do Partido do Trabalhadores (PT), e, aos 17/18 anos, já filiada ao Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), tive meus primeiros contatos com movimentos pró-Palestina. Em dezembro de 2008, durante os ataques à Faixa de Gaza que gerou uma manifestação em solidariedade à Palestina na cidade de Curitiba, conheci aqueles que anos mais tarde se tornariam meus interlocutores e interlocutoras. Posteriormente, ao adentrar o curso de História da Universidade Federal do Paraná (UFPR) em 2011, iniciei de forma independente pesquisas sobre a Palestina. Em meados do mesmo ano, entrei para o projeto de pesquisa “Direitos Humanos em Ação”, sob a coordenação dos professores do curso de Direito da UFPR Leandro Gordof e José Antônio Peres Gediél. Foram três anos de pesquisa sobre o genocídio em Gaza, direitos humanos, direito humanitário e direito internacional. Paralelamente, em 2012, a convite do professor Leonardo Schiocchet, realizei mobilidade acadêmica no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF), sendo aluna do professor Schiocchet, bem como dos professores Paulo Hilu e Gisele Fonseca, participando no Núcleo de Estudos de Oriente Médio (NEOM), no qual ainda permaneço como colaboradora externa. Embora minha monografia tenha sido sobre a Primavera Árabe no Egito, paralelamente segui as pesquisas sobre Palestina e palestinos/as durante toda a graduação. Mas foi somente no mestrado que o tema se tornou central na minha produção acadêmica, quando trabalhei com a comunidade palestino-chilena e os processos de autorreconhecimento identitário palestino em diáspora.

A entrada em campo, na tese, se deu de duas formas distintas. No Chile ela ocorreu inicialmente a partir da minha relação pessoal com professores de origem palestina do Centro de Estudos Árabes da Universidade do Chile (CEA), e na sequência, como continuidade do trabalho iniciado em 2015 retomando o contato com as pessoas das

instituições palestinas e a partir dos outros contatos que cultivei ao longo dos anos de pesquisa do mestrado.

Durante o mestrado, pesquisando sobre as palestinidades no Chile, deparei-me com as tensões que permeiam o reconhecimento identitário. A partir das dinâmicas sociais locais apresentaram-se cinco categoria nativas, empregadas pelos próprios grupos de pessoas palestinas, quais sejam: “palestino-palestino”, “palestino-chileno”, “palestino-iraqui”, “meio-palestino” e “palestino-direto”,¹ culminando em um processo de “identidade narrativa em competição” (Baeza, 2015), que expressa e contrapõe essas categorias de palestinos/as.²

Na dissertação (Caramuru Teles 2017), trabalhei com alguns grupos de palestinos/as, dentre eles refugiados/as, membras/os da Iglesia San Jorge e grupos variados de membros de diferentes organizações políticas, mas principalmente do Diretório Palestino Chileno, União General de Estudantes Palestinos e do Clube Palestino (UGEP). Atualmente, a partir do trabalho de campo iniciado em 2020, no Chile, retomei o trabalho com alguns desses e dessas interlocutoras. Da mesma forma, durante o curto período de campo estabeleci contato com muitas outras pessoas recém-chegadas, membros e membras de organizações políticas, grupos de feministas palestinas, membros do conselho da nova instituição, “Comunidade Palestina”, professores do Centro de Estudos Árabes, comerciantes palestinos/as, etc. No novo trabalho de campo, na cidade de Santiago, tive contato com outro cenário. Presenciei um novo contexto político-social local, tanto da comunidade palestina, que se encontrava em processo de reestruturação das organizações políticas e sociais, quanto do governo chileno, que passava pelo período de manifestações populares por uma nova Constituinte, conhecido por “*Estallido Social*”.

No Chile, participei junto com pessoas palestinas das manifestações do *Estallido*, bem como acompanhei todo o processo de manifestações populares até a votação pela nova constituinte e as eleições em 2021 que depuseram Sebastián Piñera, abrindo caminho para um governo de esquerda, no ano de 2022, presidido por Gabriel Boric.

¹ Objeto de análise da dissertação de mestrado “*La tierra palestina es mas cara que el oro*”: narrativas palestinas em disputa, realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, UFPR, sob orientação do Dr. Lorenzo Gustavo Macagno.

² A autora trabalha com a ideia de “identidade narrativas em competição”, que, no caso analisado por ela, refere-se à tensão relativa à recepção, por parte da comunidade palestina local, dos refugiados palestinos vindos do Iraque para o Chile em 2008. Seu conceito serviu de suporte teórico para a análise citada.

No Brasil, a entrada em campo foi fruto de uma longa relação política com alguns dos meus principais interlocutores/as, especialmente alguns ativistas que posteriormente se tornariam lideranças políticas de instituições palestinas locais, como a Federação Árabe Palestina do Brasil (FEPAL). Portanto, ao longo de todos estes anos tive contato e proximidade com esses interlocutores. Em relação ao campo do doutorado, especificamente, retomei contato direto com os interlocutores em 2018 e no ano de 2019, mediante contato com os palestinos/as de Florianópolis (esse não mediado por lideranças ou instituições previamente trabalhadas), frequentadores do Centro Islâmico de Florianópolis, retomei algumas problemáticas sobre o autorreconhecimento identitário de palestinos/as na diáspora. Posteriormente, acompanhei processo similar de reestruturação das comunidades palestinas do Brasil, seus grupos e organizações políticas.

Esta tese, portanto, tem como interlocutores/as palestinos e palestinas, acadêmicos, comerciantes, professores/as, bordadeiras, mães, lideranças, ativistas políticos ou não. Em sua maioria foram pessoas acessadas pelo ativismo ou organizações políticas, mas há uma parcela significativa de pessoas que cruzei nas ruas, comércios, igrejas e mesquitas, ou seja, no cotidiano do trabalho de campo e que colaboraram fundamentalmente com esta análise. Foram cerca de 200 entrevistas realizadas, em meio a três ou quatro anos de trabalho de campo que atravessou o *online* e *offline*. A tese transita entre instituições clássicas e movimentos orgânicos. A negociação de entrada nas cidades visitadas no Brasil se deu, majoritariamente, mas não unanimemente, através da presidência da Federação Árabe Palestina do Brasil (FEPAL), a qual intermediou o contato com lideranças locais nas cidades de visita, bem como com líderes políticos, embaixadores, cônsul, etc. A participação de membros da FEPAL nesta tese é marcada e evidente. As redes acessadas inicialmente estavam sob um “guarda-chuva” político e narrativo da Federação. Mas, por outro lado, as dinâmicas presenciadas em campo e o desenvolver do próprio trabalho permitiram acessar redes paralelas, divergentes, narrativas em disputa, como veremos ao longo deste trabalho.

O acesso às cidades quando mediado pela Federação designava um ou mais membros responsáveis pela minha acolhida, normalmente um membro ativo da FEPAL, lideranças locais e imigrantes de primeira geração ou que tiveram contribuição fundamental no desenvolvimento da comunidade local. Em Manaus, toda uma rede de pessoas foi mobilizada para minha recepção, sendo Muna, Mohammed e Mamoun os

principais responsáveis. Em Recife, fui recebida pelo também antropólogo e ativista Hissa Mussa Hazin, bem como por membros da família palestina Asfora. Em Natal, Emile Saffieh, filho de Hanna Saffie, juntamente com o embaixador Ibrahim Al Zeben me receberam e, posteriormente, o líder religioso Mohammed. No Rio Grande do Sul, fui acompanhada pela vice-presidente da Federação, Fátima Ali, nas primeiras visitas em Porto Alegre e na cidade de Novo Hamburgo, bem como na visita ao ex-presidente da Federação Palestina. No Chuí, um colaborador da FEPAL, Mustafa Abuhorub e sua esposa Yasmin me receberam por alguns dias, apresentando a comunidade. Em Santana do Livramento, Nasser Judeh foi o principal receptor, junto a ele Raed Shweiki, Janete e Antonio Bradra. Pelotas propiciou o contato e recepção do professor Maissar Omar, representante político da Confederación Palestina Latinoamericana y del Caribe (COPLAC). Na cidade de Uruguaiana o senhor Read Barakat e sua família fizeram a recepção em nome da Federação. Em São Paulo, Walid, da família Shukeir, foi o responsável pela recepção, paralelamente, Soraya Misleh e Hasan Zarif apresentaram outras organizações políticas. Em Brasília, o cônsul Ahmad Alassad foi responsável pela recepção da Embaixada Palestina no Brasil e Maynara Nafe da Federação, enquanto Ahmad Shehada e Sayd Tenorio foram responsáveis pela apresentação da instituição Sociedade Palestina e Ibraspal. Ao passo que Muna Odeh, interlocutora e professora da Universidade de Brasília (UNB), junto com a professora Sonia Hamid, do Instituto Federal de Brasília (IFB), apresentaram-me um terceiro contraponto.

Na Palestina, fui recebida por Ruayda Rabah e sua família em nome da FEPAL, na Embaixada Brasileira na Palestina, o embaixador Alessandro Candeas me recebeu juntamente com sua equipe, Laila, Rossana, Fátima e Geraldo. A família Manasra, através de Mahmoud Amwas e família e Ahmad Manasra, me receberam em Hebron e Bani Na'im. Em Betunia fui recebida por Ali Abur e Fatima.

Todo o deslocamento de campo, as viagens e despesas foram custeados pela pesquisadora, através da bolsa de pesquisa fornecida pela Fundação Capes, bem como

pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e pela própria instituição através de verbas de campo.³

Ao longo dos últimos quatro anos (2018-2022) acompanhei as atividades políticas de principalmente duas organizações políticas no Brasil: a Federação Árabe Palestina do Brasil (FEPAL) e a Juventude Sanaúd. De forma secundária, acompanhei as manifestações políticas de organizações palestinas no Chile e na América Latina e atividades da Confederación Palestina Latinoamericana y del Caribe (COPLAC), Federación de Entidades Árabes (FEARAB), Frente Palestina e Frente Democrática. Outros grupos também participaram desta tese: Sociedade Árabe Brasileira do Amazonas, Sociedade Árabe Palestina do Chuí, Sociedade Árabe Palestina de Santa Maria, e as sociedades palestinas de São Paulo, Recife, Natal e Porto Alegre. Organizações nacionais e locais compõem o objeto de análise desta pesquisa, bem como lideranças políticas, sociais, religiosas e pessoas que ocupam os novos espaços de interlocução e representatividade, como as influenciadoras digitais palestinas e muçulmanas. Num contexto geográfico, no Brasil trabalhei com grupos de palestinos/as reunidos em rede e grupos locais.

O contexto político-social em que este trabalho se localizou era de rupturas e transições governamentais. No Chile, a conjuntura inicial era de instabilidade política do governo de Sebastián Piñera, que após um aumento da tarifa das passagens despertou um “*Estallido Social*”. Reivindicações pela mudança/reforma do sistema de seguridade social, aposentadoria, saúde pública e educação levaram milhares de pessoas às ruas, inclusive palestinos/as da comunidade local. No Brasil, a FEPAL havia iniciado um processo de reorganização e “ressurgimento” das comunidades locais, e assim o início ou retomada de uma relação com as comunidades espalhadas por todo o país. Para além disso, o ex-presidente Jair Bolsonaro, neste período inicial do trabalho, alinhava-se à linha política do ex-Presidente Donald Trump nos EUA em relação a intervenções no Oriente Médio em geral e, também, na Palestina, o que provocou reação das comunidades palestinas brasileiras.

³ Falo em Comunidade no singular, no caso chileno, devido ao seu processo específico de reestruturação que unificou diversos grupos e organizações políticas. No caso brasileiro, embora exista duas instituições que buscam construir a unidade representativa dos palestinos/as, a Federação Palestina do Chile e a Juventude Sanaúd, há uma pluralidade de organizações e um processo distinto que deve considerar a dimensão geográfica do país em relação ao vizinho chileno.

No cenário da América Latina, uma reconfiguração das instituições políticas foi “chamada” pela Organização para a Libertação da Palestina (OLP), mediante a ameaça das políticas internacionais. A partir disso os/as interlocutores/as e o campo remodelaram esse trabalho, no momento em que pensar a operacionalidade das formas de palestidades locais se remodelou em pensar a relação entre palestinos/as, mulheres palestinas feministas, organizações palestinas de esquerda e direita e suas implicações nas formas de palestidades locais, de forma interseccional.

Dessa forma, este trabalho objetiva compreender, em linhas gerais, as múltiplas formas como as palestidades se conformam a partir dos marcadores sociais de diferença (organizado pelo marcador de gênero) em diferentes localidades na relação do “fazer político” tanto interno às próprias comunidades, quanto com a sociedade de acolhida dos palestinos/as no Brasil tendo como contraponto o Chile.

Em termos de inovação teórica e de pesquisa, em virtude do novo contexto político e da entrada de novos interlocutores tal como a inserção de um campo contrastivo no Brasil em relação ao Chile, a proposta desta tese é desenvolver uma análise em torno da problemática central da construção e operacionalidade de palestidades em diferentes localidades, tal como da proposta de entendê-la no marco teórico da interseccionalidade (Cho; Crenshaw; Mccall, 2013; Akotirene, 2019). A análise desenvolvida aqui compartilha da “sensibilidade analítica” da interseccionalidade, compreendendo que as estruturas de dominação do racismo, machismo e patriarcado estão conectadas (Akotirene, 2019). Por meio dessa forma analítico-metodológica, produzida a partir de autoras do feminismo negro na encruzilhada de distintas opressões, podemos compreender os atravessamentos dos marcadores sociais de diferença na conformação das relações e processos de criação de lar na diáspora, pertencimento, mobilidades, negociações e nos processos de autorreconhecimento identitário.

Esse trabalho dialoga com a teoria antropológica em três âmbitos principais. O primeiro diálogo estabelecido foi com a teoria antropológica da etnicidade de Fredrik Barth (2000, 2003). Busquei olhar a partir das relações estabelecidas em campo e entre as pessoas dando ênfase nos processos, nas experiências das pessoas para a partir disso desenvolver o trabalho analítico, evitando cair em retificações ou enquadramentos classificatórios. Sobre os processos de autorreconhecimento identitário, em diálogo com a teoria de Barth (2000), partirei de algumas premissas amplamente trabalhadas na

antropologia. O primeiro diálogo estabelecido foi com a teoria da etnicidade de Fredrik Barth (2000, 2003). Busquei olhar a partir das relações estabelecidas em campo e entre as pessoas dando ênfase nos processos e nas experiências para a partir disso desenvolver o trabalho analítico, evitando cair em retificações ou enquadramentos classificatórios. Sobre os processos de autorreconhecimento identitário, em diálogo com Barth (2000), partirei de algumas premissas amplamente trabalhadas na antropologia. Para tal, assumo a premissa de Barth de que a definição do grupo étnico é dada pelas características que são elencadas *pele grupo* enquanto relevantes para afirmar-se em oposição a outro. Assim, assumo a premissa de que “estabelecer etnia é estabelecer fronteiras”, e que a “fronteira étnica canaliza a vida social” (Barth, 2000, p.34). Nesta esteira, entendendo “as categorias étnicas como um recipiente organizacional que podem receber conteúdos diferentes” (p.33), busquei avançar no sentido de compreender de que forma as categorias de palestínidades eram elaboradas nas experiências das pessoas, construídas e atravessadas pelos marcadores sociais de diferença. Utilizo aqui da análise de Míriam Grossi (1998), para pensar gênero a partir das “origens sociais das identidades subjetivas de homem e mulher” e não de uma determinação biológica (p.4).

Por “gênero”, eu me refiro ao discurso sobre a diferença dos sexos. Ele não remete apenas a ideias, mas também a instituições, a estruturas, a práticas cotidianas e a rituais, ou seja, a tudo aquilo que constitui as relações sociais. O discurso é um instrumento de organização do mundo, mesmo se ele não é anterior à organização social da diferença sexual. Ele não reflete a realidade biológica primária, mas ele constrói o sentido desta realidade. A diferença sexual não é a causa originária a partir da qual a organização social poderia ter derivado; ela é mais uma estrutura social movediça que deve ser ela mesma analisada em seus diferentes contextos históricos (Scott, 1998, p 15 *apud* Grossi, 1998, p.5).

Partindo dessa premissa, o segundo diálogo foi com a interseccionalidade como forma metodológica e analítica para pensar e alcançar as construções de palestínidades, conforme desenvolverei adiante, considerando a impossibilidade de pensar a produção de palestínidades na diáspora desassociadas das noções de classe, raça, etnia, gênero, sexualidade, nacionalidade, geração e religião, compreendendo a necessidade de pensar tais marcadores de modo interligado.

O terceiro diálogo insere-se no campo das pesquisas sobre palestínos/as, Palestina e palestínidades, esse segundo diálogo se relaciona com diversas produções. No campo

da Antropologia, várias pesquisas foram realizadas junto a comunidades palestinas. Entretanto, há pouca produção específica sobre as comunidades palestinas do Chile e do Brasil, principalmente no que se refere a processos de (auto)reconhecimento identitário a partir de perspectivas interseccionais. As pesquisas desenvolvidas atualmente enfocam prioritariamente o estabelecimento da comunidade e imigrações, refúgio, organizações políticas, instituições, disputas e representatividade, comida palestina, etc.

Referente à temática ampliada sobre palestinos/as, essa pesquisa pretende estabelecer contribuições à categoria analítica de “palestinidade” tendo por metodologia a interseccionalidade, visando dialogar com movimentos diaspóricos e com o debate teórico sobre fronteiras, identidade, nacionalismos, gênero, raça, etnia.⁴

Neste trabalho, “palestinidades” aparece de duas formas distintas: pelo seu uso teórico e local. Portanto, evoco seu uso plural, considerando também as formas contrastivas e distintas de construção das palestinidades, dada pelos/as interlocutores/as a partir de suas experiências e vivências. Para este estudo, inicialmente tomo de empréstimo o referencial analítico de “palestinidade” de Schiocchet (2021b) para desenvolvê-lo, posteriormente adaptando-o ao uso plural, de forma a propor uma adequação teórico-analítica. Compartilho da premissa do autor das palestinidades como “arena polivocal”, um “espaço subjuntivo compartilhado”. Para o autor, um espaço onde a “palestinidade é vivenciada e negociada”. Cito:

A palestinidade como um “espaço subjuntivo” – isto é, um espaço compartilhado de habitação, concomitantemente real, idealizado e antecipado, misturando passado, presente e futuro; uma bússola polivocal e inerentemente contestada de pertencimento que aponta para um destino moral; um lar. O lar é, nesse sentido, o que Liisa Malkki (1992) chama de destino moral ou, a meu ver, uma arena pública de negociação de valores, práticas e disposições corporificadas, técnicas, afetos e sensibilidades expressas por meio de motivações complexas irredutíveis à prática, raciocínio e estratégias conscientes, por um lado, ou a imperativos morais e inconscientes, por outro. As maneiras pelas quais a palestinidade é concebida, experimentada e negociada entre refugiados e outras comunidades palestinas que vivem fora

⁴ Em diálogo com a produção de Said (1978, 1992, 1993, 1995, 1996, 2002, 2012), Masalha (2020, 2021), Khalidy (2009) Saigh (1979), Schulz (2003), Shiblak (2005), Dorai (2006), Jardim (2000, 2015), Pinto (2010, 2011), Montenegro (2011, 2013), Schiocchet (2011, 2015, 2017, 2022), Prates (2012), Baeza (2015), Oliveira (2021), Manfrinato (2016, 2022) e Hamid (2012, 2015), entre outros.

dos territórios palestinos de hoje são, portanto, compreendidas como processos de criação de um lar. (tradução livre - Schiocchet 2022: 2,3)⁵

“Palestinidades” também aparecem neste trabalho como categorias locais, acionadas pelos/as interlocutores/as em referência a identidade palestina compartilhada, tema relevante nesta análise. Palestinidades revelam-se aqui como concepções múltiplas de autorreconhecimento, disputas de narrativas de autorreconhecimento identitário que relacionam concepções de lar, pertencimento, autenticidade, fé, como desenvolverei ao longo de toda a análise. Há palestinidades diferentes para cada grupo e/ou indivíduos. Adotar o termo no singular poderia levar à armadilha de sugerir uma única palestinidade, compartilhada entre pessoas palestinas do Chuí à Jerusalém, e por conformidade a esta linha teórico-analítica-metodológica, eu afirmarei aqui seu uso no plural, adaptando para o plural a proposta de Schiocchet de uso no singular. Menos que uma discordância em si, prefiro o termo “adaptação” ou “adequação” à proposta inicial do autor, tendo em vista que compartilho de parte significativa de sua definição e de suas análises teóricas.

Dialógo com essas análises de palestinidades e da teoria de Barth para pensar a apresentação desta em diferentes localidades, ao passo que minhas contribuições sugerem que palestinidades se constroem por duas vias diferentes: uma da convergência, a identificação entre palestinos/as a partir de diferentes elementos; e outra da divergência, ou seja, as disputas narrativas pela categoria de palestino (Caramuru, 2017).

Interseccionalidade, nesta tese, é a proposta metodológica para chegar à construção de palestinidades, mas é também referencial teórico-analítico. Através de um olhar interseccional compreendo como palestinidades são construídas pelas e pelos interlocutores a partir dos marcadores sociais de diferença. O marcador de gênero, acionado acima e central nesta tese, opera em dois níveis distintos, como parte e todo. Como todo, ele é o fio condutor da tese, sua espinha

⁵ *Palestinianness as a “subjunctive space” - that is, a shared space of inhabitation, concomitantly real, idealized and anticipated, mingling past, present and future; a polyvocal and inherently contested compass of belonging that points to a moral destination; a home. Home is, in this sense, what Liisa Malkki (1992) calls a moral destination or, as I understand it, a public arena of negotiation of values, practices, and embodied dispositions, techniques, affects and sensibilities expressed through complex motivations irreducible to practical reasoning and conscious strategies on the one hand, or to moral imperatives and unconsciousness on the other. The ways in which Palestinianness is conceived, experienced and negotiated among refugees and other Palestinian communities living outside of today’s Palestinian Territories are thus understood as processes of home-making.* (Schiocchet 2022: 2,3)⁵

dorsal e é a partir dele que estruturo a análise sobre palestinidades em que emergem os demais marcadores, raça, classe, etnia, religião e gênero - agora como parte.

Ainda, compartilho, neste trabalho, da crítica fundamentada por Françoise Vergès acerca de um “feminismo civilizatório”, que segundo a autora, “tomou para si a missão de impor, em nome de uma ideologia dos direitos das mulheres, um pensamento único que contribui para a perpetuação da dominação de classe, gênero e raça” (Vergès, 2020, p. 28). Criou, ademais, a contraditória conotação de corpos ditos necessários e corpos ditos descartáveis, “vidas vulneráveis” (Butler, 2019). Aproximo-me, aqui, de um feminismo decolonial, que entende a necessidade de traçar uma análise a partir da interseccionalidade.

Nesta tese, o marcador social de diferença gênero é atravessado pelos marcadores de raça/etnia, nacionalidade, geração e classe social. Desta forma, dividi o trabalho em subcapítulos temáticos, cada um traz um evento ou mais eventos que permitem elucidar as múltiplas formas de construção e processos de palestinidades e suas constituições caleidoscópicas⁶. Nesta análise, aliada à Kanaaneh, desenvolvo uma compreensão das palestinidades como “zonas de pertencimento concêntricas”, “sobrepostas”, dotadas de “dísparos terrenos de poder” (Kanaaneh, 2000, p.5). Assim, o marcador social de gênero atua em uma perspectiva integrativa da tese e como mais um entre os demais marcadores, de modo que perpassa distintas experiências, que vão além de pensar uma palestinidade em si, proponho pensar palestinidades atreladas aos processos de autorreconhecimento identitário, as formas de habitar a diáspora, de construção do lar e da terra como lugar de pertencimento.

Utilizo, também, da definição de Rhoda Ann Kanaaneh para pensar a constituição da diáspora como um lugar de experiências multifacetadas, “um compósito fragmentado”. Considero, ainda, que a “multiplicidade e complexidade contém marcos institucionais”, e que mesmo constituindo o mesmo “lugar”, há “diferenciados acessos a sistemas de poder – econômico, político, familiar e de gênero” (Kanaaneh, 2000, p.5). As formas de habitar e construir palestinidades na diáspora são atravessadas por poder e diferença..

⁶ O uso de eventos/situações etnográficas como ponto de partida na composição de minha análise, parte do diálogo com o trabalho de Magda Mascarello e a proposta analítica contida em sua dissertação “O barracão e a rua: experiências e práticas políticas de catadores de materiais recicláveis em Curitiba-PR”, produzida na UFPR, 2015.

Esta tese dialoga diretamente com algumas produções no campo da Antropologia no Brasil, principalmente com a produção de Denise Jardim, ao reconhecer os “mecanismos sociais de produção da etnicidade” (Jardim, 2000) presentes em ambas as comunidades, Chile e Brasil, e nas produções de retomada, ou “reconstrução” da tradição. Dialoga também com a produção de Sônia Hamid, em virtude da proximidade dos campos e encontros analíticos, tendo em vista que a autora trabalhou em sua tese com os refugiados palestinos/as vindos do Iraque reassentados no Brasil. Também me apoio nas discussões sobre a “pedagogia da ascensão social” e sobre as tensões entre estabelecidos e recém-chegados propostas pela autora (Hamid, 2012, 2015). Em relação às identidades religiosas, converso com a produção específica de Paulo Hilu Pinto no que se refere às “identidades confessionais”, problematizando principalmente as relações entre etnia, nacionalismos e Islã no Brasil, mas também no Chile (Pinto 2010, 2011).

Por fim, estabeleço diálogo com a tese de Cláudia Espinola, que analisou especificamente a comunidade árabe muçulmana de Florianópolis, em especial a utilização dos *hijabs* pelas mulheres como um elemento fundamental do processo de arabização e visibilidade desta comunidade. Diálogo com a produção sobre enquadramentos dos/as refugiados/as, de Helena Manfrinato (2016) sobre a recepção de palestinos/as refugiados do conflito Sírio e implicações para as organizações políticas locais e, também, com as terminologias e análises produzidas por Rafael Gustavo de Oliveira (2021). Converso em alguns capítulos com a produção de Hissa Mussa Hazin (2016), Muna Muhammad Odeh; Ashjan Sadique Adi (2022); Soraya Misleh (2022), sobre a presença e experiência palestina no Brasil e na Palestina, e, sobre as instituições políticas palestinas na diáspora, Luciana Garcia Oliveira (2017) e Caio Fábio Sampaio Porto (2021). Há que se considerar, ainda, mesmo que não exista um diálogo direto, a produção na área, das pesquisas de: Michelle Ratto (2020), Bárbara Duarte de Souza (2015), Maria Alice Tallemberg Soares (2022), Daniele Regina Abilas (2012, 2022), Bianca Albuquerque Marcossi (2018), Paulo Ribas Corrêa (2022) e Regina Kátia Fritsch (2022).

Nesse sentido, esta tese avança em relação aos trabalhos sobre palestinos/as, em geral, primeiramente em relação à sua problemática, acima explicitada, mas também em continuidade temporal, em relação à temporalidade das imigrações e assentamentos analisados. Avança, ainda, em sua especificidade local, devido à escassez de estudos

antropológicos, especificamente com palestinos/as, que reúna diversas cidades do Brasil e do Chile.

Partindo da centralidade do debate acerca dos pertencimentos étnicos e religiosos, essa pesquisa visa contribuir para a ampliação da problemática identitária. Lança mão da perspectiva da construção da identidade pela via do conflito interno à comunidade, entendendo-o como constructo do processo de reconhecimento identitário palestino. Em face da compreensão de que o pertencimento social palestino veicula noções de organização social e identidade, torna-se fundamental para a pesquisa antropológica o enfoque no conflito e nas “narrativas identitárias”, a partir, principalmente, da prerrogativa pós-colonial e decolonial, tendo por foco comunidades diaspóricas, palestinas, na América Latina. Trago, também, algumas análises da teoria decolonial e do feminismo negro norte-americano que permitem compreender as formas como os distintos marcadores sociais de diferença emergem e se coproduzem no contexto da América Latina.

A partir das teorias do pós-colonialismo, deve-se considerar a existência de relações de poder que estruturam a sociedade, sem buscar reduzi-las à relação colonizador/colonizado, mas despontando do entendimento de que essas relações se configuram como parte de um processo “global”, “transnacional” e “transcultural” (Hall, 2013, p.119). Há que se considerar que ainda hoje existem processos de colonização, como exemplo, cito a situação de dominação na Palestina por parte do Estado de Israel e a diáspora palestina como parte dos desdobramentos dessa colonização e da ocupação da terra. Dessa forma, pensar as palestinidades no Brasil e no Chile contribui, ainda, para a discussão geral no campo da identidade e fronteiras étnicas, nacionalismos e mobilidades de palestinos/as na América Latina.

Na esteira desse argumento, buscarei compreender a partir do campo no Chile, como um contraponto ao campo no Brasil, como tais categorias encontram-se interseccionadas na construção local de palestinidades. Buscarei evidenciar como esses marcadores emergem ao longo desse processo analítico sem reduzir a análise de um grupo a um determinado marcador, pois a premissa desse trabalho é que as palestinidades estão atravessadas, vivem na encruzilhada, de distintas opressões. Assim, é extremamente produtivo o uso desta opção teórico-metodológica para pensar as relações de violência física e epistêmica e os marcadores que constituem as diferentes palestinidades.

Um corpo em campo

Seria quase impossível escrever uma tese com eixo central de gênero, uma perspectiva interseccional e ainda polifônica, sem considerar o corpo da antropóloga em campo, bem como minhas experiências no decorrer de pelo menos os últimos cinco anos de pesquisa. A produção deste trabalho atravessou distintos contextos políticos, sociais, globais e pessoais que marcaram esta pesquisa de formas intensamente diversas. Eu entrei na pós-graduação em Antropologia da UFSC já mãe de uma criança de dez anos, vinda de outra cidade por conta do doutorado, mas também de um relacionamento afetivo. Foi um período complexo de adaptação à cidade, à rotina e, também, à minha nova gestação. Realizei as disciplinas do doutorado grávida, no segundo e terceiro trimestre de gestação. Tive seis meses de licença maternidade concedidos pelo Programa de Pós-graduação e alguns meses a mais de bolsa pela Fundação Capes. No decorrer de todo este tempo, tive contato com pessoas que vieram a constituir este campo de pesquisa, mas foi apenas no final da licença maternidade que iniciei minhas idas às orações de sexta-feira na mesquita de Florianópolis, fato que marcou o início do meu trabalho de campo de forma presencial.

Minha primeira inserção foi bastante difícil. Ao longo de todo meu trabalho de campo e contato com comunidade palestinas, nos últimos onze, quase doze anos, eu costumava acessar um espaço predominantemente masculino, da política pública e institucional. Em virtude de tal circunstância, frequentemente afirmei que meu corpo era lido como um corpo masculino. Quando eu estava dentro, eu era um corpo dotado de atributos delegados as masculinidades: agressividade, oratória, ação pública, liderança política. Isso por um lado me fazia sentir parte e de certa forma confortável, pois na ausência de atributos conferidos aos corpos ditos femininos, eu não era alguém passível de investidas afetivas. Embora vez ou outra, na concepção de alguns poucos interlocutores homens, fui enquadrada e lida como uma “mulher ocidental”, como sinônimo de libertária e por não seguir tradições religiosas, fui lida como passível de investidas sexuais, das quais consegui escapar de forma “amistosa”, mas ainda assim desconfortáveis.

O outro lado, mais comum, era o de não pertencimento à comunidade árabe-palestina. Me recordo bem de dois momentos específicos, quando ainda em 2012 participei de dois eventos na comunidade muçulmana de Curitiba. O primeiro foi a

rememoração da Ashura, ritual xiita que lembra o martírio do imã Husein Ali, neto do profeta Mohammed. Neste dia adentrei na mesquita usando *hijab* e roupas de modéstia, e, ainda assim, embora eu me sentisse “camuflada” recebi de cerca de 98% das pessoas o cumprimento “boa noite”, quando apenas o Sheik e o líder político da mesquita, conhecidos prévios, me cumprimentaram na forma (integrativa) religiosa “*Salam Aleikum*”. O segundo momento, no mesmo ano, foi a festa de fim de ano da escola Árabe Brasileira de Curitiba, onde meu filho mais velho, à época com cinco anos, estudava. Durante a solenidade, um senhor da comunidade libanesa, pai de um outro aluno, me pediu para buscar guardanapos, com entonação dada a um pedido de serviço. Mais uma vez, estava claro que meu papel ali não era reconhecido como membra da comunidade, assim, eu era enquadrada como professora ou do serviço de limpeza. Acredito que o marcador de classe também merece seu destaque nessa situação em específico, considerando que eu era uma jovem de vinte e dois anos, pobre, mãe de uma criança bolsista na escola; minha aparência, em contraste com a ostentação de carros e vestes da comunidade libanesa curitibana nos eventos, certamente fazia com que tais enquadramentos fossem reafirmados.

Portanto, já nas minhas primeiras experiências, eu era enquadrada como um corpo externo, que tinha como única possibilidade de pertencimento a aliança política e foi nela e através dela que adentrei a maior parte dos espaços de campo ao longo de todos estes anos. Com o tempo, minha atividade e produção acadêmica ganharam destaque entre grupos palestinos locais. Minhas alianças ampliaram-se, aumentando assim meu leque de atuação e inserção. Todavia, as mulheres neste período, nas organizações as quais eu tinha acesso, eram escassas. Eram uma ou duas e, comigo, somávamos três. Nos últimos anos, a participação de mulheres nas organizações políticas no Brasil mudou significativamente e foi interessante acompanhar a disputa das mulheres para a inserção neste espaço, até então masculinizado. Na mesquita, no espaço religioso, durante o campo em 2019, eu novamente adentrei como uma *outsider* e não esperava menos. Desta vez, a porta se abriu pelo título recentemente adquirido de Mestra em Antropologia, cujo tema de pesquisa foi a comunidade palestina chilena. Eu entrei, mas da porta para dentro, poucos passos dei em seis meses. Recebi muitas respostas negativas sobre a possibilidade de entrevista. Muitas mulheres diziam já ter conversado “tudo o que tinham pra falar” com a pesquisadora antes de mim (Cláudia Espinola) e que não tinham tempo entre trabalho e

maternidade. Eu fui recebida pela esposa do Sheik, Fátima Hussein, a pessoa com quem tive maior proximidade durante esses meses. Eu diria que para além do ritual semanal, o que nos aproximou foram as conversas sobre maternidade e posteriormente, compartilhamos um pouco sobre as experiências de suspeita de câncer de mama, quando passei por uma suspeita que me levou a uma cirurgia investigativa no ano de 2020. Retornarei a este ponto posteriormente, pois maternidade e saúde, ou ausência dela, foram em vários momentos pontos de contato entre mim e minhas interlocutoras.

Esta tese também foi atravessada por uma pandemia, a Covid-19. O campo previa inicialmente viagens a todas as comunidades do Brasil, mas por um longo período acompanhei de casa, no meu isolamento, meus e minhas interlocutoras no processo de virtualização das instituições e do ativismo digital. Fizemos colaborativamente *podcasts*, entrevistas, escrevi em jornais textos que circularam pelas comunidades palestinas do Brasil e Chile, chegando inclusive à Portugal. Novas portas se abriram, acessei as redes de manifestações, entrei nos grupos de *WhatsApp*, me aproximei das blogueiras muçulmanas, compartilhamos nossas experiências cotidianas, e acredito que tenha sido a primeira vez que uma casa se abriu para um café, mesmo que fosse *online*, mediado pela videoconferência. Entrei em suas casas e as pessoas começaram a entrar na minha casa, meu filho, na época bebê, interrompia de forma tenra a *live* ou entrevista, e gerava uma comoção generalizada. Cada vez eu estava mais “dentro”, mesmo que esse dentro fosse imaterial.

Nós passamos dois anos nos encontrando de forma virtual, e foi onde as mulheres palestinas entraram de forma intensa no meu trabalho. Trocamos leituras políticas, receitas de comida árabe, livros acadêmicos, literaturas, ministrei cursos para pessoas palestinas e fui, por diversas vezes, alunas de seus cursos. A troca começou a fluir. Escrevemos juntas, compartilhamos a vida privada, reclamamos das tarefas domésticas e dos companheiros. Mais uma vez eu estava e me sentia “dentro”. Posteriormente, parei a pesquisa por três meses, acometida pelo medo de câncer. Minha vida se resignificou mesmo com um “alarme falso”, operei, recebi notícias positivas, me recuperei, operei de novo. Essa experiência acabou por ser compartilhada e acolhida pelas e pelos interlocutores naquele período. Foi apenas depois deste longo trajeto que voltamos a nos encontrar de forma presencial, encontrei velhos interlocutores e conheci fisicamente pessoas antes intocáveis, mas tão próximas.

Foi então que comecei as viagens de norte a sul do Brasil, entrando, de fato, fisicamente nas casas que conheci virtualmente, dando corpo físico às pessoas, dando e recebendo. Comer junto, esses foram os mais significativos momentos. Comer, partilhar o pão, que é para palestinos/as algo tão forte, nos uniu agora em corpo e ação. Uma ação ao mesmo tempo tão cotidiana e tão complexa. Comi em tantas casas quanto poderia imaginar. Comi e aprendi a servir na forma tradicional, compartilharam a feitura das coisas e a sabedoria envolvida no ato de fazer.

Meu corpo também foi interpelado pelos/as interlocutores, foi atravessado por marcadores raciais, lido por diversas vezes como um corpo não-branco. Minha ancestralidade foi acessada e através dela fui novamente inserida, tema que desenvolverei mais adiante, no capítulo dois. Meu corpo, nem no Brasil, Chile ou Palestina foi um corpo neutro. Minhas relações com homens e mulheres foram distintas, marcadas por gênero, raça, geração, nacionalidade.

Com homens acessei majoritariamente espaços políticos, bebemos cafés em espaços públicos, visitei escritórios que pareciam grandes bibliotecas, instituições, embaixadas, jantares oficiais em restaurantes que não condiziam com minha classe social. Com homens jovens fumei *arguile* e falamos do futuro político, da resistência e de matrimônios, com homens velhos, por vezes fui acolhida carinhosamente como filha e integrada a família e suas práticas.

Com as mulheres de todas as idades bebemos chá, eu entrei nas casas e lojas, sentamos juntas para comer e tomar café, fui apresentada ao bordado palestino. Através do compartilhar da sabedoria das senhoras idosas fui ensinada a bordar e cozinhar. Com as mulheres mais jovens experimentei, ganhei e comprei roupas, ganhei lindos *hijabs* bordados à mão. Com todas elas troquei experiências maternas, compartilhei descobertas e experiências sobre ter um filho atípico (meu filho mais velho tem TDAH e TPAC, enquanto o caçula está no Espectro Autista, TEA), falamos de fazer casa, da língua e das formas de resistência. Compartilhamos das experiências sobre saúde, física e mental. Ouvi histórias de resistência, força, sofrimento e luto.

Enquanto os homens contavam suas guerrilhas e manifestações na diáspora e na Palestina e mostravam feridas da prisão e marcas de tiro, as mulheres, na Palestina, me contavam como esconderam pedras no *hijab* para fortalecer a Intifada. Como enfrentavam os soldados israelenses, como colocou o fuzil do soldado no peito, com o corpo

bloqueando a porta da casa e disse: “atira, mas daqui você não saí com meu filho”. Na diáspora as histórias reverberavam, e se somavam a idas e vindas, a mobilidades de estudo e de matrimônio, a resistência e as experiências “lá” e “aqui”. Nisso tudo, ora eu era antropóloga, ora ganhei antecipadamente o título verbal de “doutora”, ora eu fui só mulher, fui filha, fui mãe, fui inclusive muçulmana⁷ - esta é uma história tangencial.

Enfim, as formas pelas quais meu corpo foi construído e interpelado pelas pessoas com quem trabalhei nesses anos, minhas mobilidades e experiências, minhas relações com minhas interlocutoras e interlocutores, bem como o corpo, a mobilidade e as experiências dessas pessoas marcam esta tese. Esse pano de fundo ora emerge na escrita, ora se aprofunda, mas importa saber o lugar da não neutralidade, da pessoa que escreve, dos espaços habitados e como isso se liga as análises e teorias aqui elaboradas.

Metodologia

Sobre os procedimentos do trabalho, realizei trabalho de campo no Brasil como um contraponto ao campo realizado no Chile. Nesse período, também realizei pesquisa documental com acervos da Federação Palestina do Chile e do Brasil, do Clube e das igrejas, mesquitas, além de acervos pessoais, aos quais tive acesso prévio em 2015 e ao longo dos anos seguintes. Esse material proporcionou enriquecimento no mapeamento e na problematização do estabelecimento das comunidades, genealogias, práticas políticas

⁷ Quando estive em Jerusalém, tentei entrar quatro vezes na Mesquita Al-Aqsa, o Domo da Rocha, mas fui bloqueada pelo exército israelense e administração local por não ser muçulmana. Embora o islã pregue que a mesquita é um espaço de livre entrada para todos, muçulmanos e não muçulmanos, o exército israelense utiliza desta prática para impedir o acesso de turistas nos horários da oração, da tarde e conforme eles sugerem, assim restam poucas horas de visita em manhãs aleatórias. Assim, eles perguntam na entrada se você é muçulmano/a e pedem que de sua prova de fé recitando uma frase dita pelos muçulmanos, uma profecia pública de fé. Segundo as interlocutoras, falar esta frase te torna muçulmano/o. De forma a driblar o controle da ocupação fui ensinada por algumas mulheres a recitar “Ashadu Analá Ilaha Ilálá u Ashadu Ana Mohammed Rasul lá lá” – a frase possui diferenças da original, aqui está escrita no forma como foi escrita pelas interlocutoras para que eu decorasse, no árabe clássico há discrepâncias na escrita, sendo o mais próximo “Ashhadu an la ilahu ila Allahu wa ashhadu an Muhammadun rasulu Allahi” (testemunho que não há outro como Deus [ou "... Que existe apenas um Deus] e testemunho que Muhammad é profeta de Deus). Tradução dada pelas interlocutoras para o português: testemunho que não há outro deus senão Alah e não há outro profeta senão Mohamed Posteriormente, quando compartilhei esta estratégia e este ensinamento que me permitiram entrar na oração de sexta-feira na Al-Aqsa e imediatamente quando decorei a frase e repeti a elas, as pessoas afirmaram “pronto, agora você é muçulmana”, mas essa é uma questão que aqui não será analisada.

e religiosas. Nesse material, acessei de fotografias a notas políticas, acionadas pelos interlocutores conforme seus significados.

O campo foi realizado nos mais distintos espaços, partindo da premissa de que os espaços de sociabilidade da igreja, mesquitas, clubes palestino, lares e da zona de comércio são espaços propensos a relações que permitem vislumbrar os processos de produção identitária e de pertencimento. A partir das relações estabelecidas entre a pesquisadora e seus interlocutores nesses espaços, problematizo os processos de pertencimento identitário nos marcadores sociais, bem como as complexidades e disputas em torno das formas de palestinidades.

Acerca da identificação dos/as interlocutores/as, uma questão é relevante. Este trabalho objetiva construir uma etnografia em diálogo com pessoas palestinas. Uma das questões fundamentais para essas pessoas tem sido a identificação dos/as interlocutores/as, das famílias e das instituições, com intuito de visibilizar a existência dessas pessoas como palestinos/as, seja como refugiados ou pessoas em diáspora. Assim, mantive a identificação das pessoas que colaboraram com esta tese, todavia, em determinados momentos, quando solicitado ou quando necessária, a identificação não foi realizada de forma a preservar os indivíduos.

No que tange à ocupação geográfica imprecisa desta tese, uma antropologia transnacional, ou em movimento (Handerson, 2017), faz-se relevante no desenvolvimento do trabalho de campo Brasil-Chile. A metodologia adotada, todavia, não buscou construir uma simples comparação entre as distintas localidades, ou trabalhar a mobilidade desses interlocutores dentro e fora da América Latina. O campo no Chile foi trabalhado como um contraponto ao campo no Brasil, de forma a elucidar pontos de convergência e divergência e, a partir disso, problematizar as múltiplas formas de palestinidades em diferentes localidades. Realizei, portanto, uma etnografia multissituada.

A ocupação dos espaços se dividiu em duas etapas. A primeira envolveu uma interação entre dois principais campos de pesquisa ora distintos, ora ligados pelas mobilidades dos interlocutores ou, principalmente, pelas estratégias e redes políticas construídas pelos palestinos/as. Ao realizar uma etnografia em múltiplos locais, o intuito inicial foi mapear uma rede de atuação política dos interlocutores, bem como das instituições palestinas, aproximando-se da estratégia de “sair dos lugares de investigação etnográfica e examinar a circulação de discursos” (Marcus, 2001:111).

A principal dificuldade foi estabelecer as conexões entre os dois campos, tendo em vista sua diferença migracional, religiosa e populacional. Enquanto no Chile adentrei o campo através de redes acadêmicas, no Brasil, foi por meio do campo na mesquita, do meu ativismo político e por intermédio de interlocutores da Federação Árabe Palestina e Juventude Sanaúd. Para isso, acompanhei durante três anos instituições palestinas no Brasil e Chile de forma simultânea, a partir da internet, tendo em vista as novas formas de acessar a informação, e das idas a campo mediante viagens às comunidades. A extensão geográfica do Brasil produziu maior dificuldade em fazer-se presente. No Chile, há uma concentração tanto de indivíduos quanto de instituições palestinas em Santiago, enquanto no Brasil, tanto pessoas quanto instituições encontram-se dispersas em um território 11 (onze) vezes maior que o chileno. Assim, no Chile, o trabalho de campo concentrou-se Santiago e região (Viña del Mar, Valparaíso e Temuco), e, no Brasil o trabalho desenvolveu-se de norte a sul e leste a oeste do país, em Florianópolis, Curitiba, Porto Alegre, Chuí, Santa Maria, Pelotas, Santana do Livramento, Uruguaiana, Novo Hamburgo, São Paulo, Manaus, Recife, Natal, Brasília, Foz do Iguaçu e Corumbá.

Por fim, para o encerramento desta tese e para melhor entendimento das dinâmicas de mobilidade e retorno, realizei pouco mais de um mês (cerca de 40 dias) de trabalho de campo fora do país, entre a mobilidade do Egito à Palestina e a estadia na Palestina, com enfoque de pesquisa nas cidades de Ramallah, Jerusalém, Belém, Beit-jala, Baninaim-Hebron e Beitunia.

A organização do trabalho

Esta tese divide-se em três partes complementares, ancoradas. Na perspectiva adotada para esta análise seria impossível desassociar raça, gênero, classe, etnia, nacionalidade e religião. Portanto, utilizando-me da proposta metodológica da interseccionalidade abordarei distintas situações etnográficas que têm como ponto em comum as experiências e manifestações de palestinas/os/es *online* e *offline*. Na primeira, apresento o contexto do trabalho de campo, a diáspora palestina no Brasil e no Chile. Nele, primeiramente, discutirei diáspora como uma categoria teórica e local. O gênero

masculino da imigração⁸ aparece aqui numa perspectiva distinta de análise da imigração palestina no Brasil e Chile. Na sequência, masculinidades árabes vêm à luz a partir de breves reflexões sobre o papel de gênero atribuído aos homens palestinos, bem como sexualidades e estereótipos. Ainda sobre a constituição da imigração palestina no Brasil e Chile problematizarei as novas redes de imigração e mobilidades palestinas na diáspora e o retorno à terra palestina, ressaltando as dinâmicas de pertencimento e os marcadores de classe, nacionalidade e religião.

No segundo capítulo, “Habitando a diáspora”, analiso os processos de autorreconhecimento identitário palestino, tendo o campo no Chile como contraponto ao do Brasil. “Torna-se palestino” no cenário conturbado subcontinental e no contexto de disputas e reorganização das instituições políticas palestinas na América Latina é o tema central deste capítulo. As formas políticas de habitar e criar palestinidades na diáspora são evidenciadas e problematizadas a partir de noções de autorreconhecimento, de pertencimento e das formas de disputar o lar e o fazer político. Na segunda parte deste capítulo trago à luz a maternidade política e a vida privada, o cuidado como formas de resistência ao patriarcado e à colonização. Ainda nesse mesmo espaço, trata de mulheres que articulam raça, gênero e etnia na criação de categorias de pertencimento locais, “latino-arabianas”. A última parte refere-se aos orientalismos na diáspora e à reprodução de seus estereótipos

Por fim, no terceiro e último capítulo “*Palestinian lives matter*” analiso as manifestações palestinas *online*. Os marcadores sociais de gênero e raça, interseccionalizados, emergem nas pautas de movimentos ativistas palestinos que saem do *offline* para ocupar as ruas em redes de ativismo político e ocupar as redes digitais, em redes políticas de manifestações. Observo as manifestações de mulheres palestinas *online* e do uso do espaço das redes sociais como ferramenta política. Analiso manifestações de mulheres palestinas nas ruas de Santiago e manifestações palestinas e solidárias em rede ganham evidência, sob a luz das discussões de gênero, sexualidade, classe, raça e etnicidade. O marcador social de raça tem destaque a partir das narrativas de denúncias dos palestinos/as ao “sionismo como forma de racismo”, à ocupação da terra e dos corpos palestinos/as e à necropolítica estatal israelenses de *apartheid*. Violência, sofrimento,

⁸ Uso como inspiração o título de Marilyn Strathern, na obra “O Gênero da Dádiva”.

denúncia e resistência são elementos centrais elencados pelos movimentos e aqui analisados.

Como suporte contextual, a tese possui um apêndice onde, a partir de revisão bibliográfica, traço um panorama histórico da ocupação da Palestina, de forma a compreender os processos de limpeza étnica e expulsão dos palestinos/as e sua ligação com os processos de imigração palestina para a América Latina. Trata-se de um levantamento historiográfico necessário para a compreensão não apenas do estabelecimento dos grupos de pessoas palestinas nos países em questão, Brasil e Chile, mas para o entendimento das narrativas em torno das palestinidades. São narrativas diaspóricas resultantes do processo de colonização. Esse apêndice é um alicerce para a compreensão da análise desenvolvida nessa tese.

CÁPITULO I – A diáspora

Na América Latina, duas linhas de imigração de palestinos/as são reconhecidas: uma ligada a países do Pacífico, principalmente México, Guatemala, Honduras, El-Salvador, Nicarágua, Equador, Bolívia, Argentina e Chile (posteriormente, Peru); a outra, para os países do Atlântico, Brasil e Venezuela.⁹

Segundo o Diretório Palestino Chileno, as comunidades palestinas na América Central que se encontram institucionalizadas e atuantes na política continental e intercontinental hoje, e em diálogo com a Comunidade Palestina do Chile e com suas políticas, são: das populações caribenhas, Cuba, República Dominicana, Haiti, e, na América Central, Nicarágua, Honduras e El Salvador. Ao contrário da população significativa desses países, Costa Rica e Panamá possuem pouca presença palestina em comparação aos demais países do subcontinente. Em Belize, embora exista um ministro palestino, a comunidade é desconhecida pelas demais da América Latina. Já na América do Sul, as principais comunidades estão em Colômbia, Peru, Bolívia, Brasil, Venezuela, Argentina e Equador. Vale citar que o Peru foi a sede do segundo encontro dos jovens palestinos/as da América Latina, o *Taqalid* 2019.

Dentro do grupo trabalhado no Chile, foi notória a predominância de palestinos/as de pertencimento político reconhecidamente neoliberal, de “direita”, muitos deles constituem uma elite dentro do país. Segundo um dos interlocutores, representante do Diretório (direita palestina chilena), existem frentes de esquerda palestina, inclusive no Chile, como a própria Unión General de Estudiantes Palestinos, UGEP, como veremos na sequência. No Caribe, por sua vez, há fortes comunidades de esquerda, como a de Cuba.

Outra onda migratória reconhecida na América Latina nos anos 1960, a de muçulmanos, principalmente nos países do Atlântico, Brasil e Venezuela, embora já houvesse palestinos/as cristãos presentes nesses países. No Chile, muitos palestinos/as

⁹ Esse levantamento foi feito a partir dos interlocutores do Chile e da relação entre a comunidade palestina do Chile, através da Federação e Diretório, com essas demais comunidades na América Latina. Dessa forma, saliento que as comunidades aqui situadas são aquelas que estão em diálogo com os palestinos/as desse campo de pesquisa, em virtude da reestruturação do Comitê Palestino Latinoamericano e Caribenho, COPLAC, e ainda na organização do Encontro de Palestinos na diáspora, o *Taqalid*. No decorrer da tese, farei um levantamento historiográfico-antropológico para construir um panorama geral da presença dos palestinos/as na América Latina com intuito de mapear as redes palestinas-chilenas e palestinas-brasileiras.

muçulmanos que chegaram anteriormente a esse período se cristianizaram; os demais não representavam população significativa em termos numéricos e institucionais. Atualmente no Peru, Colômbia, Nicarágua e Panamá as comunidades muçulmanas são expressivas. Todavia, seguem como países com maior contingente populacional de palestinos/as muçulmanos a Venezuela e o Brasil.

Considerada a maior fora do mundo árabe, a comunidade¹⁰ palestina no Chile é estimada em cerca de 450.000 a 500.000 palestinos/as vivendo hoje no país (Olguín; Peña, 1990, p. 63). Os palestinos/as do Chile são majoritariamente cristãos ortodoxos, e estão inseridos em praticamente todas as áreas da sociedade, com destaque para a economia e a política. Embora não exista um censo oficial, acredita-se que esta seja a maior comunidade da América Latina.¹¹

Em certa medida, parte dessa integração se deve à prosperidade econômica de tal comunidade, a partir do comércio, principalmente no ramo da indústria têxtil. Encontram-se em sua maioria em duas regiões da cidade: os bairros Las Condes e Patronato, que ficaram conhecidos como bairros palestinos/as. Patronato, que está localizado na comuna Recoleta, é conhecido como um bairro tipicamente palestino, sendo a maior zona de comércio da cidade, com um número significativo de lojas e de comércio ambulante. Além de zona comercial, Patronato é também espaço de prática religiosa: ali encontram-se as duas principais igrejas palestinas, a Igreja Ortodoxa San Jorge e a Igreja Santa Filomena.

Similarmente ao Chile, onde os palestinos/as, ortodoxos em sua maioria, encontram-se em prosperidade econômica e os refugiados ainda buscam se estabelecer, no Brasil, os palestinos/as imigrantes da primeira e segunda onda de encontram-se em relativa prosperidade, e nesse caso, são os/as refugiados/as palestinos/as do conflito sírio aqueles/as mais vulneráveis.

¹⁰ A fins de diferenciação para entendimento do leitor, faço uso do substantivo “comunidade” com letra minúscula para nomear os palestinos/as do Chile e, também, do Brasil, termo utilizado pelos próprios interlocutores, e “Comunidade” em maiúsculo para referenciar a atual organização política dos palestinos/as no Chile, (re)estruturada no ano de 2018, como explicarei adiante.

¹¹ Algumas lideranças locais relativizam tal estimativa, considerando a proporção numérica de palestinos/as nos Estados Unidos da América. Todavia, independentemente da estimativa absoluta, o que consideramos fundamental é o nível de integração dos palestinos/as na sociedade chilena e a proporção numérica de palestinos/as em relação à população absoluta do país

Dos entrevistados/as e mapeados/as nesta pesquisa, a grande maioria é proprietária de comércios locais e profissionais liberais, há aqueles/as que estão inseridos em cargos políticos, funcionalismo público, acadêmicos, etc. A variedade de ocupações é grande, tal como se espera de uma grande diáspora. Muitas pessoas têm formação universitária e ensino superior. As viagens para os países árabes, tanto para visitar familiares e suas casas quanto para realizar compras de roupas, *hijabs*, acessórios e inclusive temperos, demonstram tanto a mobilidade quanto conferem símbolos dessa prosperidade econômica.

Segundo Cláudia Espinola (2005), a imigração árabe para o Brasil ocorreu em dois principais momentos. No primeiro, nas duas últimas décadas do século XIX e começo do século XX, esses imigrantes, principalmente sírio-libaneses e majoritariamente cristãos, saem de seus países em virtude de conflitos políticos e econômicos, ainda no período otomano. O segundo momento dessa imigração é com a chegada dos muçulmanos, por volta da década de 1960, século XX, em virtude dos conflitos árabe-israelenses no Oriente Médio. Nessa imigração, há chegada significativa de palestinos/as muçulmanos. Em conformidade com a primeira onda, palestinos/as cristãos chegaram ao nordeste, mais especificamente, desembarcaram na cidade de Recife, no início do século XX, compartilhando da narrativa mestra de origem dos palestinos/as do Chile.

No século XX predominou uma narrativa de construção do Brasil denominada “mito das três raças” do qual árabes não fariam parte. Durante o período de imigração árabe para o Brasil, entre séculos XIX e XX, houve “tentativas de tornar os árabes etnicamente inofensivos por meio de seu embranquecimento”, uma vez que “sua fisionomia permitia-lhes transformar-se instantaneamente em brasileiros, com uma simples troca de nome” (Lesser, 2001, p.134). Lesser (2015) aponta como os ideais de “brancura” são transformados no Brasil, com a chegada e inserção de centenas de milhares de pessoas vindas do Oriente Médio, modificando o paradigma de identidade nacional.

Além disso, é importante mencionar que a categoria amarela, citada pelo IBGE, é comumente utilizada para se referir a pessoas de origem do Leste Asiático: japoneses, chineses, taiwaneses, coreanos, tibetanos, mongóis, etc. No Brasil, assim como em outros países da América Latina, a expressão popular mais utilizada para se referir aos árabes

era “turco”, devido à noção orientalista que unificava os povos vindos da região em uma categoria genérica, identificando-os com o Império Turco Otomano, pois os passaportes de muitos imigrantes árabes no final do século XIX e início do século XX eram do período do Império Otomano. Essa associação, além de generalizante, é extremamente contraditória, considerando que árabes e turcos são dois grupos étnicos distintos. Mesmo assim, não há um termo específico utilizado pelo IBGE para reconhecer essas pessoas.

Entre 1908 e 1941, os árabes muçulmanos representavam 15% da população imigrante sírio-libanesa (Lesser, 2001, p.97). Essa segunda onda de imigração na década de 1960 foi majoritariamente de árabes muçulmanos. Em relação à imigração palestina, Lesser aponta a chegada de 677 pessoas entre 1884 e 1939 (idem). Essa imigração foi maior especialmente após a ocupação sionista. Há uma dificuldade em quantificar a chegada dos palestinos/as, tendo em vista que no período que antecede a Primeira Guerra Mundial, quando os árabes-palestinos/as chegaram com o passaporte do Império Otomano, eram genericamente chamados de “turcos” (Lesser, 2001). Atualmente, os palestinos/as encontram-se espalhados pelo país. Há uma concentração de palestinos/as na região Sul. No Rio Grande do Sul, nas cidades de Chuí, Uruguaiana, Pelotas, Santa Maria, Santana do Livramento e Porto Alegre. Na Tríplice Fronteira, se concentram em Foz do Iguaçu. No centro-oeste, em Corumbá e Brasília. Ao Norte, em Manaus e Belém. No Nordeste, em Recife - a comunidade mais antiga do país.

Sobre as trajetórias locais, a chegada do mascate (comerciante) e a motivação de migrar para a região com o intuito de “fazer a América” construíram-se como narrativas similares às primeiras narrativas de imigração palestino-chilenas. Um diferencial, porém, é o fato de o processo diaspórico brasileiro, após 1948, ser considerado repetidamente pelos interlocutores/as, neste caso em específico, como uma “*Nakbah* contínua”.

Esta tese, portanto, transita entre o *online* o *offline*, assim como transitam as formas de ativismo político palestino. Neste primeiro capítulo trabalharei, a partir de etnografia realizada nas regiões do Brasil em contraponto ao Chile, a chegada e estabelecimento de pessoas palestinas no país tendo como chave analítica palestinianidades e suas formas de construção em distintas localidades. O eixo central da análise desta tese é o marcador social de gênero, inter cruzado por raça, etnia, geração, nacionalidade e religião. Desta forma, aqui trabalharei a diáspora palestina, perpassando o gênero da

imigração e as masculinidades palestinas, relacionando a discussão ao modelo migracional, bem como às distintas mobilidades e o retorno à terra palestina.

1.1 - Conceituando diáspora

As diferentes ondas de imigração palestina para a América Latina fazem parte de um processo diaspórico vivido pelos palestinos/as. O termo diáspora tem sido reivindicado por palestinos/as na América Latina por jovens, atores políticos, líderes de instituições, comerciantes, etc. Desta forma, nesta análise, tomarei diáspora como uma categoria mobilizada pelos meus interlocutores palestinos/as no Chile e Brasil. Essa categoria foi construída com especificidade na América Latina.

Parafraseando Schiocchet (2021a), devemos considerar que há um uso generalizado do termo diáspora que beira sua vulgarização. Ou seja, há uma tendência recente de incluir diversos movimentos de migração em um grande guarda-chuva da diáspora. Há necessidade de revisão do termo. Da mesma forma, deve-se entender a especificidade da migração palestina. Também o caráter de “(i)mobilidade” decorrente da expulsão, remoção, emigração forçada. Por fim, a dificuldade de retorno e a concepção de “*moral destination*” (Schiocchet 2022a).

Na América Latina, há uma peculiaridade em voga. Parte das comunidades de palestinos/as da região foram construídas por imigrantes pré-*Nakbah*. Muitas dessas pessoas migraram por fatores de ordem econômica e social, ainda no período do Império Otomano, no final do século XIX e início do XX (Agar; Saffie, 2005).

Há entre os palestinos/as noções de palestinidades compartilhadas, que inclusive se servem de um aparato institucional (Schiocchet, 2022a, p.10,11). No caso dos palestinos/as na América Latina, todavia, essas idealizações compartilhadas incluem uma noção de “diáspora”, muito específica da região. No trabalho de campo presente, as línguas utilizadas no diálogo com os interlocutores foram o português e o espanhol. Todavia, não eram raros os momentos em que o árabe foi acionado em tom de autenticidade do discurso falado. Assim, alguns interlocutores deram ênfase ao uso de *shatat* (diáspora) em diferenciação a *ghurba* (exílio).

Nos trabalhos de Schiocchet (2022a), exílio aparece relacionado a sentimentos para com a terra de origem e ao sentimento de pertencimento social. Já para a

(i)mobilidade palestina, seria aconselhável a utilização do termo *ghurba*, exílio (Schicchet, 2022a). As diásporas tenderiam a uma noção de enraizamento, tal como aponta Malkki (1992, p.28-31). Além disso, a utilização do termo exílio, para o autor, condiz com a especificidade dos refugiados palestinos/as, sua imobilidade. Há recorrência do termo exílio entre palestinos/as da Europa e Oriente Médio, invocado esporadicamente na América Latina. Desta forma, diáspora, para alguns autores, reificaria a ideia de que as pessoas criariam raízes no país de acolhida. Exílio, por outro lado, permitiria pensar as experiências e o compartilhamento da noção de retorno e “destino moral” (idem):

Despite this dispersal, today there exists among Palestinians a strong feeling of social belonging and communitarian attachment to each other, reinforced by a powerful imagery of an original Palestine made tangible by the utopian collective return chased through the idea of “Palestinian cause”, which in turn marks Palestine as a moral destination (Schicchet, 2022a, p. 23).

Embora *exílio* seja familiar aos palestinos/as, o termo, quando pontualmente acionado nesta etnografia, foi usado pelos interlocutores para designar imigrantes em geral. Eventualmente, referia-se ao sentimento ou à experiência compartilhada. Os interlocutores desta análise nomeiam o deslocamento dos palestinos/as para a América, seja ele forçado ou não, como uma diáspora palestina (*shatat*). Para eles, a diáspora palestina se refere aos palestinos que vivem fora da Palestina, não só refugiados, trata-se do desenraizamento, da migração forçada. Há que se considerar, ainda, que exílio, na América Latina, tem outra conotação, a palavra esta atrelada a noções de exílio político, principalmente no período das ditaduras latino-americanas.

Pensar a diáspora palestina como parte de uma *Nakbah*¹² *contínua* possibilita-nos problematizar as formas de pertencimento, reconhecimento e elaboração das palestinidades na diáspora através de processos de *home-making*. Portanto, reitero aqui o uso de diáspora a partir da elaboração dos interlocutores como uma condição imposta aos palestinos/as, especialmente aos da América Latina, sejam eles deslocados antes ou após a *Nakbah*.

¹² A *Nakbah* (catástrofe) ficou marcada pela expulsão de aproximadamente 750.000 palestinos/as de seu território em 15 de maio de 1948. O evento gerou enormes deslocamentos, entre eles a “causa palestina”, que dentre outras coisas se define pelo direito a terra, soberania e o direito de retorno a Palestina. (Hourani, 2006; Said, 2012). Atualmente muitos interlocutores e intelectuais palestinos/as falam em uma *Nakbah* contínua, compreendendo-a como um processo de limpeza étnica e não um evento isolado.

Nas próximas sessões, diáspora aparecerá de duas formas distintas, ora como categoria teórica, ora como categoria local, construída pelos interlocutores/as e veiculada amplamente nos grupos de ativismo e intelectualidade palestina na América Latina.

Diáspora aqui, a partir da teoria antropológica e deste trabalho de campo, não é entendida como um enraizamento, mas como um estado temporário, uma situação vivenciada pelas pessoas palestinas devido à impossibilidade de viver na terra que consideram ser seu lar, mesmo que esta situação acabe, com o passar dos anos, tornando-se definitiva, ela a *priori* não é caracterizada pelo enraizamento, mas pela motivação e desejo do retorno. Por isso farei uso do termo palestinos/as *em* diáspora.

Na sessão a seguir, o gênero masculino da imigração será interpelado, de forma a compreender a configuração da diáspora palestina no Brasil e seus atravessamentos na construção de formas de palestinidades.

1.2 - A trajetória do mascate: o gênero da migração

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

A trajetória do mascate, contada e recontada pelos/as palestinos/as e presente nas bibliografias sobre imigração é uma narrativa compartilhada pela primeira geração que chegou tanto no Brasil quanto no Chile e pelos seus descendentes. O padrão de chegada se repete em ambos os países: uma imigração masculina, jovem, que em sua maioria vem à América em busca de novas oportunidades de trabalho. O contexto na Palestina dificultava a ascensão econômica na própria terra de nascimento, primeiramente em virtude da presença otomana (especificamente para alguns grupos) e, posteriormente, com as tensões acirradas pela ocupação da terra por sionistas. A primeira onda desta imigração constituiu-se como uma migração por motivação econômica e política. Segundo Truzzi (2007), há que se considerar duas ondas de migração árabe para o Brasil. A “primeira”

que não se trata de uma migração física, mas de uma migração de traços culturais, estaria vinculada à chegada de portugueses e espanhóis à América do Sul e à constituição da língua e dos costumes com reflexos da presença árabe e dominação da Península Ibérica por cerca de oito séculos (p.360). Já a segunda,

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

Embora a motivação econômica tenha sido o principal fator de atração, a narrativa construída pelos imigrantes palestinos de fé cristã em torno da imigração foi outra, contrastando por vezes com a teoria historiográfica, muitos palestinos criaram e reproduziram uma narrativa de fuga e perseguição religiosa que se combinou com a ideia de ascensão econômica (Caramuru, 2017).

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

Essa narrativa foi interpretada e replicada durante os anos de trabalho de campo, sendo identificada como uma narrativa de fuga por perseguição religiosa. Todavia, sabe-se da complexidade destas migrações, e muitos autores apontam para a ascensão econômica como principal fator de atração (Missaoui 2015; Akmir, 2009; Zahdeh, 2012).

As pessoas que atuaram como mascates são escassas na pesquisa devido à idade avançada. São homens, idosos, que têm em torno de 80 a 95 anos. Esses homens se dividem entre aqueles que foram os primeiros a chegar naquela localidade ou os que compuseram a segunda leva de imigrantes, parte de uma rede familiar, afetiva ou laboral de migração. A pluralidade das regiões da Palestina de onde eles saíram é determinante na conformação das comunidades de cada localidade. O Nordeste, pioneiro, compartilhou da mesma migração chilena, e palestinos/as cristãos ortodoxos e católicos tiveram Recife como polo de recepção de palestinos vindos principalmente de Belém. Em Manaus, por

exemplo, há duas grandes famílias muçulmanas, Manasra e Ayacoub, vindos de determinada cidade, o vilarejo palestino de Bani Naim. Ao Sul, em Uruguaiana, Santana do Livramento ou Santa Maria, inúmeras eram as famílias e localidades de origem. São Paulo e as cidades da região metropolitana foram ponto de chegada e distribuição de palestinos para todo o país. No Brás, houve a maior concentração de palestinos/as da cidade. Santos era o porto de chegada das primeiras gerações, que desembarcaram dos navios. Já a imigração para Brasília desenvolveu-se junto com a própria cidade. Os mascates espalharam-se de norte a sul do país: desde Tabatinga, no interior do Amazonas, até o extremo sul, no Chuí, palestinos/as se estabeleceram a partir do mascateio. Esse tema será explorado nesta seção bem como a trajetória e narrativa compartilhada dos mascates.

Os mascates eram homens, todos eles, ou pelo menos todos com os que tive contato e informação durante os anos de trabalho. A maioria dessas pessoas com quem tive contato e realizei entrevistas, como já dito, eram bastante idosas. Muitos deles me receberam apenas após intermédio de outros membros da comunidade ou da federação, desconfiados da presença de uma pesquisadora e da própria importância de sua trajetória para a produção científica. Após dezenas de entrevistas, comecei a perceber uma narrativa comum, histórias de homens jovens que imigraram em busca de sucesso econômico viajando país adentro como comerciantes. Essa primeira imigração promoveu outra rede de novos imigrantes, em sua maioria parentes, amigos e pessoas do vilarejo que eram trazidas seguindo o mesmo modelo. Saíam do lugar de nascimento na Palestina, cruzavam a fronteira por terra para Damasco, na Síria, ou para Beirute, no Líbano, e de lá saíam pelos portos de navio com destino final na América. A viagem era longa, durava em torno de um mês. A bordo do navio encontravam outros compatriotas. Após a chegada, no porto de Santos, a grande maioria se instalou em pequenos hotéis no bairro do Brás e da Liberdade. Dali seguiram de norte a sul, uns de trem até o entroncamento ferroviário de Santa Maria e, dali se distribuía adentrando as cidades do interior até as fronteiras com Uruguai e Argentina. Outros foram de ônibus para norte e nordeste, adentrando o sertão e a Amazônia brasileira.

“Eu vim com 18 anos de idade, ainda não tinha completado 18 anos. Vim aqui em Santa Maria, diretamente em Santa Maria. Meus parentes aqui, vim direto neles. Vim pra essa cidade aqui mesmo, morei até agora, depois comecei

trabalhar, tinha pouco dinheiro, tinha uns parentes aqui, então comecei a trabalhar aqui bem perto de nós sentados. Eu fiquei a trabalhar, morar lá [Hotel Imperial], eu o pai dele morava lá onde era de vocês agora. Era pequeno lá, tinha outro patrício. Eu quis morar lá, ele estava morando quando eu cheguei, chegou um ano antes de mim no Brasil. O Salomão [Suleiman], morava lá onde é vocês agora. Cheguei lá a tardezinha, vim de São Paulo, levamos três dias andando [de trem] até chegar em Santa Maria. Cheguei em Santa Maria ele não tava aqui, tava lá fora [viajando] tem que esperar ele pra chegar. Ele me reconheceu, porque fazia pouco tempo que tinha vindo pra cá. [...] Ele falou ‘teu parente tá chegando, é melhor trabalhar com ele’. Mas ele não aceitou, disse: ‘não eu tenho um pouquinho de dinheiro’ sabe falar português’ - eu não sabia nada ainda, um ano a mais do que eu, sabe falar alguma coisa. ‘Eu vou preferir trabalhar sozinho’. Ele não aceitou [...] Eu vou trabalhar por minha conta e meu braço eu disse, ele não aceitou e eu não aceitei. Eu vou trabalhar sozinho, como Deus me deu, assim. [...] Ele me levou pra morar no quarto dele era pequeno. [...] Então eu saí trabalhar. Perguntei pra eles ‘como é que trabalha?’ Eu tinha 12 dólar (sic.), que sobrou do meu dinheiro, não tinha mais nada. Eu vim de São Paulo, o patrício que tava lá disse ‘vai indo pra essa cidade, amanhã se vocês querem nós compramos um pouco de mercadoria com o dinheirinho que vocês têm e você sai trabalhar’. Como eu não quis sair trabalhar com ele, nem aceitar trabalhar com ele, tá bom eu saía trabalhar. Cheguei numas casas, eu perguntei pra eles, o que tem que falar? Fala ‘quer comprar mercadoria?’ Ele trazia mercadoria bastante pra vender pros patrícios, nós comprávamos de noite. E saí [vender] com aquele dinheiro que sobrou comprava mercadoria pra vender. Eu comecei trabalhando assim, sozinho e Deus”. (Entrevista concedida por Abdel Khader Samara em 4 de março de 2022 – Santa Maria, RS)

Os homens começavam a vida laboral no país de acolhida como caixeiros, mascates (vendedores ambulantes). Viviam os primeiros anos de forma humilde, juntavam o dinheiro das vendas - bastante rentável, uma parte dele era mandado para a família na Palestina ou por vezes usado para auxiliar o financiamento da vinda de algum parente. O sistema de compra era muitas vezes a crédito, como já apontava Lesser (2014). Muitos adquiriam a crédito “na palavra” ou “no papel” informal, com a promessa de pagamento e revendiam muitas vezes também a crédito. As redes de parentesco ou origem comum propiciavam uma confiança para essa modalidade de venda. “Vinha tudo de São Paulo, de trem, levava dois dias”, disse um interlocutor que mascateou na década de sessenta em Santa Maria.

O Brás, bairro de São Paulo, assim como a Liberdade, mas principalmente o primeiro, foi lugar de recepção dos palestinos chegados pelo porto de Santos e redistribuídos pelo Brasil. “Na 25 de Março ficavam os libaneses, aqui os palestinos”. A imigração árabe para o Brasil data do século XIX e se estendeu ao longo de todo o século XX, alcançando o século XXI. Uma imigração caracterizada por seu fluxo contínuo, mas

que nos permite visualizar alguns momentos de ascensão e descenso. São Paulo caracterizou-se como local da imigração síria e libanesa e foi no centro de São Paulo, com destaque a Rua 25 de Março, que muitos destes árabes comerciantes se estabeleceram após a fase inicial do mascateio (Knowlton 1955; Hajjar 1985; Osman 1998, 2009; Souza 2002; Koraicho 2004). No Brás, todavia, a Rua Oriente desenvolveu-se como a rua dos palestinos, seguindo o modelo de imigração árabe, previamente relatado pelos autores citados. Na rua Oriente e em seu entorno se instalaram diversas lojas de atacado de palestinos que forneciam produtos para, inclusive, os demais palestinos, mascates, recém-chegados. Um interlocutor relatou o estabelecimento da família no Brás:

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

Até hoje existem lojas palestinas no bairro Brás, em São Paulo. A rua Oriente, na foto abaixo, foi lugar de estabelecimento e moradia de várias famílias recém-chegadas da Palestina.

Rua Oriente, Brás – São Paulo



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, São Paulo- abril de 2022

Em São Paulo, as organizações palestinas são variadas. Entre as que compuseram esta pesquisa etnográfica, dois grupos principais se destacaram: o primeiro, de lideranças e famílias ligadas à sociedade palestina e à FEPAL, e o segundo, ligado à Frente Palestina, bem como ao Movimento Palestina para Todos, criado em 2007 (MOPAT). Um lugar de encontro, sociabilidade e construção da política local, para este segundo grupo, tem sido o restaurante Al-Janiah. O dono do restaurante, um dos interlocutores, descendente de palestinos, atuou na ocupação Leila Khaled junto aos palestinos refugiados do conflito sírio, chegados ao Brasil a partir de 2015. O primeiro grupo foi aquele com que trabalhei em torno da sociedade e mesquita Brasil.

Mesquita Brasil em São Paulo



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, São Paulo - abril de 2022.

Estabelecidos no Brás, muitos palestinos, chamados dentro da comunidade de patrícios, revendiam os produtos de São Paulo em outras regiões para outros patrícios, mascates. A categoria “patrício” é utilizada no Brasil em referência aos palestinos, porém

só a vi presente dentro das comunidades palestinas. No Chile, por sua vez, é comum o uso da categoria “paisana”, na mesma forma de uso.

Os mascates fazem um “giro” do dinheiro com a compra de mercadorias e para subsistência. O restante do dinheiro adquirido com as vendas, o lucro, era muitas vezes guardado com o intuito de abrir um comércio. Assim, muitos dos primeiros imigrantes, após alguns anos trabalhando como mascates no interior do país, posteriormente abriram algum tipo de comércio, fosse ele de roupas, acessórios em geral para casa, cozinha, etc. e até mesmo hospedagens, hotéis, etc. A variedade de áreas de investimento foi ampla, mas de fato, durante este trabalho de campo encontrei uma concentração de lojas de confecção, roupas. Tanto em Santiago, no Chile, quanto no Chuí, Manaus, Santana do Livramento, Uruguiana, no Brás em São Paulo, a maioria dos interlocutores eram proprietários de pequenos ou grandes comércios de roupas e às vezes de calçados.

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

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

Mesquita do Chuí



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Chuí - fevereiro de 2022

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

Sociedade Palestina do Chuí



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Chuí - fevereiro 2022.

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

Mesquita de Uruguaiana



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Uruguaiana - março 2022.

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

Muitas dessas recepções, quase todas elas, pelo interior do estado foram feitas por homens, e muitos sheiks participaram contribuindo com a apresentação de suas mesquitas. As mesquitas figuram um espaço central na sociabilidade de muitas comunidades palestinas muçulmanas. Na ausência de clube ou espaço físico da sociedade, é na mesquita onde se realizam aulas de língua árabe, religião, festividades que vão além de matrimônios, encontros, almoços e jantares e celebrações de modo geral.

Mesquita Al Salam



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santana do Livramento - fevereiro 2022.

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

Mesquita de Natal



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Natal – abril de 2022.

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

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

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

Atualmente, não há em Florianópolis, ou nunca existiu, uma comunidade palestina institucionalizada. Como mencionado anteriormente, os palestinos/as de Florianópolis estão organizados a partir do Islã e de um pertencimento árabe, como totalidade. A identidade palestina enquanto grupo, em Florianópolis, é crescente e independente das comunidades de São Paulo e do Rio Grande do Sul. E a mesquita local ocupa lugar de centralidade na organização social.

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

Mesquita Omar Ibn Al-Khattab



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Foz do Iguaçu – Janeiro de 2023.

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

que antecede o marco da Primeira Guerra Mundial o fizeram com passaporte otomano, e principalmente pelos portos de Damasco e Beirute.

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

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

Comércio Palestino em Santa Maria



Fonte: Acervo Pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria – março de 2022.

“Eu vou trabalhar por minha conta e meu braço”, afirmou um interlocutor. Bastante idoso havia chegado em 1965 em Santa Maria. Essa cidade, que possuía um entroncamento rodoviário, serviu de local de chegada e distribuição dos palestinos para o sul do Brasil.

Ferrovária de Santa Maria



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria – Março de 2022

Ferrovária de Santa Maria 2



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria – Março de 2022

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

Hotel Imperial



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

Já no Chile, a narrativa do mascate fazia parte de uma memória coletiva longínqua, temporalmente localizada nas primeiras décadas do século XX. Inicialmente, constatou-se a chegada de homens, na sua maioria solteiros, que, após um prévio estabelecimento, trouxeram seus familiares e futuras esposas para o Chile (AGAR; SAFFIE, 2005, p. 3). Essa é a narrativa central da imigração palestina cristã para o Chile, mas durante todo o período seguinte essa imigração manteve-se quase constante. Algumas ascensões e descensos foram percebidos, principalmente em relação à potencialização dos conflitos árabe-israelenses, como em 1948, na *Nakbah* palestina, e em 1967, na Guerra dos Seis Dias (Caramuru, 2017, p.18).

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

No outro extremo, geográfica e organizacionalmente, está a comunidade de Manaus. Como mencionado anteriormente, a comunidade palestina ali desenvolveu-se quase concomitante ao desenvolvimento da zona franca de Manaus. Em volta do rio Amazonas, primeiramente próximo ao rio, depois adentraram a rua principal. “Aqui é tudo de palestino, pra onde você olha, ou é loja de palestino ou é alugada e os palestinos são proprietários”. A rua Marechal Deodoro, uma rua bastante conhecida de comércio variado, é ocupada por pessoas palestinas. Caminhando por ela, escuta-se árabe misturado com português, há uma mistura de gente e cheiros, tucupi e cardamomo, café e tucumã. Manaus é sede de uma grande comunidade palestina, sunita, cerca de 500 pessoas entre primeira e quarta geração, segundo as estimativas das lideranças locais.

Na década de 1970, foi criada uma sociedade árabe palestina de Manaus, juntamente com membros da comunidade árabe síria e libanesa. Essa sede teria sido

renovada recentemente. Em janeiro de 1990, tiveram a primeira sede física. Após a morte do pai do senador Omar Aziz, decidiu-se pela criação de um lugar para integrar e reunir os palestinos e palestinas da região.

Mercado central Manaus



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Manaus – dezembro de 2021

Mesquita de Manaus



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Manaus - novembro de 2021

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

Abdel Samara (ex-mascate) com Gihad Mohamad



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria – março de 2022

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

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

Brasília, por volta dos anos 1950, se tornou polo atrativo de imigração. Com o desenvolvimento do plano piloto e a construção do Distrito Federal, muitos palestinos/as foram atraídos para a região, criando comércios de todo tipo na cidade. Grande parte dos interlocutores chegou entre os anos 1950 e 1980. A cidade recebeu palestinos de Saffa, Deir Izbie, Kufurmana e Beitunia.

Meu avô veio em 1967, veio direto para Brasília. Veio de navio para São Paulo, depois direto para Brasília junto com seus dois melhores amigos. Ambos ainda têm lojas no Gama [cidade satélite de Brasília], lojas de roupa e calçados. Meu avô casou-se no início dos anos 1970. Casou-se com a filha do melhor amigo. Quando ele nasceu foi prometido, ela era 15 anos mais velha. Ele tinha 15 e ela 30 [quando casaram-se], depois ele casou com uma mulher de Taguatinga, ela tinha 15 anos e ele 30. Minha avó tinha “tino para o comércio”. A gente pensa que árabe tem tino pro comércio, meu avô era zero. Todos os árabes foram para Taguatinga, trabalhavam como mascates, meu avô e os amigos forma para o Gama. Depois chegou mais gente e se estabeleceu em Taguatinga. (Entrevista concedida por Maynara Nafe em maio de 2022)

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

A comunidade palestina de Manaus é outro grande exemplo dessa relação. Foi uma das que se desenvolveu conjuntamente ao projeto econômico do país. Embora houvesse circulação de palestinos por várias regiões, a criação da Zona Franca de Manaus serviu como um polo de atração para a chegada de novos imigrantes, dentre eles pessoas palestinas que já estavam radicadas no país. Criada na década de 1950, ainda durante o governo de Juscelino Kubistchek, mas efetivada apenas durante a ditadura militar através

do "Decreto Lei nº 288", no ano de 1967 (Brasil, 1967), a Zona Franca de Manaus, região de livre comércio de importação e exportação com benefícios fiscais, propiciou o estabelecimento de indústrias, bem como de uma zona de comércio.

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

Enfatizar a honestidade e pagamento de tributos foi algo recorrente entre as narrativas dos interlocutores destes grupos. Há que considerar que muitos imigrantes – e com os palestinos não é diferente – muitas vezes são alvo de argumentos xenófobos de que a presença de imigrantes prejudica empregos locais, etc. Nesse sentido, há um reforço constante da colaboração dos árabes em geral na construção do país. Essa noção de "colaboração" já é algo explorado em estudos que precedem esta tese (Lesser, 1991) e essa ideia de árabes como "bons imigrantes" os diferenciou e colocou hierarquicamente acima de outros grupos de imigrantes, principalmente negros, na sociedade brasileira. Uma outra questão que colaborou para isso é a transitoriedade dos árabes dentro da sociedade pigmentocrática.

No Brasil, os árabes-palestinos são considerados brancos, de forma majoritária, ou poderíamos dizer que eles possuem uma "passabilidade" que os permitem "passar por" brancos em distintos momentos, sendo por vezes revelados e diferenciados, marcados pela diferença quando identificado por nomes e sobrenomes, local de nascimento do indivíduo ou família ou pela religião, no caso de palestinos/as muçulmanos. A

diferenciação mais comum se dá no âmbito religioso, muito mais do que étnico, isso principalmente para os/as palestinos/as de fé islâmica.¹³

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

Mas havia também histórias não contadas. As histórias de fracasso econômico, de exploração de mão-de-obra, de servidão por dívida, essas histórias ocupavam um lugar velado. Como em muitas famílias, palestinas ou não, imigrantes ou não, são as histórias de sucesso que permanecem, a história dos vencedores. Mas, como disse Walter Benjamin, é preciso “escovar a história a contrapelo”.

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

¹³ Sobre o uso de “passabilidade”, segundo os autores este “termo êmico” tem sido utilizado de forma acadêmica principalmente em análises sobre pessoas trans e experiências identitárias de gênero (Duque, p.33) que incorporam noções da interseccionalidade. Utilizo este termo de forma a demonstrar essa transitoriedade dos/as palestinos/as entre identidades raciais/étnicas no Brasil. Para maior discussão do termo indico os trabalhos: A epistemologia da passabilidade: Dez notas analíticas sobre experiências de (In)Visibilidade trans de Thiago Duque e Cisnormatividade e Passabilidade: deslocamentos e diferenças nas narrativas de pessoas trans de Júlia Clara de Pontes e Cristiane Gonçalves da Silva.

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

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

Essa noção de palestinos como camponeses já foi explorada por Rosemary Sayigh (2007). Todavia, ela permanece vívida, por um lado, dentro de setores que afirmam essa relação e sua ligação direta com a terra e, por outro lado, muitos relatam que o reconhecimento como camponês surgiu como uma estratégia para adentrar o Brasil, num período em que foi incentivada a entrada de pessoas estrangeiras no país para colonizar

as terras através da produção agropecuária. Muitos palestinos com quem trabalhei nestes anos de fato realizam trabalho como pequenos agricultores e pequenos produtores no ramo da pecuária, principalmente nas regiões de Hebron e Ramallah, inclusive tendo retornado à terra para trabalhar na produção de azeite de oliva e/ou cabras e carneiros.

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

Maruf saiu de Cabalan, Nablus, em 1957. Saiu pelo porto de Beirute, fazendo uma viagem de três dias de navio. Anteriormente, ele tinha ido ao Kwait trabalhar em um hospital durante 4 anos, mas voltou para realizar o serviço militar e pegar o certificado de reservista. O serviço militar durou 60 dias e foi realizado durante a ocupação. Seu irmão havia chegado ao Brasil em 1954, e durante muito tempo ajudou muitos outros jovens homens palestinos na chegada ao país. Ajudava todos que chegavam a se instalar, comprar mercadoria e sair pelo país. Muitos palestinos se hospedaram em um quarto, na Rua Bagé em São Paulo, e dali se organizavam para continuar a viagem. Muitos vinham para o Sul trabalhar como mascates, “todo mundo me xingava, eu agradecia”, disse ele. “Enchia duas malas, uma de cada lado, para equilibrar o peso e saía”. Esteve em várias cidades: Passo Fundo, Canoa, Itaquara, Canela, Livramento, Uruguaiana, Santa Maria, Bagé, Novo Hamburgo, entre outras com circulação de palestinos mascateando.

Posteriormente, Maruf se estabeleceu em Uruguaiana, abrindo uma loja perto da fronteira em 1979. Inicialmente, a onda de comércio era fraca, segundo os relatos locais, até que houvesse políticas de abertura para o comércio entre os países. Esses relatos refletem os momentos de transição do país e do bloco sul, políticas de integração fronteiriça, mudanças econômicas e acordos regionais que culminaram na criação do Mercosul, na década de 1990 (Saraiva e Almeida, 1999; Silva e Ribeiro, 2015). Vários são os relatos das relações comerciais entre Brasil, Argentina e Uruguai que fortaleceram o comércio de fronteira. Junto com esse fortalecimento, muitas migrações internas ocorreram. O Chuí também passou por algo parecido. Não incomum, encontrei pessoas

em outras regiões do Brasil com familiares na fronteira ou que haviam passado algum período da vida entre essas cidades trabalhando no comércio.

Maruf Salman, comerciante, ex-mascate da primeira geração



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Uruguaiana - março de 2022

1.3 - A exceção nordestina

O Nordeste, pioneiro na imigração palestina, constituiu uma exceção à regra, por se tratar de imigração iniciada entre o final do século XIX e o início do século XX. Relatos afirmam que os primeiros árabes teriam chegado entre 1896 e 1905, e que a primeira

família de palestinos cristãos que vieram para a região data de 1903. Esses imigrantes fazem parte do triângulo cristão, principalmente da cidade de Belém, mas também Beit-Jala e Beit Sahur, compartilhando a rota e impulso migratório dos palestinos do Chile. Não há censo oficial, mas as narrativas locais apontam a existência de aproximadamente 5 mil palestinos, entre imigrantes e seus descendentes, em Recife.

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

Dois fatos relevantes antecederam as viagens de Dom Pedro II ao Oriente Médio e Norte da África e mais do que as viagens do imperador propriamente ditas, eles podem ter sido determinantes para o sucesso de toda imigração árabe para o Brasil: o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação que foi firmado entre o Império Brasileiro e o Império Otomano em 1858 e o estabelecimento de uma representação diplomática brasileira no Egito alguns anos depois⁶⁶. Sem a precedência desses dois fatos as duas viagens de Dom Pedro II provavelmente não teriam acontecido. (Hazin, 2016, p. 118)

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

Algumas pessoas, todavia, afirmam que houve um engano no desembarque e que estes primeiros palestinos buscavam a América do Norte, Estados Unidos da América, e que por engano, no final do século XIX e início do XX, devido à ausência de informação e domínio da língua desembarcaram na América do Sul. A “América”, neste período, era lida por muitos destes imigrantes como exclusivamente Estados Unidos (Hazin, 2016, p. 119-120). Alguns interlocutores relatam que seus avôs teriam desembarcado no porto em Recife e, ao serem informados que ali era América, se estabeleceram na região. Esse é um ponto em aberto dentro das narrativas que presenciei em campo, mas comumente ouvi a frase, em tom de chacota, “vieram fazer a América, só não sabiam qual”, seguida de risadas. Outras pessoas afirmam que isto era uma anedota comum, que na chegada ao Brasil seus ascendentes gostaram da região e se estabeleceram voluntariamente. Assim, a grande maioria teria certeza do desembarque no Brasil, principalmente em virtude desta

estadia breve de Dom Pedro II no Oriente Médio. No entanto, nos relatos recebidos, o destino “Brasil” me foi explicitado de forma literal apenas em relação às imigrações mais recentes, de palestinos muçulmanos após a *Nakbah*. Tanto no Chile quanto no Brasil, os relatos sobre as primeiras levas de imigrantes mencionam uma viagem à “América”: “fazer a América” era frase frequente nos relatos de campo.

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

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

Hissa Mussa Hazin, no cais do porto em Recife, local de entrada dos palestinos



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Recife - abril de 2022

Hissa olha para o horizonte, o mar e o porto aonde chegaram seus antepassados palestinos. O Avô de Hissa, da família Hazin, chegou no ano de 1906 e se fixou em Parnaíba, construindo a primeira empresa de navegação no Rio Parnaíba. Ele comprava produtos do sertão e exportava pelo porto, de navio, para a Europa, bem como comprava produtos importados e distribuía pelo rio, sertão adentro. Um comércio lucrativo que permitiu um bom estabelecimento e desenvolvimento da família.

A primeira família a chegar em Recife foi a família Asfora, ainda no ano de 1894-6 segundo os relatos locais. Há que se considerar que os relatos orais oscilam entre os anos de 1894 até 1903. Essa família teria inicialmente trabalhado com a exploração da borracha de maniçoba, uma concorrente da seringueira, em outra região do Norte. Quando o período de exploração da borracha declinou no país, eles retornaram para Recife.

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

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

As famílias palestinas também tentaram reproduzir em Recife o tipo de habitação tradicional em seu País de origem, capaz de abrigar não a família nuclear, mas toda a grande família composta pelo patriarca, filhos e noras e netos. Na minha infância morei um ano com a minha avó na Rua Porto Carreiro, no Bairro da Boa Vista, que ficou conhecida como a rua dos árabes.

Lá existia uma casa grande denominada Villa Helena que pertencia a uma das primeiras famílias palestinas do Recife (Hazin, 2016, p.59)

Fotografia do Mercado São José, início do século XX



Fonte: Asfora, 2002, p. 84

Mercado público São José



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Recife – abril de 2022.

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

Igreja da Penha



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Recife - abril de 2022

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

Todavia, para Hazin, “assimilação, aculturação e etnicidade não são excludentes”. Para o autor, o reconhecimento identitário destas pessoas foi aquele que “era mais vantajoso”, no caso o brasileiro e segundo ele esses palestinos/as “seguiram o caminho da integração, que no caso deles, passava pela assimilação e pela aculturação” (2016, p.228). Há de se considerar, nesta tese, que o autor/interlocutor é atualmente um dos principais interlocutores e representante da comunidade após o falecimento de João Sales Asfora e Hanna Saffie, ambos acadêmicos e militantes palestinos de notória importância para a comunidade palestina local e, no caso do segundo, internacional. Analiticamente, contesto a análise de Hazin, em virtude da discordância com as teorias de assimilação, mas considero sua interlocução, bem como de outras pessoas entrevistadas neste trabalho, que afirmam que a comunidade foi integrada. O principal fator para esta afirmação por parte dos interlocutores/as foi o fato dos palestinos/as que vivem na região Nordeste brasileira não serem mais ativos politicamente de forma massiva, bem como devido à inexistência de instituições palestinas ativas ou práticas cotidianas que reiterem costumes e organização comunitária.

Essa presença de palestinos e palestinas no Nordeste brasileiro foi bastante singular, como veremos ainda no capítulo seguinte, no que tange às esferas de negociações políticas entre grupos e organizações palestinas de norte a sul do país. Atualmente, há uma proposta por parte de instituições políticas palestinas de unificação das comunidades e de retomada de tradições. Foi neste contexto que fui apresentada por

lideranças políticas de entidades palestinas a membros da comunidade palestina de Recife e Natal.

Na sessão a seguir, analisarei as masculinidades palestinas, que emergem no campo, em meio aos processos de construção do lar na diáspora, que envolvem autorreconhecimento, mobilidades e pertencimento.

1.4 - Masculinidades palestinas

Após uma semana em campo, eu caminhava com Mohammed, um interlocutor para outro compromisso. Ele, entusiasmado, contava-me sobre o casamento de seu irmão e as tradições da festa em seu vilarejo, Bani Na'im, na Palestina. Os vários dias de festa, o dote em ouro, o carneiro na coalhada e a grande festa para dezenas de famílias, cerca de 300 pessoas (pelo menos) e como isso era importante e um sinal de fartura. Entre uma curiosidade e outra, eu afirmei que ele não poderia deixar de me chamar para a festa do seu casamento na Palestina. Ele interrompeu a fala e ficou um tanto pensativo. Então, eu indaguei, neste momento, se ele almejava casar-se, embora ainda não tivesse noiva e se sim, quando isso poderia acontecer. Foi neste instante que Mohammed continuou a fala, mas, agora, em outra direção, ele começou a me contar sobre seu sentimento e o “peso” de ser um homem árabe. Havia algumas coisas que lhe eram socialmente esperadas, como, por exemplo, ser um bom marido e o provedor financeiro do lar. Além disso, ele me contou sobre sua experiência e o sentimento de vir para outro país para gerar riqueza para a família que ficou “lá”, na Palestina.

Foi uma conversa breve, enquanto nos deslocávamos do restaurante à entrada do meu hotel. Mas foi o suficiente para um desabafo de um jovem que saiu de sua casa em uma pequena cidade, a qual eu viria conhecer menos de um ano depois, para viver em outro país, no intuito de prosperar economicamente, mesmo que isso lhe custasse a presença da família. Tal como ele, conheci em Manaus e em outras cidades do Brasil, jovens recém-chegados da Palestina. Estes jovens ora se aproximavam dos primeiros mascates ora se distanciavam. A grande maioria chegou por rede familiar ou local e estavam ali, tal como os primeiros imigrantes, para ter possibilidade de ascensão econômica, visto que na “terra”, na Palestina, os jovens enfrentam dificuldades de emprego e mobilidade, como pude experimentar posteriormente, para além dos relatos dos

meus interlocutores. A diferença fundamental, todavia, é que estes jovens possuem um maior amparo da comunidade e família, na diáspora. As redes de mobilidade estão mais estruturadas; assim, muitos jovens, ao chegarem ao Brasil, ocupam postos de trabalho dentro da comunidade ou, com ajuda dos familiares, abrem pequenos comércios. Em Manaus, bem como eu outras localidades do Sul, a predominância ainda é a de comércio atacadista têxtil.

Em nossa conversa, além de contar-me sobre a saudade de casa, da comida, da terra e de sua mãe e família, ele falou sobre as remessas de dinheiro enviadas para casa e como isso era uma renda importante no desenvolvimento familiar. De fato, ao visitar a cidade, muitas pessoas me mostraram suas belas casas, construídas com o dinheiro dos anos de trabalho no Brasil. Um primo, Ahmad, recém retornado, me mostrou na ocasião em que estive em Bani Na'im a casa construída por ele, financiada pela década de trabalho na diáspora brasileira. Da sacada, na entrada exuberante, ele apontou no entorno todas as casas de palestinos que vivem no Brasil. Casas de alto padrão tais como o apartamento que fiquei a convite de uma família palestina que conheci em Manaus. Ahmad voltou definitivamente para a "terra", como eles costumam chamar. Voltou para ficar com a família, após anos distante, agora ele era pastor de cabras. Estive com ele em algumas ocasiões durante minha estadia em Hebron, conheci suas cabras e ovelhas, bem como a esposa e os filhos, o motivo do retorno.

Imagem: Ahmad e a criação de cabras



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Outubro de 2022 – Bani Na'im, Palestina

Muitos homens vão para se estabelecer, como dito anteriormente, casam-se, retornam com as esposas nascidas na Palestina para o Brasil, mas quando os filhos atingem os seis, sete anos, há mulheres que ainda retornam para “criar as crianças nos costumes”. Essa era mais uma dessas famílias, todavia Ahmad insistiu “tive que escolher entre minha família e o dinheiro, vendi todas as lojas e voltei. Agora sou pastor de cabras e ovelhas”, afirmou ele, um jovem homem, com a pele queimada de sol, esguio e magro, sentado na cadeira de sua casa na Palestina. Conheci Ahmad em novembro de 2021 em Manaus, quando ele sofria a ausência da família e a indecisão quanto à venda das lojas e a volta para casa. Quase um ano depois, estávamos sentados brincando com as crianças em sua casa na Palestina, e ele lembrava “eu estava ficando louco, tive que escolher voltar”.

Muitos homens faziam demonstrações de masculinidades associadas a ideia de honra, prosperidade e trabalho. Entre os mais velhos, aqueles que fizeram parte das primeiras imigrações, não era incomum ouvir histórias de perseverança e “trabalho árduo” que teriam, nessas narrativas, como consequência a prosperidade econômica. Por um lado, encontrei em campo homens que exaltavam essa masculinidade provedora (de dinheiro e filhos), por outro lado, também encontrei homens, tal como Ahmad que viviam esse duplo peso da masculinidade, mas que optam por ir na contramão da regra, retornando e vivendo uma vida mais “humilde” que a vida em diáspora possibilitaria.

Não existe “a masculinidade” como um modelo universal, há que se compreender as distintas formas de masculinidades em seus determinados contextos (Viveiros, 2018; Barbos, 2011, 2013). Nesta pequena seção não buscarei esgotar o tema, mas apenas discorrer brevemente sobre algumas inquietações que emergiram deste trabalho de campo a partir das situações encontradas e dos relatos das experiências dos meus interlocutores. Há de se contextualizar que embora exista um estereótipo de “masculinidade hegemônica” (branca), esse modelo não deve ser tomado como universal, de forma acrítica. É necessário historicizar essa masculinidade por um lado, no que tange à América Latina, compreendendo as relações de poder assimétricas impressas nas relações de gênero (Viveiros, 2018, p.12-15) e, por outro, é preciso questionar, como propõe Gustavo Barbosa, a transposição do conceito de gênero, como relação de poder, no caso palestino (Barbosa, 2011, p.679).

Aqui, contextualizo essas experiências no campo das masculinidades (árabes)latino-americanas. O contexto latino-americano é fundamental para compreender como essa masculinidade árabe é performada em diáspora. Falo em uma masculinidade diaspórica, pois para além das diferenças e da pluralidade das masculinidades produzidas no contexto árabe no Oriente Médio, é necessário, ainda, diferenciar como essa masculinidade se constitui ultramares, relacionando elementos da terra de origem com elementos locais. Diferentemente da análise proposta por Barbosa (2011, 2013) em relação aos jovens palestinos (*shabâb*), que expressam papéis sexuais pela impossibilidade de performar gênero devido a situação político-econômica decorrente do contexto anti-Estado do campo de refugiados de Chatila, no Líbano (p.679-681). No Brasil, entretanto, os jovens palestinos performam a masculinidade recorrendo a elementos entendidos como parte de uma masculinidade árabe, conforme desenvolverei na sequência. Há um incomodo entre jovens palestinos, nesta etnografia, que buscavam o inatingível modelo de masculinidade hegemônica que não está passível de ser alcançado pelos homens de cor, azeitonados, do sul global. Embora desfrutem das benesses do patriarcado como sistema, esses jovens também são oprimidos e marcados por estereótipos de masculinidade agressiva.

Existem várias masculinidades, teremos que tomar isso *a priori*. Há, no entanto, um modelo de masculinidade branca, heterossexual, que vem do norte global e que se posiciona no topo da hierarquia de poder. Essa masculinidade, todavia, é distinta daquela que encontrei entre os palestinos do meu campo no Brasil. Seria impossível contemplar toda uma discussão sobre masculinidade árabe-palestina em diáspora nestas poucas páginas, assim irei me reter a duas experiências de campo, que permitem trazer à tona alguma reflexão sobre aqueles que compõem parte fundamental desta presença palestina no Brasil.

Entre meus interlocutores, que se se reconheciam no gênero masculino, uma expressão de masculinidade foi recorrente. Aos jovens homens era imposto pela família e/ou comunidade um modelo de masculinidade provedora. Cabia a eles, como homens, prover o lar, casar-se e gerar filhos para a comunidade. Voltar para a Palestina para se casar foi algo que encontrei não só nas primeiras gerações de imigrantes, como comumente relata a bibliografia, mas nas terceiras gerações e entre palestinos recém-chegados. O que se esperava de quem veio, as preocupações que tinham em manter a

família nuclear e a estendida, o peso do modelo de masculinidade que lhes era atribuído emergiu como tema entre alguns interlocutores. Para eles, a masculinidade era um tanto desconfortável, para não dizer sufocante, manifestava a preocupação dentro da comunidade.

Fora do núcleo da comunidade palestina em diáspora, no Brasil essa masculinidade era construída de outra forma. Pelo olhar externo, eles eram acusados e rotulados de machistas, abusadores, opressores, terroristas, fundamentalistas. Assim, os homens árabes, o que inclui os homens palestinos, são duplamente atravessados pelo machismo estrutural. O papel de gênero atribuído aos homens palestinos deste trabalho os colocava no lugar de homem heterossexual, economicamente bem-sucedido, responsável pelo sustento da família e pela resistência à colonização. Não obstante, na diáspora, as primeiras ondas de imigração eram de homens jovens que vieram “fazer a América”. A busca pela prosperidade econômica, responsabilidade financeira e casamento são papéis atribuídos aos homens palestinos, papéis esses que contribuem para uma noção de masculinidade que impõe aos homens um modelo de “homem”.

O enquadramento do “árabe-islâmico” como violento, ignorante, inferior e essencialmente antimoderno opera como uma ferramenta de dominação política dos Estados, mas também se embrenhou em produtos culturais de massa, como cinema, literatura, novelas, e, sobretudo, a mídia. Um sucesso cultural de tal envergadura é o que permite entender e aproximar contextos nacionais distintos, como o Chile e o Brasil, quando vemos populações de origem árabe reagindo à discursividades orientalistas ou denunciando opressões coloniais. (Caramuru; Manfrinato, 2020, p.346-7)

A masculinidade palestina, neste trabalho de campo, foi abordada por duas vias: uma pelo ponto de vista dos interlocutores homens, e outra pelas mulheres, mães, filhas, esposas desses homens com os quais trabalhei. Devo salientar que, ao longo de anos de pesquisa, a contestação dos atributos da masculinidade apareceu no trabalho de campo como uma exceção à regra. Das duas centenas de pessoas com quem me relacionei, possivelmente a maior parte delas homens, apenas dois ou três interlocutores contestaram o papel de gênero a eles atribuído e as noções de masculinidade, sendo que apenas um deles o fez de forma totalmente objetiva e consciente.

Nesta seção, apresento algumas inquietações quando à masculinidade palestina e seus atravessamentos por raça, etnia e nação, bem como, a noção compartilhada de “homem árabe”. Esta era reproduzida entre muitos grupos de interlocutores, mobilizando

noções de honra, força, resiliência, responsabilidade e como isso pode afetar homens palestinos, a partir dos relatos deste campo. Desenvolvo abaixo as formas de masculinidade entre homens palestinos aqui encontradas e como isso afeta as relações e construções de palestinidades.

“Eu tinha três anos quando voltei com meus pais pra Palestina. As crianças palestinas são maldosas, eu era muito inocente. Lá era comum ser agredido fisicamente, sofrer *bulling*. Existe um contexto de ambiente hostil na infância. Uma masculinidade agressiva, necessariamente de poder, de se impor” afirmou Fawzi, um interlocutor jovem, cerca de 30 anos, estudante de psicologia. Ele conta sobre sua infância e juventude na Palestina. Voltou aos 20 anos, em 2010, já entre homens adultos, neste segundo momento ele saía com os primos, era chamado de “estrangeiro”. Havia uma dupla dimensão dos lugares e formas de performar a masculinidade, uma como palestino, outra como brasileiro. Os brasileiros, na Palestina, mas não só ali, são vistos como pessoas culturalmente liberais em termos sexuais, “dadas ao sexo”. As noções de brasilidade construídas pelos/as interlocutores/as incluem uma sexualidade exacerbada. Essa construção aparecia de forma frequente no trabalho de campo, tanto em relação as construções de homens e mulheres brasileiras, quanto como um risco iminente que deveria ser evitado quando os filhos dos imigrantes eram socializados no Brasil. Muitas famílias, inclusive, relatavam a motivação do retorno para a Palestina para que os filhos/as crescessem dentro da cultura local e distante da cultura libertária sexual brasileira.

“Desde criança sabia que ia ter que casar com uma mulher palestina para manter os costumes”. Fawzi me conta que se casou religiosamente com uma palestina, mas que o casamento não deu certo e então se separaram. Foi quando seus pais, não aceitando a separação, cortaram relações com ele, que dependia financeiramente de ambos por estar cursando a universidade. Segundo este interlocutor, a comunidade palestina de Corumbá era “muito fechada” e a segunda geração de palestinos ainda realizava casamentos endogâmicos de forma a manter os “costumes”. Muitos dos casamentos eram “arranjados” e com o tempo os casamentos mistos foram ficando mais frequentes.

Hoje me considero brasileiro-palestino, sou mais brasileiro, mas tenho orgulho em ter a cidadania palestina. Antes eu tentava me encaixar nessa moldura dos meus pais. Hoje me identifico com os aspectos ocidentais em relação a casamento, homem e mulher e minha masculinidade. Não me identifico com o papel de homem árabe

provedor, hierarquicamente superior à mulher, enraizado pelo islamismo na forma como ele chegou ao país. Passei a ver como me impactava ser palestino e lidar com essa dualidade cultural morando no Brasil. A causa inicial de tudo isso é a dominação israelense na Palestina que causa um impacto individual e estrutural” (Entrevista concedida em dezembro de 2020).

A fala deste interlocutor é bastante complexa. Há distintas formas de ser palestino, e em sua fala percebemos uma relação entre noções de brasilidade e de palestinidades. Por um prisma, ele se reivindica palestino, fundado principalmente ao seu crescimento dentro da comunidade palestina de Corumbá, como filho de imigrantes palestinos, bem como ao fato de possuir um documento jurídico que assim o reconhece, a dupla cidadania. Por outro lado, as noções de masculinidade palestina que ele aciona reiteram noções abstratas e orientalistas criticadas, inclusive, por outros tantos interlocutores. Ele associa livremente a masculinidade palestina à violência em primeira instância. Na sequência, de forma crítica, ele menciona a prática endogâmica da comunidade, embora ele mesmo afirme que esta tem decaído. Embora o interlocutor afirme que a questão está no âmbito da nacionalidade palestina, ele associa tais papéis masculinos de poder e hierarquia à pertença religiosa islâmica. Essa associação negativa entre Islã, violência e práticas de casamentos arranjados é comumente veiculada dentro da sociedade brasileira (Caramuru; Manfrinato, 2020).

Isso não significa que na prática familiar ou comunitária nas quais este interlocutor esteve inserido não houvesse relações machistas ou uma estrutura social patriarcal, até mesmo porque o Brasil, como país, está inserido nesta mesma estrutura. O fato é como o interlocutor associa esses elementos de uma masculinidade, que ele mesmo nomeia “tóxica”, aos costumes palestinos e práticas muçulmanas. Em contrapartida, grupos de palestinos e palestinadas interlocutoras(es) deste trabalho contrapõem-se criticamente a referidas generalizações e as localizam em determinados contextos culturais que por vezes são mais globais que locais, ou específicos de um grupo. Há de se entender o patriarcado como estrutura dominante e o lugar, a posição que as masculinidades habitam. Deve-se compreender, neste caso, que “o gênero enquanto estrutura deve ser abordado considerando as diferenças, mas também as interações entre três tipos de relações: as de poder, as de produção e as de investimento (vínculo emocional) organizadas em torno do desejo sexual” (Connell apud Viveiros, 2018).

Por fim, no que tange a “aspectos ocidentais em relação a casamento, homem e mulher e masculinidade”, Fawzi afirma se posicionar identificando-se com os “aspectos ocidentais”. É interessante perceber como há, por trás disso, uma alusão à ideia de liberdade ocidental, um ocidente imaginário, libertário nos costumes e como isso é reproduzido na diáspora.

O termo “homem árabe” tem sido utilizado em associação às noções anteriormente mencionadas. Primeiramente, as narrativas compartilhadas sobre a trajetória dos mascates quando instituída como narrativa mestra da imigração brasileira estabelece um modelo de homem palestino na diáspora. Esse modelo almeja também ser branco e é, definitivamente, heterossexual. Em uma sociedade pigmentocrática “as classes têm cores de pele” e o modelo de homem árabe é também atravessado por ele. Retomando o termo de Mara Viveiros Vigoya (2018),

Enquanto o sentido estadunidense de raça se caracteriza pela “regra da gota de sangue” que determina que descendentes de mestiçagem estão ligadas(os), por convenção, à raça ancestral (ou histórica) da/o ascendente que pertence a uma minoria racial (Hirschfeld, 1999, p.20), na sociedade colombiana, a racialização se manifesta mais através de um jogo pigmentocrático” que atravessa fronteiras de classe, incorporando as diferenças sócio-econômicas. As classes têm assim cores de pele, no sentido de que, geralmente, as pessoas e famílias mais dotadas de capitais (social, cultural, escolar, econômico, simbólico, etc.) são mais “claras” e inversamente, as menos dotadas desses capitais são mais “escuras” (Urrea; Viáfara & Viveiros, 2014 apud Viveiros 2018)

No Brasil, homens (e mulheres) árabes transitam entre uma paleta de cores, sendo majoritariamente embranquecidos. Embora no Brasil tenha existido um projeto de embranquecimento da população, como sugere Lesser, “a ideia de branquidão se tornou assim um componente importante para a inclusão da ‘raça’ brasileira, mas o significado de branco mudou radicalmente entre 1850 e 1950” (2014, p.25). Os recém-chegados do Oriente Médio, leste Europeu e Ásia conseguiram negociar o projeto de identidade nacional vigente (idem).

O Brasil e o Chile, bem como em outros países latinos, estabeleceram um “modelo americano” de homem, a partir da noção colonial. Segundo Mignolo, foi construída uma imagem do “homem, heterossexual, branco, cristão, militar, capitalista, europeu” responsável pela reprodução de “padrões globais já existentes” (Mignolo, 2003, p. 57). Esse modelo é inatingível para os homens palestinos, bem como para outras tantas

minorias. Recordo aqui os escritos de Frantz Fanon (2008): “da parte mais negra da minha alma, através de uma zona de meias-tintas me vem esse desejo repentino de ser branco”. (p.69). Não há como pensar, no caso específico dos palestinos com quem trabalhei, gênero sem que este esteja atravessado por outros marcadores como raça e classe, pois a como diria Fanon, “a humanidade é branca”, o modelo de humanidade é masculino, o homem, e esse homem é o branco europeu. Esse modelo é inatingível quando o homem palestino é desvelado, quando não pela cor, pelo nome, ancestralidade, origem. “No mundo do branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. [...] o esquema corporal atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial” (p.104, 105).

Embora palestinos consigam transitar racialmente, entre brancos e não-brancos, nos distintos Brasis (norte, sul, sudeste, centro-oeste...) há uma predominância da pessoa palestina lida como branca, desta forma, a performatividade da masculinidade por vezes se insere em uma performance condizente com a de homens brancos, heterossexuais enquadrados em um padrão de masculinidade que se pretende universal. Por outro lado, quando desvelada seu pertencimento familiar, étnico, árabe-palestino, essa noção de homem é deslocada, intra e inter-comunidades. Dentro, uma masculinidade provedora, fora uma exotização orientalista que mistura hipersexualidade e violência. Quando desvelados, esses homens são enquadrados como outros, externos a noção de masculinidade dominante. Esses outros são postos para além do modelo hegemônico de masculinidade, mas esta margem não os inibe, enquanto grupo social, de lograr com a dominação masculina a nível estrutural (Viveiros, 2018, p. 16), colocando-os em desvantagem em relação a homens que ocupam um lugar de masculinidade hegemônica, mas ao mesmo tempo em lugar de poder em relação as mulheres do seu grupo.

As mobilidades e matrimônios são temas da sessão futura. Mulheres que chegam e retornam. Homens que retornam para casar-se e voltam com suas esposas, mulheres que vão para criar filhos/as na terra palestina. Mobilidade e gênero são os temas desta sessão, entrelaçando-se com as análises feitas até aqui.

1.5 - Mobilidades e matrimônios

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

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

Por fim, em relação a proposta de Françoise Vergès, essa tese se propõe a

pensar ‘conjuntamente’ patriarcado, Estado e capital, justiça reprodutiva, justiça ambiental e crítica da indústria farmacêutica, direito dos/das migrantes, dos/as refugiados/as e fim do feminicídio, luta contra o Antropoceno-Capitaloceno e luta contra a criminalização da solidariedade (Vergès, 2020, p.47).

Dialogando com a autora, e com demais autoras do Feminismo Negro como bell hooks, Angela Davis, Audre Lorde e Patrícia Hill Collins, permito-me pautear com a

metodologia do pensamento multidimensional, de forma a “revelar um ecossistema político econômico, cultural e social, para além do método ocidental das ciências sociais” (Vergès, 2020, p.49).

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

A narrativa era recorrente em diversas comunidades palestinas no Brasil. Há muitas camadas a serem exploradas nessas viagens de “retorno” e laços matrimoniais. Os nascidos/as no Brasil, segunda e terceira geração de palestinos/as, como visto anteriormente no Capítulo 1, tendem a fazer “viagens de retorno”. A noção do retorno, como explicitada anteriormente, é elaborada a partir do entendimento de que palestinos/as na diáspora seguem sendo palestinos/as, só não são nascidos de fato na Palestina porquanto impossibilitados pela colonização, expulsão dos palestinos/as, o projeto de limpeza étnica.

Assim, suas viagens à Palestina, mais especificamente por estudo, moradia, até férias, não são viagens de ida, mas viagens de retorno. Portanto é comum que palestinos/as em diáspora afirmem: “quando retornei”, “no retorno”, “eu já retornei à terra”, de forma a reiterar essas viagens como retorno à terra de origem. Por vezes, as identidades palestino-brasileiro/a, palestino-chileno/a são negociadas, em determinadas situações, tempo e lugar. O retorno nesta pesquisa, ocupa um lugar simbólico nas comunidades diaspóricas.

O “retorno” como forma de preservação dos costumes foi uma prática comum entre os jovens. Todavia, o retorno para o matrimônio esteve mais presente entre a primeira geração. Os imigrantes palestinos/as, em sua maioria homens jovens, ao se estabelecerem no país de acolhida, na diáspora, retornavam à terra para casar-se.

Diferentemente da imagem de um retorno para manter a comunidade étnica, um dos motivos mais relatados para os retornos para matrimônio era a dificuldade da primeira geração em integrar-se na comunidade de acolhida. Assim, muitos jovens retornaram para casar-se com noivas que ficaram à espera destes homens, no momento da imigração, ou mesmo por arranjos matrimoniais familiares. Todavia, uma minoria contraiu matrimônio no país de acolhida, Brasil e Chile, com mulheres brasileiras ou chilenas. A manutenção de uma comunidade étnica palestina está certamente entre um dos fatores que impulsiona essas viagens de retorno para matrimônio, bem como a manutenção da comunidade religiosa. Ter filhos dentro de um matrimônio homogêneo, em termos étnicos e religiosos, era algo bem-vindo, tal como mostra a recorrência encontrada em distintas cidades em ambos os países.

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

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

Uma questão ainda não explorada sobre esses matrimônios e retornos é que uma vez que as mulheres vinham por matrimônio ou não para o Brasil - há que se considerar as filhas que imigraram com a família e a segunda geração - elas também retornavam com os filhos, para ficar meses, anos e até décadas, encarregadas do cuidado e da manutenção dos costumes, língua e religião. Assim, há um retorno específico de mulheres e crianças que está ligado à produção de *uma* palestinação.

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

Nesse trânsito específico, muitas crianças, nascidas no Brasil, passavam anos de forma ilegal no país. Um dos interlocutores conta que ficou em torno de uma década na Palestina, retornando apenas para cursar a universidade, pois para isso, teria que deslocar-se da pequena cidade, vilarejo, que residia e então necessitaria de documentação para circular na grande cidade, Birzeit e Ramallah. Há que considerar que, como veremos nos capítulos subsequentes, o controle de circulação dentro da Palestina foi intensificado na década de oitenta, principalmente após a Primeira Intifada, em 1987. Em um território sob ocupação, as leis civis viam-se mais porosas, a fiscalização do visto para permanência na Palestina não ocorre de forma reiterada nas escolas palestinas, isso decorre dos problemas de documentação enfrentados por grande parte das pessoas palestinas em decorrência da ocupação israelense que promove mecanismos de controle para impedir entrada e principalmente a permanência de palestinos/as em diáspora na terra palestina.

O Estado, como instituição, não detém todo o poder; o poder é difuso e lhe escapa (Foucault, 2010). Na contramão da capilarização do poder, nas instituições cotidianas, o poder colonial, neste caso não intervém, nem se prolonga. Esse interlocutor, como várias

outras crianças, escapou da capilaridade do poder colonial e das distintas e múltiplas relações de poder que se estabeleciam na instituição escolar. Ultrapassando as regras do Estado ocupante, à margem do direito, essas crianças cresceram na Palestina, elas e suas mães permaneceram na Palestina, bem como traçaram diversas mobilidades internacionais que incluem o Brasil como lugar de morada.

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

Atualmente, entre as comunidades pesquisadas, poucas famílias praticam o retorno como nas primeiras décadas da diáspora. Muitas mulheres e crianças permanecem indo com o mesmo objetivo, porém as viagens atuais são viagens de férias, mais curtas. Normalmente as crianças ficam dois ou três meses, nas férias de final de ano, acompanhada dos cuidadores, pai, mãe ou demais parentes. Muitas mães palestinas afirmam que nesta nova geração as mulheres não estão retornando sozinhas com os filhos, pois o cuidado e o trabalho da reprodução de palestinidades deve ser compartilhado entre mulheres e homens. Embora a maior parte do trabalho de cuidado e do trabalho de reprodução da vida esteja a cargo das mulheres, mulheres palestinas, mães, nesse campo de pesquisa, têm adotado uma postura de enfrentamento à lógica patriarcal do cuidado. Ao ficar e não fazer o retorno para a Palestina, essas mulheres estão pautando a coletivização e desmaternalização do cuidado, refazendo a divisão do trabalho reprodutivo.

Enquanto para essas mulheres a mobilidade é um ato possível, refugiados são enquadrados tanto pelas comunidades de acolhida quanto pelas categorias de Estado, que os vulnerabiliza, marginaliza e lhes restringe a mobilidade. O refúgio é o tema da sessão seguinte, subseqüentemente o retorno será um tema novamente abordado.

1.6 - “Uns chegaram, outros não” - o refúgio

“A maioria dos meus amigos saiu. Teve quem chegou e quem morreu. Não consegui. Uns chegam, outros não”. (Notas de campo, Uruguai, fronteira com Brasil (Santana do Livramento), março de 2022)

Eu estava em Santana do Livramento, em março de 2022. Após dois dias andando de loja em loja, mesquita e casas em busca de conhecer a comunidade palestina local, me atravessaram pela fronteira. A verdade é que na fronteira seca, era só cruzar a rua, mas saber o que, quem e onde buscar me faltava. Foi no último dia desta viagem rápida, quando já havia conversado com as famílias “mais importantes”, que me indicaram um último contato, um jovem que poderia me acolher numa última entrevista. Nos encontramos, me levaram até a sede da comunidade, desativada. Entrei no carro novamente, foi quando cruzamos a fronteira. Diferentemente de todos os relatos encontrados anteriormente, havia ali talvez uma dezena de comerciantes palestinos/as, todos homens, proprietários de lojas de roupas, em sua maioria. Paramos na frente de uma das lojas para conhecer um primo, “refugiado”.

Há algum tempo eu procurava saber dos poucos refugiados/as palestinos/as do conflito sírio que se estabeleceram no Sul do Brasil. Entre 2010 e 2016, os dados do governo são de 3.460 pedidos de refúgio e 2.298 refugiados sírios no Brasil. Apenas em 2016, 326 sírios e 57 palestinos/as do conflito sírio tiveram seus pedidos de refúgio aceitos. (Souza; Manfrinato, 2020, p.119). Talvez por coincidência ou ironia, eu não conseguia localizar ninguém, apenas histórias evasivas de pessoas que por ali passaram, mas que foram embora quase sem deixar rastros. Para onde, também não se sabia. Foi assim, quase por acaso, que encontrei Abu, quem me levou até a loja deste primo.

Naquelas ruas adentro o “lado de lá” da fronteira, no Uruguai, era pouco mais precário que o “lado de cá”, no Brasil. Também havia lojas e comércios. Ali, na cidade de Riveira, no lado uruguaio da fronteira, em uma pequena loja, trabalhava Amjad, um palestino refugiado do conflito sírio. Conversamos por algum tempo, inicialmente ele não entendia meu interesse em saber sobre sua história. Com um pouco de desconfiança, contou-me que tal como ele, todos seus amigos e conhecidos fugiram da Síria. Alguns poucos conseguiram participar de um programa do governo brasileiro que teria selecionado 10.000 através de entrevistas, enquanto o governo uruguaio e o chileno

teriam distribuído cerca de uma centena de vistos humanitários. “A maioria entrou pelo mar para a Europa. Uns chegam, outros não” ele afirmou. Segundo Manfrinato (2016), sobre esses fluxos de saída de pessoas da Síria e seus destinos “Essa população afluí principalmente para os países vizinhos à Síria, como Turquia, Líbano e Jordânia, que já receberam até 2015, respectivamente, 2 milhões, 1 milhão, e 600 mil pessoas” (p.423).

Amjad nasceu no Kwait, no ano de 1967, e sua família é originalmente de Kufurmana, região próxima a Ramallah. Seu pai, engenheiro petroquímico, foi para o Kwait a trabalho, assim como muitos/as outros/as palestinos/as que saíram após a *Nakbah*, devido à escassez de trabalho e a situação da colonização do território palestino. Foi assim que Amjad nasceu no Kwait, um país que não concede nacionalidade por nascimento, mas apenas por sangue. Palestinos/as nascidos no Kwait seguem palestinos/as nos documentos. Amjad, desse modo, assim como os demais, não possui documentos do Kwait. Posteriormente, tal qual outros tantos palestinos/as, foi estudar fora da terra, agora na Bulgária. Estava lá quando o pai faleceu e a família foi expulsa do país. A mãe, juntamente com seus irmãos mais novos, foi para a Jordânia e, de lá, após um irmão casar-se, retornaram à Palestina. Faz 12 anos que ele não vê sua mãe. Retomo aqui a história de Amjad para elucidar um trânsito comum entre muitos palestinos/as e palestinianas, refugiados ou não.

Durante o trabalho de campo, encontrei muitas pessoas em trânsito. Muitas pessoas saem da Palestina na juventude em busca de estudos e trabalho, devido às condições locais, o controle militar, a perseguição aos ativistas ou simplesmente em busca de novas possibilidades. Constantemente, encontrei pessoas que participaram, principalmente nas décadas de 1970/80, das políticas de cooperação entre países socialistas e a Palestina. Muitas pessoas estudaram nos países que compunham a antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, URSS, ou em Cuba. Outro elemento comumente encontrado, compartilhado entre palestinos/as, é a separação familiar. Pessoas de uma mesma família vivendo em diferentes países, muitas vezes em continentes distintos. Essa mobilidade é recorrente, como explorarei nos capítulos a seguir. Viver a fé no retorno, em busca de “voltar ao lar”, a “terra”, é uma narrativa comum, principalmente entre aqueles refugiados/as com quem trabalhei nos últimos anos.

O deslocamento da Síria para o restante do mundo, todavia, ficou marcado por imagens de tragédia e desespero, uma imagem construída em cima das pessoas refugiadas. Como aponta Helena Manfrinato (2016)

O enquadramento da vulnerabilidade do refúgio não se limita à cobertura midiática, mas se estende também à ajuda oferecida aos refugiados. Ela é posta, de modo mais ou menos explícito, em termos assimétricos, entre aqueles que têm uma vida digna e aqueles que não a têm, e de quem se espera retribuição em forma de gratidão; uma gratidão que evoca a condição assimétrica em que a relação é estabelecida. Ouvindo muitos voluntários, pude perceber irritação pela falta de gratidão de alguns refugiados aos quais era oferecida ajuda ou, então, uma sensação de satisfação pela gratidão expressa, pois entendiam estar fazendo o bem a quem precisava (p.426).

A história de vida das pessoas que chegam sob o guarda-chuva “refugiado” é sempre apagada e reduzida a uma história de vulnerabilidade econômica, social e sofrimento. Claro que devemos considerar os impactos da ocupação e perseguição política para muitas dessas pessoas, mas a formas como são “enquadradas” em uma imagem de sofrimento se sobressai, muitas vezes, às dinâmicas e formas de resistência e de vida para além dessa moldura, para seguir com os termos de Manfrinato.

Enquanto de um lado esses enquadramentos são produzidos e as pessoas passaram a ser “tuteladas” e objeto de “ajuda e acolhimento” das pessoas na sociedade receptora (idem), as instituições e organizações políticas tiveram posições ambíguas na recepção dessas pessoas, seja no Brasil (Hamid, 2012; Manfrinato 2016) ou no Chile (Baeza, 2015; Caramuru, 2017). Entre o ensino da língua, ajuda com documentos e a assistência para moradia e trabalho, a relação de muitos dos meus interlocutores/as com as comunidades palestinas locais não adentra para além de encontros nas mesquitas no caso brasileiro ou cruzamentos de passagem no bairro comercial no caso chileno.

No Brasil, em Manaus, alguns palestinos/as recém-chegados relataram um problema recorrente, a documentação. A intermediação da documentação, trabalho exercido por um membro da comunidade, e o custo correspondente foram relatados por um interlocutor. Ele mesmo teve que assumir a solicitação dos documentos após longo atraso no andamento da documentação de permanência como imigrante no Brasil. No Rio Grande do Sul, encontrei outras pessoas, estas refugiadas, com problemas de documentação para visto e naturalização. Em ambos os casos, o domínio da língua e o

acesso a órgãos do governo, bem como a morosidade do processo por parte da Polícia Federal (PF), eram questões comumente relatadas.

Esses relatos se contrapõem à narrativa das instituições de acolhimento e assessoria. Quando eu procurava saber dos refugiados/as palestinos/as vindos da Síria ou Iraque para o Brasil, para além da ausência de informação, narrativas sobre a falta de presença deles à comunidade por uma “diferença cultural” eram evidentes. Tal como no Chile, um interlocutor palestino da comunidade estabelecida (cristã) afirmou que “os *iraquis* são outro país”, “não representam a comunidade palestina”, no Brasil. O ex-presidente da FEPAL afirmou que as 117 famílias que chegaram em 2007 do Iraque no programa de recepção da ACNUR eram “culturalmente limitadas”. “Não eram mais palestinos/as, eram iraquianos, como já somos brasileiros” ele afirmou. Segundo essa liderança, havia um assistencialismo grande no Iraque e esses palestinos/as “viveram a vida de assistência”. “É difícil fazer com que as pessoas mudem, fazê-las trabalhar, diferentemente dos da Síria que eram mais graduados, elevados, os do Iraque eram diferentes”, complementou.

Hamid aponta como a ideia de “integração” das organizações receptoras dos refugiados/as palestinos/as vindos do campo Ruweshid no Iraque previa uma “assimilação” à sociedade local, utilizando como estratégia o espalhamento dessas pessoas pelo país para não se isolarem em “guetos” árabes. Essa proposta contava com a colaboração da comunidade árabe/muçulmana local no processo de “integração”. Havia ali uma integração como um projeto “assimilacionista” (Hamid, 2012, p.138). Todavia, como sugere a autora, a “diferença cultural” desses refugiados, a partir de sua nacionalidade, era dada como o marcador de diferença em relação a comunidade árabe local. De forma análoga, os grupos trabalhados aqui eram referenciados como “culturalmente diferentes” demais para serem “integrados” tão somente à sociedade de acolhida, como analisa Hamid, mas também à própria comunidade palestina local. A ideia de integração, desde seu germen está ligada a um projeto nacionalista e racista de pátria nacional. A nacionalidade, neste caso, era um marcador presente na forma como esta pessoa era enquadrada. “Os iraquianos não representam os palestinos” ou “os iraquianos não gostam de trabalhar, estavam acostumados com Saddam dando coisa, já os sírios são diferentes, trabalham”, estas frases foram reproduzidas por interlocutores de origem palestina chilena e brasileira. Muitas vezes quando se referiam aos refugiados acionavam

suas nacionalidades como marcadores de diferença. A nacionalidade aqui, aparece de forma análoga a proposta de Facundo; Hamid, Munem e Gomes, como uma substância.

“A ideia de nacionalidade como uma substância que, a depender das circunstâncias, pode ser potenciada, diminuída, entregada, rejeitada ou negociada para se aproximar ou se afastar de outros grupos (nacionais ou estrangeiros), ou para tecer relações afetivas e burocráticas que afetarão o futuro tanto jurídico quanto existencial, das pessoas nos processos de “integração” em outras comunidades nacionais ou na sua própria” (Facundo Navia; Hamid, Munem, Gomes, 2019, p.20)

A nacionalidade, tal como a categoria refúgio, se construía nas relações. A nacionalidade estava numa relação de atribuição pelo outro. Em geral era o outro que nomeava os grupos de pessoas como “refugiados iraquianos” ou “refugiados sírios”, enquanto no que tange ao autorreconhecimento identitário, em geral, as pessoas costumavam apenas reconhecer-se como “palestinas”. A categoria refúgio ocupava um lugar distinto, assumir-se refugiado era algo negociado usado muitas vezes em determinados contextos, como o jurídico ou na relação burocrática com agentes do Estado. Uma forma pouco comum, mas que esteve presente, em contraste, foi o uso generalizado do termo refugiado atribuído a palestinos/as no geral. “Somos todos refugiados”, foi uma frase que algumas vezes apareceu durante o trabalho de campo como uma espécie de entendimento político que presumia que todas as pessoas que se deslocaram em virtude da ocupação israelense eram refugiadas. Entretanto, na maioria das vezes o que prevalecia era uma distinção hierarquizante entre as categorias construídas de “palestinos imigrantes” e “palestinos refugiados”, estando a primeira associada a prosperidade e a segunda a vulnerabilidade.

Ao longo deste trabalho de campo, nas interações entre pessoas categorizadas como refugiadas e as imigrantes, o refugiado sempre se encontrava neste lugar de liminaridade, como sugere Malkki (1992): palestino para os iraquianos, iraquiano para palestinos/as em diáspora. Uma posição comumente relatada também por palestinos/as em diáspora no Brasil e Chile: “brasileiro demais para um palestino, palestino demais para um brasileiro” e assim por diante.

O deslocamento de palestinos/as e a limpeza étnica tem fomentado fluxos contínuos de palestinos/as na diáspora, muitas famílias, que possuem redes de imigração familiar, seguem enviando/recebendo membros no Brasil e Chile, bem como em demais

países da América Latina, em virtude da situação na Palestina. Para além das redes contínuas de migração, na diáspora, a luta palestina se acirra a cada ofensiva israelense. Manifestações nas ruas e nas redes sociais estão amplamente presentes, denunciando a ocupação. A série de eventos que decorre desde o massacre de Deir Yassin que precede a Catástrofe em 1948, é narrada como uma “*Nakbah* contínua”.

O termo “*Nakbah* contínua” circula amplamente na diáspora palestina brasileira. A diferença das imigrações entre Brasil e Chile é evidenciada nos usos desta noção. No Brasil, como vimos anteriormente, há uma potencialização significativa da imigração de palestinos/as após o evento. A comunidade palestina do Nordeste faz parte de uma imigração que precedeu a *Nakbah*. Essas famílias, em sua grande maioria, emigraram no período da presença otomana na região e principalmente em virtude de uma ascensão sócio-econômica. Uma migração compartilhada com palestinos/as do Chile, caracterizada também por ser constituída de uma maioria cristã ortodoxa. Embora tenha sido uma imigração pequena, neste período para o Brasil, e localizada praticamente com exclusividade na região Nordeste do país, com ênfase em Recife e Natal, hoje esses palestinos/as e seus descendentes somam quantidade significativa de pessoas. Contrastivamente, após a *Nakbah* predominou a imigração de palestinos/as de religião muçulmana e para as demais regiões do país. Foi entre essas pessoas que percebi uma maior circulação do termo “*Nakbah* contínua”, em referência aos eventos. Essa noção, como já explorado evoca uma continuidade da catástrofe, de 1948 até os dias atuais. No caso chileno, entre os/as interlocutores desta tese o termo praticamente não aparece.

Há diferentes tipos de violência nas produções de palestidades, a “*Nakbah* contínua”, a experiência cotidiana e reiterada do colonialismo produz palestidades marcadas. As distintas experiências, daqueles que saem pré, durante e pós este evento e dos que ficam, produzem distintas formas de palestidades, atravessadas por violências distintas. No terceiro capítulo pensaremos como os palestinos/as tem construído formas de articulação e resistência frente à violência colonial. Na sessão posterior, trago à luz a criação e disputas do lar onde o refúgio e a *Nakbah*, seguem presentes.

1.7 – Criando e disputando um lar

Há uma grande diferença econômica entre palestinos/as dos bairros de Las Condes e de Recoleta, especialmente os que residem em Patronato, uma região menos valorizada economicamente na cidade de Santiago do Chile. Parte dessa diferença está no estabelecimento dessas pessoas em virtude das distintas imigrações, havendo muitos refugiados recém-chegados em Patronato - não apenas palestinos/as, mas sírios e outros imigrantes vulneráveis: bolivianos, peruanos, etc.

Se os palestinos/as no Chile no início do século XX ocuparam a zona de comércio, hoje estão estabelecidos em sua maioria como proprietários de indústrias e lojas. Os refugiados palestinos/as vindos do Iraque, por sua vez, integram-se ao comércio local de forma secundária, como trabalhadores ambulantes. Essa relação entre estabelecidos e recém-chegados se assemelha à análise sobre “estabelecidos e outsiders” (Elias e Scotson, 2000), e à análise sobre a chegada de refugiados palestinos/as também vindos do Iraque no Brasil, onde há uma “pedagogia da ascensão social” segundo a qual árabes libaneses já estabelecidos atuavam junto aos refugiados no processo de integração na lógica do mercado local. (Hamid, 2012).

A poucas quadras da Igreja de São Jorge residiam alguns jovens palestinos/as, refugiados vindos do Iraque. Esse pequeno grupo, além de viver na região, trabalhava também na rua Santa Filomena (mesma da Igreja) como ambulantes, vendendo doces árabes. Hoje em dia, apenas um dos refugiados com quem trabalhei anteriormente, durante o mestrado, encontra-se exercendo o trabalho de vendedor ambulante na mesma esquina, em Patronato. Os demais migraram para a Turquia onde residem atualmente. Duas docerias foram abertas no bairro pelos refugiados: a doceria Al-Mustafa, que se encontra em atividade quase desde o mesmo período da chegada dos refugiados ao Chile, e a recém-aberta doceria Al-Amim, ambas situadas na Calle Rio de Janeiro.

Em 2008, o Chile recebeu, durante o governo de Michelle Bachelet do Partido Socialista do Chile, por meio da do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR)¹⁴, um grupo de refugiados palestinos/as vindos do Iraque. Segundo

¹⁴ A ACNUR é a agência de refugiados da ONU. Segundo informações da própria agência, em 1999 com o início do Programa de reassentamento no Chile, centenas de palestinos/as, afegãos, iugoslavos e

Baeza, “a convivência entre as antigas gerações de imigrantes palestinos e os ‘novos’ refugiados provenientes do Iraque tem sido mais complexa” (Baeza, 2015, p.315).

Todavia, atualmente os refugiados do conflito iraquiano com os quais venho trabalhando desde 2015 e sigo trabalhando no presente momento, encontram-se, segundo eles mesmos, mais “integrados” à comunidade palestina e chilena. Um dos fatores de extrema relevância foi a aquisição de nacionalidade chilena. Após cinco anos do reassentamento dos refugiados pela ACNUR, o governo chileno concedeu nacionalidade chilena e passaporte (esse extremamente importante) para os refugiados palestino vindos do campo Al-Tanaf - Iraque, reassentados em 2008.

Um pouco sobre a trajetória desses refugiados, a qual tive acesso durante o campo recente. Haysam saiu do Iraque no ano 2006 e foi para o campo de refugiados na fronteira da Síria, o acampamento Al-Tanaf. Ele foi, em janeiro de 2005, sozinho para o campo; um ano depois, sua família foi a seu encontro. Segundo ele, o motivo da saída de muitos palestinos/as (sunitas) foram os problemas com os xiitas locais, além da presença dos norte americanos. Haysam e sua família viveram um ano e dez meses no campo. Em dezembro de 2007, a ONU iniciou o processo de reassentamento e os trâmites para o visto.

Das famílias reassentadas, 28, aproximadamente 132 pessoas, dividiram-se em três grupos de reassentados no Chile: o primeiro na cidade de La Callera, em 2008, o segundo em San Felipe, em abril de 2008, e o último na capital, Santiago. O maior grupo foi o de San Felipe. Atualmente, muitas famílias refugiadas no Chile, ao conseguirem a nacionalidade e o passaporte chileno, saíram para reencontrar suas famílias na Europa. Essa mobilidade está cada vez mais presente entre os refugiados palestinos/as que vieram do Iraque para o Chile, criando um trânsito de refugiados entre América Latina, América do Norte, Europa e Oriente Médio. Dessas 28 famílias que chegaram no Chile, após cinco anos e ao adquirirem direito à nacionalidade e passaporte chileno, seis foram para a capital

colombianos foram assentados no país. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/donde-trabaja/america/chile/> Acessado em: 20 de jun. 2016. Existe uma diferença na proposta da ACNUR e da UNRWA. A ACNUR, é responsável pelos refugiados em geral, ao passo que a UNRWA, nasce da necessidade de diferenciação dos refugiados palestinos/as e de políticas de assistência, mas não de proteção, o que os mantém diferenciados dos demais refugiados, identificando-os. (Feldman, 215, p. 93-94)

da Suécia, Estocolmo, cinco famílias para o Canadá, uma para a Finlândia e outras pessoas isoladamente para a Turquia.

Dessa forma, há hoje um trânsito “familiar” daqueles que vão visitar seus parentes, principalmente no Canadá, Turquia e Suécia, mas também no Iraque. Há também novas migrações permanentes. Um dos fatores principais, segundo Haysam e outros interlocutores, foi o reassentamento de membros da família naqueles países. Para ele, ter a família fora é um dos motivos principais dessa emigração, além da Europa ser considerada um polo de atração em virtude do desenvolvimento econômico e de o acolhimento aos refugiados ter sido mais benéfico, considerando o auxílio financeiro fornecido pelo governo sueco.

Segundo os dados coletados no campo em janeiro de 2020, atualmente há muitos refugiados que, mesmo após conseguirem nacionalidade chilena, têm migrado individualmente ou em pequenos grupos familiares para esses países. Muitos dos que ficam não escondem o desejo da mudança de país, inclusive devido à crise atual vivida no Chile, no governo de Sebastián Piñera. Vale salientar que os refugiados expressam muita satisfação com o antigo governo, da ex-presidenta Michelle Bachelet, do Partido Socialista do Chile (Mandatos presidenciais: 2006-2010/2014-2018). Um dos momentos mais lembrados por todos os interlocutores foi a celebração do “Dia do Refugiado”, em junho de 2016, quando em solenidade pública a presidenta concedeu, em caráter especial, nacionalidade aos filhos dos refugiados menores de 18 anos. Esta é uma exceção aplicada aos refugiados palestinos/as de 2008, tendo em vista que, em regra, a nacionalidade chilena concedida a refugiados deve ser por direito de escolha individual, afirmado no ato da maioridade penal/civil, aos 18 anos.

Haysam, por sua vez, relata que viaja com alguma frequência para visitar a família na Suécia. Seu filho, em entrevista conjunta, não hesitou em mostrar seu interesse por sair do Chile, agora que adquiriu o passaporte, para possivelmente se estabelecer em um novo país onde possa ter mais prosperidade financeira.

Há uma notória diferenciação de classe entre os dois grupos de palestinos/as no Chile, aqueles estabelecidos e os recém-chegados. Enquanto a comunidade é bem estruturada, envolvida na política e na economia local, os refugiados seguem vendendo doces nas ruas, no máximo donos de pequenas portinhas, comércios em Patronato, ou fazendo novas migrações em busca de um estabelecimento econômico. Além disso, o

projeto de reestruturação das organizações locais exclui novamente os refugiados. Nesta seção, problematizei algumas formas como o marcador de classe perpassa o reconhecimento e pertencimento identitário de cada grupo, bem como as disputas em torno do lar e das formas de habitar o lar atravessadas por classe, etnia e religião.

Em relação a esse abismo social, deve-se considerar os diferentes processos de migrações de palestinos/as para o Chile. Os palestinos/as cristãos estabelecidos na comunidade chilena, em sua maioria, reivindicam para si a narrativa mestra da imigração palestina ao Chile em reconhecimento e continuidade com os primeiros imigrantes que chegaram “fugidos da perseguição otomana”. Essa imigração é compartilhada por palestinos/as do nordeste brasileiro, também cristãos. Em diferença, no Chile, o grupo de refugiados assentados em 2008 além de vindos do Iraque, e muitos nascidos lá, configurava-se por ser de palestinos/as de fé islâmica. No Brasil, essa diferença foi menos contrastante na chegada dos grupos de refugiados, do Iraque em 2007 e da Síria em 2011, devido à comunidade palestina ser majoritariamente muçulmana no país.

O destino moral como espaço imaterial e lugar de reconhecimento, é um lugar em disputa, construído pelo conflito. As diferentes formas de habitar a diáspora na América Latina perpassam as distintas formas de chegada dos palestinos/as. Similarmente, há diferenciação religiosa presente tanto nas redes e períodos de imigração, quanto nas formas de estabelecimento.

Esta situação etnográfica segue com o tema central dos processos de *home-making* elucidados através do autorreconhecimento identitário relacional. Alternativamente, discorre sobre a temática com os palestinos/as refugiados da guerra do Iraque reassentados no Chile e a comunidade palestina-chilena já estabelecida. Para tal análise, abordarei os distintos processos de chegada ao Chile para compreender como distintos grupos elaboram e disputam noções de autorreconhecimento palestino na diáspora.

O início da imigração palestina no Chile data do século XIX (Agar; Saffie, 2005, p. 5-6). Vários estudos apontam para o fator econômico como principal motivo da imigração para o país - embora exista uma narrativa mestra da imigração deste período de “fuga do império” por motivos de “perseguição religiosa” aos cristãos (Missaoui 2015; Akamir 2009; Zadeh, 2012). Os palestinos/as do Chile são majoritariamente cristãos ortodoxos, sendo apenas cerca de 30% muçulmanos. Estão inseridos em praticamente todas as áreas da sociedade, com destaque na economia e política. A chegada de

palestinos/as muçulmanos, tanto no Chile como no Brasil, foi potencializada em meados do século XX devido aos conflitos locais após a legitimação da ocupação de Israel. Todavia, a migração palestina é um fator de difícil precisão. Isso ocorre devido à ausência de dados e à continuidade desta imigração ao longo das décadas. Constitui-se, portanto, como uma imigração particular (Jardim, 2006, p.171).

Há uma distinção religiosa entre palestinos/as estabelecidos no início do século XX, majoritariamente cristãos, e aqueles que migram após a *Nakbah*, de maioria muçulmana. Ademais, há uma grande diferença econômica entre palestinos/as de Las Condes e de Recoleta, especialmente os que residem em Patronato.

Marcadas por essas distinções, os bairros Las Condes e Patronato concentram residências palestinas e suas instituições. Patronato, localizado na comuna Recoleta, é conhecido como um bairro palestino. Esta é a maior zona de comércio da cidade, possuindo número significativo de lojas e de comércio ambulante. É também espaço de prática religiosa. Nele, encontram-se as duas principais igrejas palestinas, a Igreja Ortodoxa San Jorge e a Igreja Santa Filomena.

Embora boa parte dos palestinos/as concentre-se nestas regiões, há palestinos/as dispersos pela cidade. Em Nuñoa há uma ampla comunidade muçulmana, da qual palestinos/as fazem parte. A Mesquita Al Salam, localizada nessa região, é uma das principais mesquitas de Santiago. Foi a primeira mesquita da cidade, construída em 1988-1989. Segundo o Censo de 2002, no período havia no Chile 2.884 pessoas muçulmanas (CENSO, 2002, p.26). A mesquita é frequentada por muçulmanos de diversas origens, não somente palestinos/as ou árabes.

Há muitos refugiados palestinos/as, de religião muçulmana, recém-chegados em Patronato. Parte da diferença entre os grupos de palestinos/as consiste na prática confessional, mas também no modelo de estabelecimento em virtude das distintas imigrações e na distinção de classe social.

Os palestinos/as imigrantes do início do século XX ocuparam-se inicialmente do comércio ambulante, como mascates. Hoje são, em sua maioria, proprietários de indústrias, lojas, etc. Isso decorreu devido ao contexto chileno e a política neoliberalista durante a ditadura de Pinochet. Refugiados palestinos/as vindos do Iraque, por sua vez, integram-se ao comércio local de forma secundária, agora são eles os trabalhadores ambulantes, com pouco ou nenhum espaço de ascensão econômica.

Uma relação de distinção e tensão ocorreu entre estabelecidos e recém-chegados. Há uma tensão nos processos de reconhecimento identitário entre os palestinos/as refugiados e imigrantes que contrapõe diferentes narrativas, considerando as múltiplas formas de “ser palestino”. Essas formas distintas relacionam-se aos marcadores de imigração, religião, classe e geração. Sônia Hamid (2015) analisou processo análogo a partir da acolhida de refugiados palestinos/as vindos do Iraque pelo governo brasileiro. Vejamos:

[...] a presunção de que os refugiados contariam, por um lado, com o amplo auxílio da comunidade árabe para se ‘integrar’ localmente e que, por outro, por serem também árabes, terminariam por trilhar os caminhos percorridos pela comunidade árabe brasileira, exaltada como economicamente exitosa e culturalmente integrada (Hamid 2012, *Apud* Hamid 2015).

Como sugere Hamid, alguns fatores de diferenciação e tensões estão presentes nas relações entre os estabelecidos e os recém-chegados. Diferenças de classe, de inserção laboral e origem geraram relações complexas entre a comunidade estabelecida e os novos integrantes. Isso culminou na “pedagogia da ascensão social”. Árabes libaneses já estabelecidos atuavam junto aos refugiados no processo de integração na lógica do mercado local (Hamid, 2015, p. 449-483).

O processo de acolhimento dos refugiados na comunidade estabelecida resultou em uma relação mais complexa, ocorrendo um processo de “identidades narrativas em competição” (Baeza, 2015). Foi possível visualizar uma disputa por autenticidade através da elaboração e instrumentalização de categorias de palestinidades (Caramuru Teles, 2017). Neste complexo processo, refugiados palestinos/as muitas vezes eram nomeados por alguns palestino-chilenos como “fora do lugar”. Essa perspectiva tomava a comunidade palestina do Chile como um lugar, um lar por excelência, enquanto os refugiados eram referidos como de “outro país”. Elaborou-se uma noção de diferenciação atravessada por marcadores nacionais e religiosos.

Assim, uma parte dos palestinos/as estabelecidos referia-se aos refugiados como deslocados. Representando-os em determinados momentos como vítimas, à luz de um enquadramento de vulnerabilidade, enquadrando-os a partir de uma ótica de problema e vulnerabilidade (Manfrinato, 2016). Em outros momentos, estas pessoas eram nomeadas como “fora de lugar”. Constituíam um grupo à parte da comunidade palestina chilena, pois não compartilhavam de sua palestinidade.

Malkki em diálogo com Turner sugere que essas pessoas se encontram numa posição definida como “*betwixt and between*”. Nessa situação de margem não são nem uma coisa nem outra. Assim, foi a partir desse lugar de liminaridade e incompletude que muitos refugiados palestinos/as vindos do Iraque passaram a ser vistos pelos palestinos/as estabelecidos.

Pensando as relações de poder presentes na relação entre os “estabelecidos e outsiders” (Elias; Scotson, 1994), problematizo a tensão que envolve a narrativa identitária na qual foi criada uma categoria: “*iraquis*”. Esta é utilizada pelos palestinos/as cristãos para designar o grupo de refugiados palestinos/as muçulmanos. Tal categoria reflete a diferenciação de classe e religião que envolve o grupo de refugiados e a comunidade palestina local pré-estabelecida.¹⁵

A estigmatização realizada pelos estabelecidos em relação aos outsiders como apontada por Elias e Scotson era parte de um processo de atribuir a si mesmo uma virtude humana superior e ao outro (outsiders), sua ausência. Diferentemente, a categoria “*iraqui*” expressa a ausência de uma “identidade palestina” equiparável à dos palestino-chilenos. Afirmavam, por vezes, que os “palestino-*iraquis* não seriam palestinos/as de verdade”. Isso decorre de uma noção construída de “verdade” e de identidade palestina autêntica, reconhecida como aquela que se pratica. Por sua vez, palestinos/as refugiados expressavam a autenticidade de sua palestinidade através de narrativas de exílio e sofrimento.

No decorrer do trabalho de campo, como dito anteriormente, alguns dos interlocutores afirmaram que “os *iraquis* não eram reflexo da identidade palestina no Chile”. Isso se deveu a alguns fatores, o primeiro deles a chegada recente desses “*outros palestinos*”. O segundo foi a instabilidade que eles poderiam gerar para a imagem da comunidade palestina perante a sociedade chilena devido ao pertencimento religioso. Os palestinos/as que chegaram refugiados, em contraste, eram muçulmanos. Os principais

¹⁵ Em contraste a essa análise, cabe esclarecer que comunidade estudada pelos autores Elias e Scotson, Winston Parva, constituía-se de uma mesma classe de trabalhadores, ou seja, economicamente equiparáveis, tendo por grande ponto de diferenciação que os estabelecidos constituíam um grupo de estabelecidos de longa data, coeso em contraste com recém-chegados, que além de não estarem integrados ainda se encontravam estranhos entre si. (Elias, 1994, p. 22).

marcadores de diferenciação deste grupo, presentes nas narrativas locais, são a condição de chegada, local de nascimento e pertencimento religioso.

Os iraquianos são outro país. Você tem que ir ao bairro do Patronato, entrar em restaurantes, conversar com as pessoas. Você vai ver que tem muita gente nova que chegou no Chile, muita gente nova de 20, 22 ou 25 anos. No ano passado, muitos palestinos vieram. Muita gente tem restaurante aberto, vende *shawarma*, falafel e faz o que for.¹⁶ (Entrevista concedida por um dos membros da comunidade palestina cristã ortodoxa).

Os refugiados palestinos/as recém-chegados, na narrativa dos interlocutores estabelecidos, não tinham uma inserção na sociedade chilena para estabelecer uma relação palestino-chilena. Diferiam-se no processo dos demais membros da comunidade que, nascidos no Chile, construíram o lar na diáspora latino-americana a partir de diferentes mecanismos sociais fomentados pela comunidade.

Segundo Paulo Hilu Pinto (2015), no âmbito da religião os grupos de praticantes religiosos (no caso de sua pesquisa, muçulmanos) são vistos pela comunidade externa como homogêneos. São “definidos por características fixas e generalizáveis”, ao passo que internamente existe uma “fronteira confessional” (Pinto, 2015, p.194). Há, certamente, uma fronteira confessional que separa palestinos/as cristãos e muçulmanos, tal como entre os praticantes do Islã nas suas várias ramificações, e essa fronteira tem sido marcada na diáspora.

Há negociação e disputa em torno das formas de habitar o lar na diáspora, sendo o reconhecimento enquanto unidade religiosa uma visão conflituosa, principalmente após a chegada dos refugiados vindos do Iraque. A tensão que separa palestinos/as em “palestinos cristãos” e “palestinos muçulmanos” cria uma arena de disputa interna à comunidade palestina, acerca de formas de autenticidade e pertencimento. Evoca múltiplas formas de ser que por vezes não se reconhecem, mas que se constroem pela própria tensão interna às palestinidades (Caramuru Teles, 2017).

O processo de *home-making* dos distintos grupos palestinos/as evidenciou-se nesta situação etnográfica nas concepções múltiplas de palestinidades, disputas de

¹⁶ Original: “*Los iraquís son otro país. Tiene que ir en lo barrio Patronato, entra en los restaurantes, converse con la gente. Vai mirar que hay mucha gente nueva que llegó a Chile, mucha gente nueva de 20, 22 25 años. En lo ultimo un año, llegó mucha gente de palestina. Mucha gente hay abierto restaurante, vendem shawarma, falafel y trabajan cualquier cosa.*”

narrativas de autorreconhecimento identitário, concepção de lar e autenticidade. Para uns, a autenticidade está no estabelecimento de uma comunidade centenária e em suas práticas exclusivas que relacionam a Palestina com a diáspora. Para outros, está evidente na própria mobilidade como veremos na sessão a seguir.

1.8 - A fé no retorno

Qualquer que seja a fé de um homem ela é sustentada por formas simbólicas e arranjos sociais, incorpora imagens e metáforas que seus seguidores usam para caracterizar o real. (Geertz, 2006, p. 16)

“não posso esquecer meu país, minha terra. Eu nasci no Iraque, vivi toda minha vida, mas assim como ele nasceu na Síria. [fala do amigo, também refugiado. Meu pai me ensinou e eu ensino ao meu filho que vai ensinar ao seu filho. Assim eternamente: Um dia vou voltar à Palestina (Tradução livre)

O lar para o refugiado é um espaço difícil de habitar. O retorno é um elemento central nas expressões políticas palestinas. Como tenho argumentado, entre gerações de palestinos/as estabelecidos e recém-chegados, novas mobilidades têm sido traçadas na diáspora. Após aquisição de passaporte chileno, refugiados palestinos/as vindos do Iraque têm traçado redes de mobilidade em busca de melhores condições de vida, de reunião familiar ou de retorno a países do Oriente Médio.

Neste subcapítulo buscarei demonstrar como as noções e construções de lar e fé articuladas por palestinos/as compõem o processo de *home-making*. A fé no retorno, como parte do processo de *home-making*, aparece aqui através da mobilidade e deslocamentos na diáspora. Pautados na fé no retorno, palestinos/as refugiados têm traçado redes de trânsito familiar, construindo e habitando, de forma distinta, a casa na diáspora.

O recorte desta vinheta é o pequeno grupo de palestinos/as muçulmanos, que vivia a poucas quadras da Igreja de São Jorge, no bairro Patronato. Além de viver na região, trabalhavam também na rua Santa Filomena como ambulantes, vendendo doces árabes. Há também uma pequena parcela de refugiados palestinos/as vindos do campo de Ruwished. Muitos destes interlocutores, vindos de Al-Tanaf, têm traçado novos deslocamentos, como já mencionado.

Muhammad compartilhou sua trajetória a fim de elucidar tais trânsitos. Ao sair do Iraque no ano 2006, deslocou-se para o campo de refugiados na fronteira da Síria, o acampamento Al-Tanaf. Ele foi, em janeiro de 2005, sozinho. Sua família foi ao seu encontro após um ano. Muhammad e sua família viveram um ano e dez meses no campo. Em dezembro de 2007, a ONU iniciou o processo de reassentamento e os trâmites para o visto.

Para esse grupo em específico, há uma transitoriedade em jogo. Nenhum lar é o seu lar: “*Eu nasci no Iraque, mas sou Palestino*”. Embora muitos tenham construído um pertencimento com o Iraque, ainda assim a fé no retorno não permite uma integração, no sentido de assimilação (Malkki, 1995). Mas, de forma peculiar, também acionam a identidade chilena. Isso ocorre principalmente ao utilizar do passaporte chileno para mobilizar deslocamentos internacionais. Esses deslocamentos, por sua vez, estão interligados a uma rede de mobilidade em busca de reunião familiar, prosperidade econômica e, principalmente, em busca do retorno. Mesmo que constitua um retorno temporário, considerada a impossibilidade de se habitar a terra de origem. Desta forma, como sugere Malkki,

O lar não é tanto uma entidade territorial como um destino moral. E o regresso coletivo e idealizado à pátria não é uma mera questão de viajar. O verdadeiro regresso só pode vir no culminar das provações e tribulações no exílio¹⁷(Malkki, 1992p. 35-36 - tradução livre)

Em contraste aos palestinos/as refugiados, para muitos dos palestinos/as estabelecidos no Chile, é notória a existência do *Direito ao Retorno* como narrativa política. Segundo essa narrativa, há de se reivindicar o direito de retornar à Palestina, assegurado pela resolução n. 194 da Organização Nações Unidas (ONU). Entretanto, essa reivindicação opera no plano moral e sobretudo no campo da política para muitos palestinos/as. Devido a décadas de estabelecimento e sucesso econômico, embora reivindiquem o direito por retorno, não o almejam para si, de fato. Muitos palestinos/as entrevistados durante o trabalho de campo falavam do sentimento em relação a sua terra, e da necessidade política de se poder retornar, da “fé” em retornar, mas muitas vezes isso estava no plano simbólico. Em algumas famílias, havia uma divisão entre os que

¹⁷ Original: “*The homeland here is not so much a territorial entity as a moral destination. And the collective, idealized return to the homeland is not a mere matter of traveling. The real return can come only at the culmination of the trials and tribulations in exile*” (Malkki, 1992p. 35-36).

almejavam retornar fisicamente e aqueles que queriam o retorno como direito político para que pudessem visitar sua terra. Entre estes e aqueles, um sentimento comum dos palestinos/as em diáspora era a fé em retornar para “morrer em sua terra”.

A noção de retorno como idealização coletiva, como fê compartilhada entre os palestinos/as da diáspora permite pensar, à luz da análise de Malkki, a noção de “destino moral”. Aproxima-se por vezes da análise de Malkki no campo de refugiados hutus, que não se assimilam, nem se enraízam, mas vivem em uma comunidade no exílio (Malkki, 1992, p. 36). O retorno, aqui, aparece de forma imaterial, tal como a noção de “destino moral”. É possível pensar em habitar esse lugar. Não necessariamente de forma empírica, mas de possuir a capacidade de retornar, seja ela física/geográfica ou moral, de forma a reconhecer sua existência.

Acerca dos refugiados hutus, Malkki analisou que “Os refugiados do campo viram-se como uma nação no exílio, e definiram o exílio, por sua vez, como uma trajetória moral de provações e tribulações que, em última análise, lhes daria poder para reclamar (ou criar de novo) a "Pátria" [ou lar - trad. minha] no Burundi”¹⁸ (Malkki, 1992, p. 35 – tradução livre). Sugiro que, tal como ocorre no caso dos hutus, palestinos/as refugiados no Chile têm, ao longo dos anos, existido como refugiados, permanecendo e reivindicando tal condição. Buscam voltar à terra palestina, utilizando-se da nacionalidade chilena como facilitador de mobilidades. Habitam um lugar de impermanência e incompletude. Esses refugiados palestinos/as permanecem em mobilidade e habitam espaços temporários, seja o campo de refugiado ou o país de acolhida.

Na contramão, para os interlocutores que na diáspora encontraram uma possibilidade de enriquecimento e prosperidade financeira, o retorno é moral. É uma reivindicação política e jurídica e, finalmente, um pacto entre palestinos/as em diáspora. A fé no retorno é um elemento compartilhado das formas de palestinidades. Mas a forma experienciada pelos palestinos/as na diáspora varia entre estabelecidos e recém-chegados. A maneira de construir e manter a fé no retorno, nos processos de *home-making* dos palestinos/as, tem variado também conforme o lugar que ocupam na sociedade chilena.

¹⁸ Original: “The camp refugees saw themselves as a nation in exile, and defined exile, in turn, as a moral trajectory of trials and tribulations that would ultimately empower them to reclaim (or create anew) the "Homeland" in Burundi” (Malkki, 1992, p.35).

A materialidade do retorno é uma outra forma restrita, que não está acessível a todas as pessoas palestinas. Na próxima sessão, analiso a materialidade do retorno, as mobilidades de retorno e as comunidades de palestinos/as brasileiros retornados.

1.9 - O retorno

Neste subcapítulo, a partir da experiência de campo tanto na diáspora quanto *in locu*, na Palestina, analisarei as narrativas do retorno dos/as palestinos/as para a terra, bem como os processos de autorreconhecimento dos palestinos/as-brasileiros/as e ao retornar brasileiros/as-palestinos/as e como as categorias se constroem mutuamente e se inter-relacionam.

Setembro de 2022, cheguei na Palestina através do Egito. O caminho destoava de todos os relatos anteriormente recebidos em campo pelos meus interlocutores. Um caminho nada familiar para todos/as eles/as devido à ocupação israelense da terra e às restrições de mobilidade. Pessoas palestinas (portadoras de identidade palestina e descendentes) possuem restrição de mobilidade nas áreas de “48”, território palestino ocupado (Oliveira, 2020). Eu cruzei a fronteira pelo sul do território, após ter descido do Cairo até Taba, cruzando o Sinai e o Canal do Suez. Ao entrar, tive que cruzar a parte ocupada durante um longo trajeto até chegar a Jerusalém, onde um colega antropólogo residente na Palestina me recebeu para auxiliar na entrada em Ramallah. Um antropólogo brasileiro, pois meus interlocutores têm restrição de entrada em Jerusalém, devido ao passaporte verde, identidade Palestina, como falarei adiante.

A entrada em si é uma mobilidade relativamente difícil para um estrangeiro. Os ônibus para cruzar o *checkpoint* e adentrar a Ramallah (Cisjordânia) são distintos daqueles operados por israelenses nas áreas ocupadas. A exceção são alguns poucos que se encontram no terminal central, com destinos que ligam a cidades de turismo cristão, como

Betlehem, Beit Jala e Beit Sahur, bem como a possibilidade de ônibus para Jericó, todas cidades “oficialmente” palestinas segundo a ocupação.¹⁹

Chegando em Ramallah, cidade administrativa sede da Autoridade Palestina, encontrei com uma interlocutora de longa data, Ruayda, irmã do então presidente da Federação Árabe Palestina do Brasil. Ela me recebeu em sua casa por alguns dias na minha chegada, e, posteriormente, sua casa serviu de uma base onde quando necessário me abriguei em outros momentos, inclusive previamente ao meu retorno ao Cairo. A casa fica localizada em Kobar, uma pequena cidade na região de Ramallah, próxima a Birzeit, um dos mais importantes centros universitários da Palestina. Ali, passei alguns dias com uma família palestina que dominava completamente a língua portuguesa.

A senhora, matriarca da família, nasceu na Palestina, porém migrou para o Brasil na década de 1960, vivendo no país por muitas décadas, entre idas e vindas para a Palestina. Após perder sua documentação palestina, ela vive hoje no interior do Paraná, como cidadã do Estado brasileiro. Palestinos e palestinas sem documentos nacionais do país de origem foram bastante frequentes nesta pesquisa. Tal como essa senhora, muitas outras pessoas vivem hoje com nacionalidade brasileira realizando viagens para sua terra de nascimento como turistas estrangeiros, tendo assim direito ao visto de três meses.

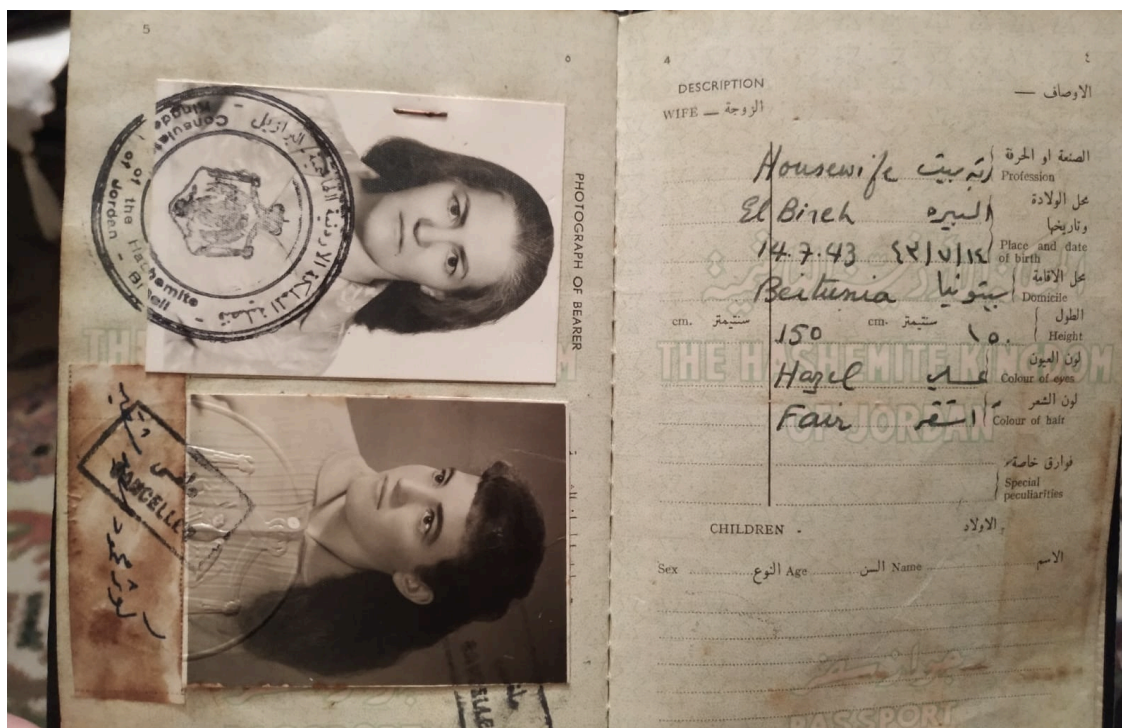
Muitas foram as famílias em situações similares a essa. Em São Paulo, tive acesso a documentos de pessoas na mesma situação. “Saía sem passaporte, para facilitar a saída dos palestinos emitiam um documento provisório, de saída. Um documento com validade de dois anos. Espalharam que se não retornasse em dois anos perdia o direito. Podia renovar, mas não sabia. Agora o tio vai para lá como brasileiro, turista. Com direito a dois, três meses. Se passar de três meses é deportado e nunca mais volta” afirmou Mohammed, sobre a situação do tio Ismail, saído da Palestina em 1967. “Agora eu volto como brasileiro”, essa foi uma das afirmações mais recorrentes em campo, sobre as mobilidades de retorno a Palestina e a impossibilidade de fixação permanente na terra de

¹⁹ Seria impossível abordar todas estas temáticas de mobilidade e nomenclaturas, ocupação e administração em um subcapítulo, tema que espero desenvolver num trabalho futuro. O oficialmente e o uso das aspas neste caso, refere-se a cidades que são reconhecidas pela ocupação e pelos acordos internacionais como território palestino, diferentemente de outras áreas ocupadas em 1948 e 1967. Para um aprofundamento na temática das áreas indico, para além do apêndice, a tese de Rafael Gustavo de Oliveira “Al Dakhel, cartografias como experiência: reflexões a partir de um trabalho de campo na Palestina”(2020).

nascimento. Uma geração inteira de pessoas que saíram da Palestina com um “bilhete amarelo”, o “*laissez-passer*” (deixar passar, em francês), nome dado ao documento que permitia a saída do país, mas não seu retorno.

Assim como essas duas senhoras, interlocutoras desta tese, muitas foram as famílias que assim saíram da Palestina e nunca mais puderam retornar como cidadãos palestinos para a terra de origem. Abaixo, o passaporte palestino, origem em Betunia.

Passaporte palestino

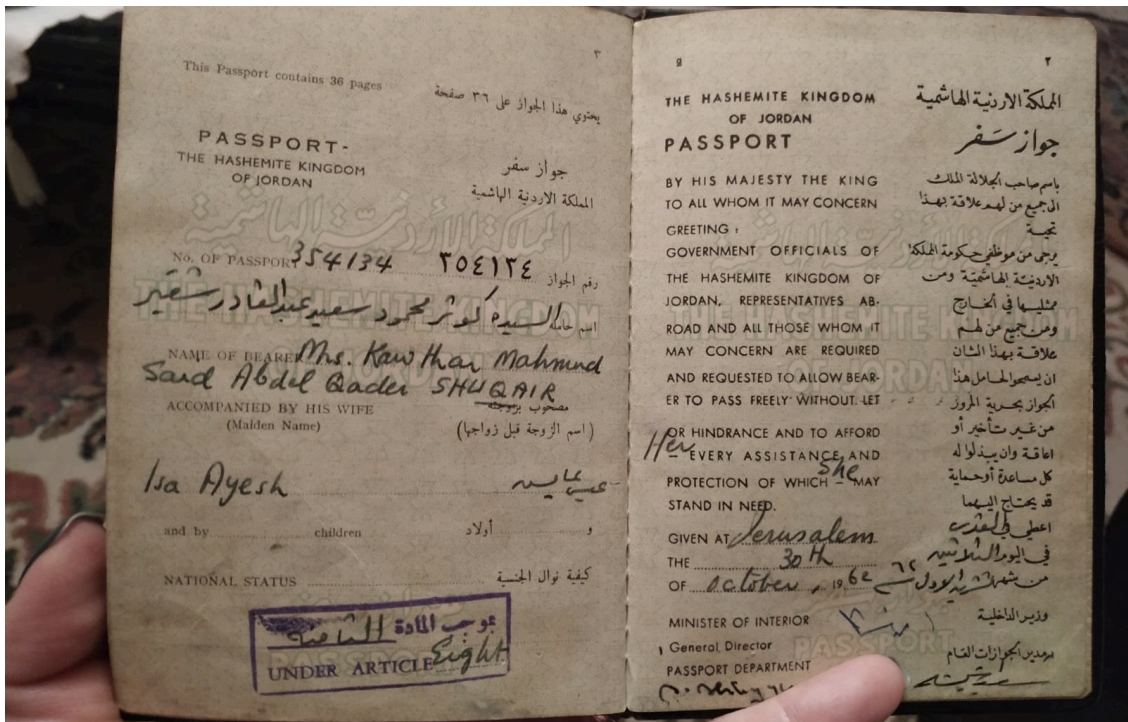


Fonte: Acervo pessoal da Família Suqeir. Fotografia de campo, São Paulo - abril de 2022.



Fonte: Acervo pessoal da Família Suqeir. Fotografia de campo, São Paulo - abril de 2022.

Fotografia 3 - Passaporte



Fonte: Acervo pessoal da Família Suqeir. Fotografia de campo, São Paulo - abril de 2022.

De volta a família com a qual fiquei hospedada na Palestina, Ruayda nasceu no Brasil, no interior do Paraná assim como seus irmãos, todavia, desde 2004 ela “retornou” para viver na Palestina, onde teve seus três filhos. Os outros membros da família, o marido e os filhos, são nascidos nas regiões da Cisjordânia, porém, devido a condição da diáspora familiar dominam a língua portuguesa.

Esta, assim como outras centenas de famílias, retornou para a Palestina com o intuito de viver na terra, de se estabelecer. Muitas outras mulheres entrevistadas neste período vieram para estudar e conhecer a terra e os costumes locais, mas após contrair matrimônio, ficaram definitivamente ali. Essa relação entre o matrimônio e nascimento dos filhos e a documentação de permanência foi outro tema bastante relatado pelas interlocutoras, pois muitas passam anos e até décadas ilegais para estar perto da família. Deve-se esclarecer que embora exista a Autoridade Palestina e outros órgãos administrativos palestinos, é o Estado de Israel, a potência ocupante, quem delibera sobre os vistos de entrada e saída, permanência e documentos palestinos. Ou seja, é necessária a autorização da potência ocupante para que essas pessoas realizem reunião familiar. Segundo dados da embaixada brasileira na Palestina, hoje, apenas na Cisjordânia existem cerca de 5 mil brasileiros (palestinos ou não) residindo na região. Destes, a maioria, milhares de pessoas, são palestinos/as nascidos no Brasil que retornaram em determinado momento da vida e lá se estabeleceram em definitivo.

Uma questão importante a ser observada sobre estes trânsitos e retornos é que, na diáspora no Brasil e Chile, os termos acionados para autorreconhecimento foram: “palestino/a-brasileiro/a” e “palestino/a-chileno/a”. Por outro lado, no contexto destes interlocutores, os quais acessei neste curto período de campo, a nomenclatura prevalente foi “brasileiro/a-palestino/a”, uma inversão do termo habitualmente utilizado na diáspora. Muitas vezes, ao contrastar costumes locais brasileiros e palestinos, as mulheres retornadas, afirmavam que “são brasileiras” e, por terem sido socializadas na infância e ou/ adolescência no Brasil, tinham alguns posicionamentos distintos das práticas locais. Essa referência se dava em maior parte em relação ao papel da mulher dentro da religião e matrimônio.

O gênero da imigração foi predominantemente masculino, em sua maioria as mulheres chegaram ao Brasil como filhas ou esposas. A mobilidade dessas mulheres

incluiu o retorno como forma de conhecer a cultura Palestina. Hoje, destas pessoas palestinas brasileiras retornadas, a grande maioria encontra-se vivendo principalmente nas cidades de Betunja e Masra Sharkia (ambas na região de Ramallah). Muitos dos interlocutores homens, pais, afirmaram retornar quando a filha já tinha idade próxima à pré-adolescência, pois nas palavras deles "é mais difícil criar as meninas no Brasil". Isso se repetiu algumas vezes em campo. O desejo de retornar com as filhas para que elas não se "abrasileirassem" foi uma motivação de algumas famílias, bem como o desejo de ter os filhos na Palestina, para que eles inseridos nos costumes locais e na religião muçulmana de forma mais fluida.

Assim, bem como por motivos políticos (após os acordos de Oslo-1993), muitas mulheres retornaram à terra para estudar e conhecer a cultura. Muitas vezes retornaram ao Brasil casadas, uma intenção declarada por muitas famílias que não se restringiu apenas a mulheres palestinas, mas aos homens também. Um voltaram ao país de nascimento, outras não. Algumas das mulheres com quem estive nesse período, que lá permaneceram, relataram uma diferença de costumes bastante significativa. Diferenças entre arabicidade e brasilidade e entre costumes locais religiosos, que incluía o uso do hijab, foram apontadas como fatores de diferenciação importantes no retorno e na adaptação a ele. Por outro lado, há aquelas que relataram o uso do hijab para além da prática religiosa que já era exercida no Brasil, como uma forma de integrar-se à comunidade local. Numa terceira via, outras mulheres insistiam no não uso do véu, com a prerrogativa de que "afinal também somos brasileiras", apontando que no Brasil o não uso do artefato religioso é mais comum que na Palestina.

As noções de brasilidade e arabicidade se misturam-se com gênero, papéis atribuídos ao feminino e práticas religiosas. Muitas das interlocutoras mulheres, que cumprem um papel fundamental nesta sociedade, ao retornar, relatam uma sensação de diferença. A Palestina idealizada no retorno se torna um lugar de fato, e habitar esse lugar já não é tão simples como o idealizado. O Brasil, construído pelas lembranças e experiências individuais, aparece na fala dos interlocutores e interlocutoras como um país de mistura étnica, propício para a imigração, ao mesmo tempo que relatam inúmeros episódios de racismo, xenofobia e islamofobia. Todavia, foi um local que permitiu a "camuflagem" dos palestinos e demais árabes, dentro da paleta diversificada de cores desta sociedade.

No que tange aos corpos e às mobilidades, de forma similar meu corpo foi lido nos lugares onde transitei. Ocupei distintos espaços que eram acessados conforme minha vestimenta. As poucas vezes que fiz uso do *hijab*, associado as roupas modestas (que incluem a cobertura dos braços, colo e pernas) consegui transitar sem ser percebida (pela diferença) em áreas palestinas muçulmanas, que inclui partes de Jerusalém, onde fiquei hospedada. Meu corpo, nessas situações, foi lido tanto por palestinos/as quanto pela ocupação como um corpo palestino. Nessas situações, senti algo similar ao que era relatado pelas e pelos interlocutores sobre uma “passabilidade” no Brasil, sendo denunciados, tal como eu, no momento da fala. Desenvolverei mais este tema no capítulo seguinte.

A construção de brasilidade se apresentou de duas formas mais evidentes: por um lado, os brasileiros/as são relatados como acolhedores, alegres, e por outro, como libertários no âmbito sexual. Essa segunda característica era apontada como um fator de diferença bastante marcado em contraste com a modéstia, considerando que a maioria dos/as palestinos/ que migraram para o Brasil eram muçulmanos. Essa palestinidade, nestas situações, era associada a práticas e normas de conduta muçulmanas, quase desaparecendo as narrativas constantes sobre os palestinos cristãos que presenciei durante este período de estadia. Etnia e religião, mais uma vez, se misturavam naquilo que as pessoas construíam como *uma* noção de palestinidade em contraste com a brasilidade, onde o fato de o país ser majoritariamente católico também desaparecia nas práticas cotidianas relatadas pelos observadores externos (imigrantes) e também internos (nascidos no Brasil).

Notas de conclusão

A diáspora palestina para a América Latina atravessou duas fases significativas: pré-*Nakbah* e pós-*Nakbah*. A primeira fase foi assim demarcada por ser um movimento migratório predominantemente composto por palestinos/as cristãos, que saíram em busca de novas possibilidades de empreendimento econômico, ainda no período de dominação otomana da Palestina. A segunda fase, pós-*Nakbah*, se constituiu de palestino/as muçulmanos em sua maioria, bem como a continuidade dos cristãos que já migravam em fluxos contínuos através de redes familiares. A motivação neste segundo período, bem

como nas mobilidades subsequentes foi a presença da ocupação israelense no território, bem como a expulsão e perseguição em massa de pessoas palestinas na região, somada, ainda, à possibilidade de ascensão econômica, que estava cada vez mais restrita com a ocupação da Palestina.

A predominância de pessoas jovens do gênero masculino, nas primeiras levadas de imigração fizeram com que esta diáspora fosse marcada por questões de gênero que se entrelaçaram com raça, etnia, classe e nacionalidade. Desta forma, pensar a constituição desta diáspora e de suas mobilidades a partir do marco analítico da interseccionalidade faz-se produtivo para pensar não apenas a presença palestina no Brasil e Chile, mas as dinâmicas de mobilidade e retorno.

“As mulheres voam com seus maridos”, afirmou Jardim (2009), sobre as mulheres que chegavam através do matrimônio, estas mulheres, que constituem uma imigração distinta, relacional, chegam como filhas e esposas e transformam o lar em um espaço de pertencimento, reprodução dos costumes e construção de palestinidades.

Criar espaços de pertencimento, lugares, narrativas de autorreconhecimento identitário, performar palestinidades construídas na diáspora são parte dos processos de *home-making* de palestinos/as na diáspora no Brasil e no Chile, e, talvez na América Latina de forma geral.

Na esteira do autorreconhecimento, os palestinos/as refugiados vindos do Iraque para o Chile em 2008 permanecem criando redes de mobilidade, ocupando distintos espaços seja na América Latina, Europa ou Oriente Médio, tangenciais à Palestina. A fé no retorno é evidenciada neste processo, em que a mobilidade permanece constante até a volta à terra de origem.

Paralelamente, significativa parcela de palestinos/as imigrantes provenientes da migração anterior à *Nakbah*, estabelecidos em Santiago, tem feito da diáspora um lar por excelência, em que se habita e criam-se afetos e até raízes. Muitas dessas pessoas, inclusive, vão elaborar noções de palestinidades atravessadas por chilenidades, se autorreconhecendo através da categoria palestinos/as-chilenos.²⁰ Neste contexto, o

²⁰ Palestino-chileno e meio-palestino são categorias similares, enquanto evidentemente palestino chileno é aquele nascido no Chile, mas que tem por primeira identidade ser palestino, meio-palestino serve tanto para a questão do local de nascimento quanto genealogia, remetendo a *meio* por não serem “homogeneamente” palestinos/as, sendo em muitos casos palestinos/as apenas pelo lado materno ou paterno, tendo em vista que podem possuir pais ou avós de outras nacionalidades e etnias. (Caramuru Teles 2017)

retorno é acionado pela causa palestina, como elemento político. Aqui, é evidenciado o destino moral, imaterial. Em um contexto distinto, o caso brasileiro, tratado na última sessão, o retorno é, para além de destino moral, um destino material, acessado por palestinos/as nascidos em diáspora, “palestinos-brasileiros/as”, que retornam para fazer o lar na terra que um dia foi apenas de desejo.

Habitar, criar um lar, na diáspora tem sido uma parte das formas de construir as palestinidades, em que “a terra natal não é uma entidade territorial, mas um destino moral” (Malkki, 1992, p. 35-36), compartilhado entre os palestinos/as no Brasil e Chile. Ser, sentir, fazer Palestina na diáspora a partir de inúmeros atravessamentos, seja pelo lugar de estabelecimento, seja pela forma de (i)mobilidade, refúgio, migração, compõem os processos de home-making. Esses processos são evidenciados nas experiências e formas de habitar das pessoas, grupos políticos e instituições palestinas na América Latina.

Na diáspora, palestinos/as constroem o lar não apenas como lugar de pertencimento, mas também de reconhecimento, tal como veremos no capítulo seguinte. Essa arena pública das palestinidades não está reduzida a uma forma homogênea de ser palestino (Schicchet, 2021b). O lar, nesse sentido, não é apenas um local de pertencimento confortável, mas está sempre em necessidade de manutenção, sendo construído, elaborado, reelaborado a todo momento. Ou seja, é construído em uma arena moral e política permeada de negociações, disputas, reivindicações, negações, obrigações, etc., elucidadas nestes processos.

No capítulo seguinte, analisarei como palestinos/as têm habitado a diáspora, construindo noções de autorreconhecimento identitário que se entrelaçam a formas de prática política. “Tornar-se palestino” no cenário conturbado subcontinental e no contexto de disputas e reorganização das instituições políticas palestinas na América Latina será o tema da próxima parte deste trabalho.

CAPÍTULO II – Habitando a diáspora

As instituições são “mecanismos de produção identitária” (Jardim, 2000), mas o que acontece quando elas estão em disputa? A América Latina vive um período conturbado de reorganização política. Poderíamos afirmar, inclusive, que “o estado de exceção é a regra” (Agamben, 2004). Em meio a regimes de cunho fascista, ascensão da extrema direita, tentativas de implementação do neoliberalismo no caso brasileiro e aprofundamento/enfrentamento no caso chileno, comunidades palestinas na diáspora vivem uma (re)estruturação política.

No Brasil, em algumas regiões, como o caso de Florianópolis, a atuação na política ainda se apresenta através dos árabes como uma etnia unificada. Todavia, a “causa palestina”, como reivindicação política, está presente entre árabes e palestinos/as, nos discursos, na pregação na mesquita, nas conversas informais, no interior das comunidades. A *Nakbah* continua sendo um dos maiores significantes da causa palestina na diáspora brasileira, mobilizando palestinos e palestinas, enquanto, no contexto inicial deste campo, o ex-presidente Jair Bolsonaro se aproximava politicamente de Israel, fazendo declarações polêmicas sobre o reconhecimento de Jerusalém como sua capital e traçando planos políticos para a região. A causa palestina como elemento unificador está ativamente no discurso dos interlocutores palestinos/as com quem venho trabalhando ao longo dos últimos cinco anos de pesquisa no Brasil.

Há de se considerar que as/os interlocutoras/es em questão, em sua maioria, fazem parte de redes informadas, grupos políticos e instituições palestinas na diáspora. Neste capítulo, como estratégia de campo, as comunidades foram acessadas quase em sua totalidade por intermédio de representantes da FEPAL. A partir desta entrada, tracei redes que escapam ao guarda-chuva político da federação, mas reconhece-se a contribuição significativa das instituições para este trabalho, mesmo que a instituição em si não seja meu objeto central de análise.

O Chile, por sua vez, diferentemente do Brasil, passou por longo um processo de reestruturação política, insurgência da população e instabilidade governamental que culminaram com protestos nas ruas em busca de uma nova constituinte para o país. “*Piñera renuncia!*” era um dos principais gritos de protesto contra o governo de Sebastian Piñera nos anos de 2019 e 2020; o neoliberalismo não era mais aceito por grande parcela

da população como a solução para a economia política do país. Palestinos/as de organizações políticas, declaradamente de esquerda e direita, encontraram-se nas ruas, nos protestos, manifestando-se por direitos sociais, por reformas no sistema de aposentadoria, saúde e educação. Na contramão, uma pequena parcela (em ambos os países) apoiava uma retomada de governos autoritários. Recentemente, Gabriel Boric assumiu o poder, em 11 de março de 2022, com apoio, inclusive, de membros/as da comunidade palestina. Esta etnografia, teve como contexto a pandemia da Covid-19, bem como os processos políticos de instauração de governos de cunho fascista com tentativas neoliberais (no caso brasileiro) ou governos neoliberais com tentativa de fascismos (no caso chileno). Ela foi construída também em meio a movimentos populares pela democracia e mudança de governo, tanto no Brasil como no Chile, constituídos de formas singulares e distintas, mas que se conectam em determinados momentos, dentro e fora das comunidades palestinas.

Pensar as organizações políticas no escopo da construção identitária palestina e o seu encontro com o contexto local na América Latina permite problematizar a mobilização de palestinidades em diferentes localidades, a partir de diferentes elementos.

Neste capítulo, no contexto das organizações e instituições políticas, buscarei analisar as formas de habitar, pertencer e criar um lar na diáspora, bem como a disputa em torno das formas do fazer político que envolvem o estabelecimento de organizações palestinas no Brasil e Chile (principalmente no Brasil em relação ao Chile) e as narrativas em disputa por formas de representação da palestinidades que envolvem distintos marcadores sociais.

2.1 - O processo de (re)organização dos/as palestinos/as na América Latina

Um processo de reorganização dos palestinos/as na América Latina iniciou-se em meados do ano 2017. A nível internacional, no subcontinente latino, muitos/as palestinos/as têm se reorganizado. Os encontros “*Taqalid*”²¹, traduzido do árabe para

²¹ O termo *Taqalid* traduzido do árabe para o português significa “tradições”, enquanto *Taqid* equivale a tradição, no singular. O uso do termo no plural faz menção a práticas, feitura e costumes palestinos, que são incorporados como tradições, são eles: música, culinária, dança (*Dabke*), esporte. Interessante ressaltar como o futebol adquire um aspecto tradicional neste caso, quando na verdade faz-se referência ao time de futebol chileno de nome “Palestino”, formado por uma equipe de jogadores palestinos-chilenos.

“tradições”, foram um dos marcos deste processo. O evento denominado “*Taqalid*” foi criado como uma tentativa de “retomada das tradições” para palestinos/as na América Latina, principalmente por parte de grupos palestinos do Chile. Essa ideia de retomada de tradições acompanha um movimento de trazer os jovens para dentro da comunidade palestina, a qual, segundo muitos interlocutores, tem passado por um processo de perda das tradições, por tratar-se de uma comunidade atualmente constituída por segunda, terceira e até quarta geração de palestinos/as. “Os palestinos do Chile são muito chilenos”, afirmou uma interlocutora. Essa noção de perda de tradição acompanha as instituições políticas e sociais palestinas, que visam nos jovens a possibilidade de um resgate da “cultura” e manutenção da comunidade.

A ideia de tradições, no plural, para muitos/as interlocutores parte de uma compreensão de que as tradições na Palestina se modificaram, “modernizaram”, enquanto na diáspora, segue-se com a mesma tradição palestina do período de emigração da região. “O matrimônio, funeral, batismo são iguais no Chile como no início do século XX”, embora houvesse uma festa maior nesta ocasião. “Os rituais religiosos seguem pela tradição”, afirmou um interlocutor quando interrogado sobre o *Taqalid* e a motivação para o encontro. Em outras situações, escutei de interlocutoras que seus pais viviam como se “estivessem na Palestina do início do século XX” e, devido a isso, cobravam delas costumes como arrumar as camas e servir a mesa. Podemos perceber como a todo momento, neste trabalho de campo, costumes e tradições aparecem muitas vezes como análogos. Há também uma ideia compartilhada de que as tradições no Chile, ou seja, as formas de fazer e viver, de prática religiosa e dos rituais se manteriam exatamente iguais como aquelas do início do século XX, enquanto na Palestina teriam alcançado um “desenvolvimento”, na palavra das interlocutoras. Nesta compreensão, as tradições na diáspora estariam cristalizadas, principalmente aquelas que regem os códigos de honra e moral. Essas ideias se confrontam, na medida em que, por um lado, tem-se uma postura majoritariamente de mulheres que contestam especialmente algumas práticas sociais e, de outro, instituições que, por receio de uma chilenização da comunidade, promovem evento de “retomada das tradições”. Em paralelo, os rituais permanecem inquestionados.

Afinal, o que constituiu este evento? Um encontro “cultural, esportivo e gastronômico” de jovens palestinos latino-americanos em busca de reunião, organização política e representatividade frente às instâncias maiores. O outro aspecto que me

interessa é como este evento colocou Brasil e Chile em disputa pela representação política da OLP e dos palestinos em diáspora na América Latina, como veremos no decorrer do capítulo.

“A identidade palestina no Chile se desenvolveu paralelamente à da Palestina. Os palestinos do Chile são muito chilenos. Em geral, os palestinos/as organizados nas Damas, Comunidade e escola, essa gente tem alguma cultura que não é a cultura que está na Palestina. Se adaptou ao Chile, ademais há outros que não cresceram debaixo deste aparato da comunidade. Geralmente, quando são mais de esquerda tem uma união com a Palestina por um ponto de vista político. Há, ainda, aqueles que não tem nenhum contato, inclusive, têm uma visão orientalista”. Afirmou Nadia Silhi, interlocutora desta tese, mas também acadêmica da área de direito humanitário. Nadia traçou uma crítica quanto às formas diferenciadas de construção da identidade étnica palestina no Chile. Esses processos de autorreconhecimento e as disputas em tono deles também são temas das seções a seguir.

Nesta seção, primeiramente, desenvolverei uma apresentação sobre os processos de reorganização das instituições palestinas na diáspora no contexto da reorganização das instituições e organizações palestinas a partir de um “chamado da OLP”. Como desdobramento, veremos a disputa histórica e continuada entre as comunidades palestinas do Brasil e Chile pela centralidade e liderança do processo de reorganização política na América Latina e como as pessoas em suas práticas cotidianas, domésticas e/ou institucionais se relacionam neste contexto institucional macro, criando formas de pertencer e de fazer política que estão para além dos muros institucionais.

As instituições trabalhadas:

O histórico das instituições palestinas no Chile é amplo. De forma geral e resumida, na década de 1970, foi criada a Federação de Entidades Americano Árabes, FEARAB, no Chile, e, dentro desta, uma União Juvenil com ênfase na causa palestina. Já em meados da década de 70, passou por um processo de fragmentação, devido à divisão entre libaneses/as, sírios/as e palestinos/as. Houve a criação de novas instituições palestinas no país, nas décadas de 1970 e 1980, quando a OLP começou a organizar outras comunidades palestinas na América Latina. Em 1982/3, foi criada a UGEP, a partir de

uma dissidência jovem da oficina palestina (da OLP). A Federação Palestina do Chile foi criada na mesma época, exercendo representatividade frente à Autoridade Nacional Palestina (ANP). Os anos 80 foram um período intenso de política palestina no Chile, em virtude das negociações de Yasser Arafat, líder da Autoridade Palestina, em relação ao Congresso de 1988 que decidiu os rumos que levaram aos Acordos de Oslo. Durante esse período, houve vários congressos da COPLAC (Congresso Palestino Latino-americano e Caribenho), alinhados à política de Arafat, que posteriormente ficaram “congelados”, na percepção das organizações chilenas. Na percepção da Federação do Brasil, essa desestabilização ocorreu anteriormente a Oslo, com o Setembro Negro e a conjuntura no Líbano em 1982.

No ano de 2017, um novo “chamado” da OLP para as comunidades se organizarem na América Latina aconteceu e a COPLAC foi “ressuscitada”, nas palavras dos interlocutores. A “comunidade” palestina do Chile, como nomeiam os interlocutores, passou por um longo processo de secularização, associado por muitos interlocutores/as a uma “perda da tradição”. Desde 2018, a comunidade palestina chilena esteve imersa em um processo de reestruturação. As instituições políticas – UGEP, Diretório Juvenil, Federação Palestina, Clube Palestino, Damas Palestinas, entre outras – agora estão reunidas em uma nova instituição, “A Comunidade Palestina”. Segundo Diego, presidente do Clube Social no ano de 2020 e ex-presidente do Diretório, “A Palestina está acima das diferenças locais”, “a Comunidade é um arco-íris político”. Reorganizar a comunidade em torno de um elemento unificador, a causa palestina, foi uma proposta iniciada no Chile, mas também no Brasil. “O que mantém o amor por nossa pátria é o inimigo” afirmou um interlocutor: “é o retorno impossível”. Todavia, as especificidades locais e as cisões dentro das organizações dificultam esta ideia de que a causa palestina estaria acima das diferenças de pertencimento político socialista ou neoliberal.

No Chile, a tentativa de conciliar as organizações políticas palestinas locais, agrupando uma direita neoliberal, uma direita pinochetista, militantes de esquerda, feministas, em nome de uma causa maior que não se mescle à política local tem sido o motor do debate político. No Brasil, simultaneamente ao Chile, o “chamado da OLP” para reorganizar a diáspora também produziu efeitos significativos. No país, historicamente a causa palestina foi uma pauta presente no campo das esquerdas (ou de algumas esquerdas), pelo menos numa forma genérica de situar. Ao adentrar as comunidades, foi

possível perceber a complexidade destes pertencimentos: comunidades compostas de membros do Hamas, Frente Palestina, Frente Democrática e Fatah ora se aproximam, ora se afastam, tanto na política feita no seio da comunidade quanto nas alianças externas.

A Federação Palestina do Brasil, FEPAL, foi criada no ano de 1980, ainda durante o período de ditadura militar no Brasil. Na década de 1970, a OLP ganhou visibilidade no país e, em 1979, abriu um escritório em Brasília. Foi a partir de um congresso de palestinos/as organizado entre 1978/79 que nasceu a Federação.

A FEPAL foi criada em 9 de novembro de 1980 com o incentivo do *Escritório da Organização pela Libertação da Palestina – OLP*, cujo representante chegou a Brasília em 1976, fixando-se inicialmente na sede da *Liga dos Estados Árabes*. Na década de 1980 o escritório da OLP teve, no Brasil, um importante papel no incentivo à formação de *Sociedades Palestinas* (principal forma institucional de organização dos palestinos no Brasil) na divulgação local de informações sobre a Palestina, na articulação com políticos locais, na promoção de viagens à Palestina e na formação dos filhos dos palestinos nascidos no Brasil por meio de um projeto intitulado Sanaúd. De acordo com informações concedidas em 2010, pelo representante da FEPAL, atualmente há 36 *Sociedades Palestinas* registradas no país, das quais 12 estão no Rio Grande do Sul. (Hamid, 2015, p.484)

A FEPAL foi inicialmente presidida por e desde sua origem tinha ligações estreitas entre seus membros e os líderes da OLP (Oliveira, 2017). Na imagem abaixo vemos Souheil Sayegh, Yasser Arafat e Fawzi El-Mashini, que posteriormente viria a ser interlocutor desta pesquisa.

Lideranças da FEPAL e OLP



Fonte: Luciana Oliveira Garcia, 2017

Isso não significa que os palestinos/as só tenham começado a se organizarem no Brasil nesse período ou em torno da OLP. Segundo o presidente da Federação no Brasil, Ualid Rabah, em uma das conversas realizadas em trabalho de campo no ano de 2020, na década de 1920, em São Paulo, foi criada a Sociedade Palestina Islâmica de São Paulo, que depois de alguns anos e da adesão de libaneses renomeou-se apenas como Sociedade Islâmica. Essa instituição teria sido a responsável pela criação da Mesquita Brasil. Em 1960, no Rio Grande do Sul, foi criada a primeira Sociedade Árabe Palestina do estado. Florianópolis, por sua vez, segue sem uma instituição palestina. Atualmente está em construção uma nova Mesquita e escola muçulmana, no bairro Coqueiros, na parte continental do município. A estimativa numérica é que existam hoje 50 a 70 mil palestinos/as no Brasil, e destes, apenas 200 pessoas estariam em Florianópolis.

No ano 1984, a FEPAL e a juventude *Sanaúd*, juntamente com o clube palestino do Chile, organizaram o primeiro grande congresso de repercussão na América Latina e Caribe. O Congresso teve como sede a cidade de São Paulo e todos os trabalhos apresentados resultaram na criação da Confederação das Comunidades Palestinas da América Latina e do Caribe (COPLAC). Onze representantes latino-americanos haviam sido selecionados como delegados do Comitê Nacional Palestino, os quais deveriam deter ligação direta com a OLP. O III Congresso da Confederação das Comunidades Palestinas da América Latina e do Caribe (COPLAC) ainda instou a segunda geração da diáspora palestina, a juventude, a se integrarem à Associação Cultural *Sanaúd* (Garcia, 2017, p.49)

A relação política entre palestinos/as do Chile e palestinos/as do Brasil estreitou-se mais uma vez recentemente, no período de 2016/7, quando o Diretório Palestino chileno convocou os palestinos/as da América Latina para o *Taqalid*, “um encontro da diáspora palestina”. O evento, foi sediado em Santiago, no ano de 2017. Algumas entidades, para além da Comunidade palestina chilena, entenderam o protagonismo das instituições palestino-chilenas como uma tentativa de encabeçar o chamado da OLP na reestruturação da COPLAC. O termo “cultura” referido pelos integrantes da organização do evento aparece relacionado a música, dança (*Dabke*) e artes visuais.

A FEPAL Brasil também iniciou um processo de diálogo com as comunidades locais para trabalhar na reestruturação da COPLAC. É notório o protagonismo de ambas as instituições na representatividade das organizações palestinas na América Latina, seja

localmente, seja frente à Autoridade Nacional Palestina (ANP) e à Organização pela Libertação da Palestina (OLP).

No ano do *Taqalid*, o cenário de disputa política interna estava vigente, ao passo que ambas as instituições centrais desta tese, Comunidade Palestina do Chile e FEPAL Brasil, unem-se à OLP contra o inimigo comum: o sionismo, e ainda as políticas recentes que expõe as facetas do sionismo, como o recém-publicado “Acordo do Século” e as sucessivas políticas de agressão aos palestinos/as efetuadas pelo Estado de Israel. Embora nas questões locais exista uma disputa pela representatividade latino-americana e caribenha, o discurso oficial das instituições, externalizado por seus membros, é o de união pela causa palestina. A ideia de “inimigo comum” encontra-se bastante presente entre as lideranças e em seus discursos.

No ano de 2020, no Brasil, alguns eventos políticos foram centrais para a elaboração de um discurso sobre a necessidade de mobilização palestina e da retomada das organizações políticas locais. Em um deles, o ex-presidente Jair Bolsonaro declarou seu apoio aos Estados Unidos e às medidas intervencionistas na Palestina. Em janeiro de 2020, o governo do presidente Bolsonaro lançou uma nota oficial, via Itamaraty, Ministério das Relações Exteriores, em apoio ao “Plano de Paz” ou “Acordo do Século” estabelecido entre o ex-presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, e o ex-primeiro-ministro israelense Benjamin Netanyahu. Em nota, o Itamaraty afirmou:

O governo brasileiro saúda o plano de paz e prosperidade, apresentado ontem pelo Presidente dos Estados Unidos Donald Trump, que configura uma visão promissora para, após mais de sete décadas de esforços infrutíferos, retomar o caminho rumo à tão desejada solução do conflito israelense-palestino.

A proposta, que visa à convivência pacífica e viável, tanto do ponto de vista de segurança quanto territorial e econômico, do Estado de Israel e de um Estado palestino, constitui um documento realista e ao mesmo tempo ambicioso. Trata-se de iniciativa valiosa que, com a boa-vontade de todos os envolvidos, permite vislumbrar a esperança de uma paz sólida para israelenses e palestinos, árabes e judeus, e para toda a região.

Com efeito, a visão ali detalhada contempla aspirações tanto de palestinos quanto de israelenses, incluindo aspectos fundamentais como a erradicação do terrorismo, a existência do Estado de Israel com segurança para sua população, o estabelecimento de um Estado palestino democrático e comprometido com a paz, a viabilidade territorial, e a criação das condições econômicas indispensáveis para uma grande elevação do bem-estar do povo palestino.

O governo brasileiro exorta tanto israelenses quanto palestinos a considerar o plano com toda a seriedade e a iniciar negociações partindo das bases ali expostas.

O plano se afigura compatível com os princípios constitucionais que regem a atuação externa do Brasil, notadamente a defesa da paz, o repúdio ao terrorismo e a auto-determinação dos povos. Desse modo, o Brasil estará pronto a contribuir com o processo de construção da paz, das maneiras que se afigurarem mais adequadas. (Itamaraty, 2020)

A nota no Ministério das Relações Exteriores chancelava o movimento do ex-presidente Bolsonaro e de sua cúpula em apoio ao Estado de Israel e às organizações judaicas brasileiras. Interessante perceber que manifestantes cristãos empunharam a bandeira israelense em atos nacionalistas brasileiros em favor da candidatura do presidente e posteriormente durante seu governo. A própria confusão entre a religião judaica e as políticas do estado de Israel sob o governo de Netanyahu foram alvo de críticas de entidades judaicas, inclusive acusando pessoas de matriz evangélica de apropriação e uso equivocado de símbolos do judaísmo para suas causas políticas. Do início ao fim de seu governo, elementos judaicos foram utilizados em campanha política. Devo mencionar a icônica aparição, na urna de votação, da ex-primeira-dama Michelle Bolsonaro vestida com uma camiseta com estampa da bandeira de Israel, fato ocorrido durante a votação do segundo turno das eleições presidenciais no país.

Por outro lado, devo lembrar que alguns movimentos de esquerda brasileiros solidários aos palestinos/as e palestinas e outras organizações de Direitos Humanos se pronunciaram contra o posicionamento do governo brasileiro, bem como do Itamaraty. Em nota, o Conselho Nacional de Direitos Humanos apresentou sua posição frente à ação do governo federal, em 12 de fevereiro de 2020, dizendo que o Plano de Paz não contempla os palestinos, bem como reconhece Jerusalém como capital de Israel, oficializa os assentamento e anexação do vale do rio Jordão e nega aos palestinos o direito de retorno.²² Para além do Conselho Nacional de Direito Humanos, outras entidades se

²² Nota na íntegra: O Plano de Paz, não contempla igualmente aspirações de palestinos e israelenses, solucionando em favor de Israel os principais pontos do conflito a indivisibilidade e a permanência de Jerusalém como capital de Israel; a abolição do direito de retorno de refugiados; o reconhecimento dos assentamentos em território palestino como áreas israelenses; a anexação do Vale do Jordão ao território de Israel e; a limitação da soberania palestina em territórios desmilitarizados e sob controle israelense. A posição do Itamaraty contraria o parecer consultivo emanado pela Corte Internacional de Justiça, em 09 de julho de 2004, sobre as consequências jurídicas da construção de um muro no território Palestino ocupado, bem como diversas resoluções do Conselho de Segurança das Nações Unidas, incluindo a Resolução 2334, de 23 de dezembro de 2016, que condenou todas as medidas destinadas a alterar a composição demográfica do território da Palestina — ocupado desde 1967, incluindo Jerusalém Ocidental —, como a construção e expansão de assentamentos ilegais, a transferência de colonos israelenses, o confisco de terra, a demolição

pronunciaram contra o apoio do governo brasileiro à proposta, desde organizações políticas palestinas como a FEPAL, Sanaúd, Frente Palestina, a partidos políticos, entre eles o PSOL.

Em contraste à situação no Brasil, o Senado e a Câmara chilenos, que contavam com maioria palestina, juntamente com o ex-presidente Piñera, haviam visitado recentemente a Palestina em reconhecimento ao seu apoio ao país. Todavia, as tensões no Chile em apoio à Palestina remontavam à ditadura militar de Pinochet e seu apoio à Causa Palestina em virtude de um interesse na economia e apoio dos empresários palestinos/as locais.

Nos protestos que ficaram conhecidos como “Estallido Social”, na capital chilena, palestinos/as de direita e esquerda tomaram as ruas junto com os demais chilenos, reivindicando direitos sociais. Uma das pautas levantadas de forma bastante enfática foi a paridade de gênero e outras pautas contra a violência à mulher e ao feminicídio. As questões levantadas por mulheres aproximaram mulheres palestinas-chilenas, mulheres chilenas e mulheres das comunidades indígenas, principalmente da comunidade mapuche. A direita palestina, mais moderada, não reivindicou a mudança do sistema, mas uma reforma no modelo, que deveria ser mais “humanizado”, nas palavras de um dos interlocutores. A chegada de Gabriel Boric mais uma vez reorganiza e desestabiliza os distintos grupos políticos. Dentro da comunidade, o novo presidente teve relativa aceitação em virtude de seu apoio à Palestina.

Das instituições que contribuíram na interlocução deste capítulo, através de seus membros/as, estão, no Chile: a Comunidade Palestina, Federación Palestina de Chile, FEARAB CHILE, UGEP, Club Palestino e Diretório. No Brasil: FEPAL, FPLP e Juventude Sanaúd. A nível subcontinental, latino-americano: FEARAB e COPLAC. Neste subcapítulo, analisarei os processos de virtualização das instituições, principalmente devido às trocas geracionais nas respectivas direções e uma tomada da

de moradias e o deslocamento de civis palestinos, os atos de violência e terrorismo contra a população civil. Ao reconhecer as práticas como flagrantes violações ao Direito Internacional dos Direitos Humanos e um grande obstáculo para o alcance de uma solução pacífica para o conflito, o Conselho de Segurança instou o Estado israelense a cessar imediatamente as atividades de assentamentos, considerados ilegais, destacando que não haverá o reconhecimento das alterações na composição demográfica do território Palestino após 04 de junho de 1967, exceto aquelas que forem negociadas e pactuadas. Também instou a todos os Estados que levem em consideração os termos da resolução em suas relações e acordos estabelecidos com Israel e Palestina. (CNDH, 2020)

juventude à frente dos processos de “mídiação” institucional, bem como a contribuição da virtualização durante a pandemia da Covid-19 e as formas do fazer político para além da instituição.

Subsequentemente, pensando a juventude, ativismo e reconhecimento, na sessão seguinte, analisarei processos de “tornar-se palestinos”, sua multiplicidade e complexidade e como estes processos são atravessados por distintos marcadores.

2.2 - “Tornar-se palestino”: juventude e autorreconhecimento

“Meus pais vieram com 37 anos. Minha mãe morou em Corumbá, meu avô e avó vieram para trabalhar no comércio. Voltaram quando meu avô morreu. Minha mãe casou-se e vieram para o Brasil. Minha mãe falava português por isso ficava na loja e meu pai com as crianças. A pretensão era ir para os EUA, Chicago, mas tiveram filhos e não deu certo o visto. Em Corumbá havia uma rede de ajuda financeira dos palestinos, emprestavam dinheiro para vir para o Brasil. Depois de dez anos no Brasil, meus pais quiseram voltar pois queriam que os filhos tivessem os mesmos costumes. Ficamos um ano e oito meses todos [os pais, ele e os irmãos] na casa do meu avô. Em 2010 voltamos para o Brasil para “recomeçar”. Foi quando fiz minha cidadania palestina, “me tornei palestino” (Entrevista concedida em 28 de dezembro de 2020)

Muitos dos interlocutores desta tese são jovens, alguns adolescentes, inclusive, aos quais tive acesso no cotidiano das próprias famílias entre uma entrevista e outra, ou pontualmente em eventos, espaços religiosos, na mesquita. Essa seção concentra-se em um grupo específico, jovens, entre 18 e 30 anos, em sua maioria estudantes universitários ou ativistas da causa palestina. Tive contato com muitos desses e dessas jovens mediante redes sociais e mídias digitais, encontramos-nos em cursos, *lives*, eventos *online* que foram intensificados em meio à pandemia da Covid-19, mas principalmente em função das atividades da organização Juventude Sanaúd²³.

O autorreconhecimento identitário palestino tem sido, ao longo da história diaspórica, atravessado por outros pertencimentos identitários. Dos mais relevantes, o pertencimento enquanto árabes, categoria étnica macro, é recorrente a diversos grupos distintos. A justaposição árabe-palestino/a vem sendo encontrada ao longo dos últimos

²³ A Juventude Sanaúd, em árabe “retornaremos”, foi fundada na década de 1980, por jovens palestinos/as ativistas da causa palestina. Todavia, hoje a instituição passou e passa por uma reconfiguração, que inclui debates e práticas de equidade de gênero e reconfigurações no modelo representativo étnico, como veremos no subcapítulo “Causa Palestina”.

cinco/sete anos deste trabalho de campo, entre palestinos/as do Chile e palestinos/as do Brasil. Alguns fatores são relevantes para compreender esse movimento. O primeiro é a identificação dos palestinos/as como parte integrante do grupo étnico árabe. Inclusive, na história da Palestina, comumente os palestinos/as são referenciados genericamente como árabes. Embora já nas primeiras décadas do século XX, o autorreconhecimento enquanto palestinos/as estivesse presente entre pessoas oriundas da ou nascidas na terra palestina (Masalha, 2020).

A retomada destas denominações, aqui, é feita no intuito de demonstrar que a etnia árabe engloba palestinos/as, libaneses/as, sauditas, iraquianos/as, etc. Há de se considerar que, nas mobilidades recentes, há frequente alienação do termo e omissão da identidade palestina como meio de facilitação de deslocamentos. Assumir uma nacionalidade chilena ou brasileira facilita trânsitos internacionais, inclusive nas viagens de retorno à terra palestina. Esses movimentos, que ora aproximam, ora afastam e contrapõem, são objeto deste subcapítulo.

Rafat, um dos primeiros interlocutores com quem tive contato em 2019, contou-me a história das várias *Nakbahs* (no plural) que sua família viveu, tanto as que ocorreram em 1948 e 1967²⁴ quanto as “pequenas *Nakbahs* locais”, como a que seu avô presenciou quando foi obrigado a realizar um “êxodo” interno devido à tomada do vilarejo em que morava e expulsão da população por parte do Estado de Israel. Para Rafat, a *Nakbah* não terminou, tendo em vista os conflitos existentes ainda hoje nas “regiões de 48”, nas “regiões de 67” e do “*apartheid*” vivido pelos palestinos/as, considerando as diferentes legislações que regem as distintas regiões e a cidade de Jerusalém, bem como as altas tributações sobre palestinos/as, utilizadas como “incentivo” à saída do território, somadas ao “terrorismo psicológico” praticado por Israel.

Rafat é, segundo ele, um “palestino de primeiro grau”. Seus pais nasceram na Palestina. Seu pai de lá saiu após o conflito em 1967, a mãe veio na sequência. Sua mãe vivia em um vilarejo em torno de Beit-Jala; o lugarejo de seu pai não existe mais, todavia sua mãe tem o “direito de retorno”, pois seu vilarejo de origem ainda subsiste. Um fator interessante de perceber na fala do interlocutor é que, em sua maioria, independentemente da situação atual de seus vilarejos, palestinos/as acionam o direito de retorno. Seu avô

²⁴ Guerra dos Seis dias, ver no apêndice.

vivia no Brasil, pois teria vindo inicialmente visitar um amigo. Quando se iniciou a instabilidade política na Palestina, após a criação de Israel, ele migrou definitivamente, instalando-se no Brasil devido às políticas governamentais de incentivo à entrada de imigrantes para trabalho no campo e “colonização” do interior do país. Segundo Rafat, hoje ele é palestino “aqui” [Brasil] e brasileiro “lá” [Palestina]. É palestino-brasileiro, vivendo esse constante “jogo de pertencimento” até que um dia possa retornar à “terra de seu pai”.

A narrativa desse interlocutor é uma entre tantas outras dos palestinos/as no Brasil. Trouxe aqui sua trajetória buscando elencar alguns pontos a serem problematizados nas análises futuras deste subcapítulo. Dentre elas, ressalto o contexto da imigração palestina no Brasil, ou como eles preferem nomear, da “diáspora palestina”, ou uma das *Nakbahs*. A conceituação de “várias *Nakbahs*”, “*Nakbah* local”, “*Nakbah* continua” e diáspora palestina também é fundamental nos debates teórico-antropológicos acerca das palestinidades, assim como o autorreconhecimento “palestino-brasileiro” e “palestino-chileno” são de suma importância para o problema proposto nesse projeto.

Outro objeto em questão relaciona-se aos jovens palestinos/as que seguem afirmando existir algo maior que a ideia de nação, algo que englobaria os países árabes. Outro elemento fundamental é a presença do elemento da Catástrofe, da *Nakbah*, da tragédia palestina que está presente na memória dos três grupos. Devemos considerar nas falas destes interlocutores a premissa de Walter Benjamin (1987) de que o passado se constrói a partir do presente.

O processo de “tornar-se palestino/a” era evidente entre jovens de segunda, terceira e quarta geração, tanto no Brasil quanto no Chile, os quais, na juventude, tomam ciência da ocupação da Palestina, de suas bandeiras e da agenda política da causa palestina. Muitos jovens conhecem a causa estando na Palestina, nas “viagens de retorno” ou por meio de associações de jovens como a Juventude Sanaúd.

“A minha casa é a menos militante que eu já vi na minha vida” afirmou uma interlocutora. Foi numa ida à Palestina para visitar a família, aos dez anos de idade, que ela se “descobriu palestina”. “Quando você ouve falar e você vê é diferente. Eu voltei louca. Queria ser muçulmana, casar (sic.), essas coisas. No Brasil não tem ancestralidade. Na Palestina a família é uma instituição estabelecida. Durante várias gerações a minha família tinha uma mesma profissão, colher azeitonas”, ela enfatiza.

Muitos/as dos/as jovens que colaboraram nesta pesquisa realizaram as “viagens de retorno”, como mencionei no capítulo anterior. Nessa viagem, muitos afirmam ter se percebido como palestinos/as, uns pelo encontro com a realidade local e indignação com a presença da ocupação na vida cotidiana, outros pelo encontro com a família e com as “origens”. O “tornar-se palestino/a” era uma experiência vivenciada por muitos jovens na diáspora, que mesmo tendo sido socializados no seio das comunidades palestinas, encontraram na experiência do retorno o momento de concretude de sua autoafirmação identitária. Para outros, esse momento se iniciou com a aquisição dos documentos cívicos, da identidade palestina e da oficialização da nacionalidade adquirida burocraticamente.

Outra forma que me interessa nesta seção é o sangue, como elemento de *uma* palestinidade e a presença ou ausência dele no processo de palestinização, bem como a palestinização dos ativistas que acessa noções de ancestralidade e sangue como componente racial.

O sangue tomou alguma centralidade nos discursos palestinos sobre identidade. “O sangue árabe é o mais forte”, afirmou um interlocutor durante um encontro com a juventude palestina em Manaus. Esta afirmação, tal como outras similares, buscava no sangue uma legitimidade para o autorreconhecimento identitário. Essa discussão se apresentou de forma muito mais incisiva nos meus anos de trabalho de campo no Chile do que no Brasil. Embora de forma clássica a sociedade palestina seja patrilinear, principalmente na transferência do nome, no Chile, palestinos e palestinas costumavam nomear-se como meio-palestinos, ou palestino-palestino, em referência aos progenitores serem ou não de origem palestina (sejam pai ou mãe). O sangue era um elemento de força e de etnicidade, essa palestinidade como identidade étnica era também passada por sangue.

O sangue tinha um outro espaço simbólico no imaginário palestino, símbolo de resistência e dos mártires que morreram pela causa palestina, assassinados pelas forças e milícias ocupantes. Esse sangue representava assim força e resistência, a força para resistir. Dessa forma, diversas vezes, o sangue apareceu como esse elemento que constitui uma essência daquilo que se reconhece como palestino.

Manfrinato, em seu campo com refugiados palestinos da Síria em uma ocupação urbana em São Paulo, se defrontou com elaborações sobre a força do *sangue* palestino, em oposição às noções de fraqueza e vulnerabilidade associados ao refúgio que lhes foram

impostas por um regime humanitário. A força é uma qualidade do sangue palestino, que é, ao mesmo tempo, acionada e modelada pela vida nos campos de refugiados e pela ativação da memória dos antepassados conectando-os à terra de origem (Manfrinato, 2022).

Mas e os corpos não palestinos? Poderiam eles vir a ser palestinos/as? Essa questão esteve presente para mim no pano de fundo ao longo de muitos anos, desde que em janeiro de 2016, um interlocutor palestino nascido no Chile escreveu em meu caderno de campo “Bárbara es palestina”. A frase, escrita em árabe, de forma a demonstrar autenticidade, me intrigou por muito tempo. Estávamos na sala de uma casa de pessoas palestinas, em meio a um *after*, após o show da banda 47SOUL. Esta noite viria posteriormente a compor um dos capítulos centrais da minha dissertação sobre o autorreconhecimento identitário palestino-chileno. Neste dia, calorosamente os jovens palestinos/as discutiam quem ali, naquela roda de *arguile*, era palestino-palestino, evocando tradição e sangue. Aquele mesmo interlocutor que começou a falar em árabe, para demonstrar seu conhecimento da língua como forma de autenticidade de sua identidade palestina, mais tarde escreveu em meu caderno em árabe, assim como proferiu na língua a frase que marcou meus trabalhos anteriores “*La tierra palestina es más cara que el oro*”, essa mesma pessoa, que evocou inúmeros elementos para garantir sua autenticidade, cedeu lugar dentro desta identidade para uma antropóloga, latina, de ascendência indígena brasileira, africana e ibérica.

Mais tarde, ao longo dos anos, foram recorrentes os eventos similares, mas com um elemento comum: eu recebia a identidade palestina, ela me era doada, às vezes com promessas de cidadania, inclusive, no dia em que o Estado da Palestina fosse consolidado. Com o tempo, eu deixei de estranhar e passei a ver com carinho essa inclusão. Faço alusão ao termo, pois a palestinidade, como reconhecimento identitário, e esse é o segundo uso do termo (seu uso local feito pelos/as interlocutores), foi lograda como reconhecimento pelo meu trabalho acadêmico e político.

Ainda assim, havia uma outra forma de pertencer, percebida apenas após anos de trabalho de campo e inserção nas comunidades palestinas. Ela foi percebida apenas em minha estadia na Palestina, estava relacionada à leitura que faziam do meu corpo em campo, pautada na minha conformação fenotípica e na minha origem. Para desenvolver essa reflexão, eu precisarei retomar algumas coisas que apresentei na introdução. Sou

uma antropóloga que se reconhece como mulher latina, mestiça, devido à minha ancestralidade preta e indígena, mesmo que ela tenha sido marcada pela colonização, inclusive fenotipicamente, através da violência de homens brancos europeus. Eu fui socializada em um lar mestiço, um pai de cor (descendente de indígenas, espanhóis e portugueses) e uma mãe branca (descendente de africanos e portugueses), irmã de cor e irmão branco, e eu. Sou mestiça, assim entendo meu corpo. Um corpo que no Brasil transita livremente devido a pigmentocracia, enquanto no Chile é branco demais para ser brasileiro (na concepção externa que é feita do Brasil como país exclusivamente de pele retinta) e na Palestina é um corpo não-branco demais, ou azeitonado demais, para não ser palestino. Foi assim, com este corpo “camaleônico”, que transitei de um lado ao outro da Palestina, ocupada ou não. Nesta experiência, após tentar entrar na mesquita Al-Aqsa, em Jerusalém, várias vezes e ser barrada pelas forças israelenses, que percebi que a vestimenta poderia me incluir ou excluir e o *hijab* veio a ser um grande aliado. Esta última situação, o campo na Palestina, permitiu ver a adequação do corpo pela vestimenta. Eu conhecia a vestimenta da modéstia islâmica, e assim que consegui transitar desapercibidamente quando me era conveniente, como para adentrar a Al-Aqsa, burlando o controle israelense, na sexta-feira de oração. Um episódio ímpar que merece a atenção maior que lhe será conferida posteriormente, no último capítulo.

O uso do termo pessoas de cor, busca, em diálogo com Rafia Zakaria (2021), romper com a lógica predominante da branquitude, que tem o branco como referencial de humanidade e os não-brancos como “outros” relacionais. Busco assim retirar do centro a branquitude, “construída como ponto de referência a partir do qual todas/os as/os “Outras/os” raciais diferem” (Kilomba, 2020). Assim, utilizo do termo “pessoas de cor”, em consonância com Zakaria, para pessoas “de diferentes raças e etnias que não-branca”. Aqui, neste caso, utilizo essa nomeação como um conceito que se relaciona e abrange a categoria “marrom”, que se refere as pessoas do sudeste asiático, Oriente Médio e América Latina (Zakaria, 2021, p.8-9). Faço um segundo uso, o da nomeação “pessoa marrom”, “homem/mulher marrom”, como categoria nativa, elaborada pelas interlocutoras desta etnografia. Utilizo este termo para tecer esta análise. Portanto, farei uso de uma terminologia ampla que englobe palestinas/os no geral, sejam eles/as amarelos/as, pardos/as, marrons, azeitonados/as, olivados/as, trigo ou negros/as.

Retomando corpo, cor e palestinalidades, durante os anos de campo sempre fui indagada, normalmente no primeiro contato, sobre minha ascendência. Na negativa acerca da minha pertença árabe, ou melhor, árabe-palestina, algumas pessoas, interlocutoras do trabalho, buscavam em minhas raízes genealógicas, no sangue, algum elemento que me conferisse alguma arabidade e, por consequência, autenticidade. Isso ocorria com uma frequência por mim indesejada, pois lhes era demasiadamente estranho, principalmente para as pessoas mais idosas, sem contato com universidades e pesquisas acadêmicas, uma antropóloga/historiadora não árabe pesquisar com eles.

Com o tempo me acostumei com um grupo de pessoas, sempre no primeiro contato, indagando sobre meus nomes, família, cidade, ancestralidade. Às vezes eu sorria e brincava que era uma troca, do tipo “já que eu quero saber dos meus/minhas interlocutores é justo que também me questionem”. Eu seguia contando sobre meu lado materno em que minha tataravó africana, que foi sequestrada de seu país por mim desconhecido, e depois, possivelmente mediante um ou vários estupros, teve um filho com o barão português que a tinha como propriedade. A criança, de “pele mais clara” como narravam meus avós, foi doada a outra família nobre do Rio de Janeiro. Do lado paterno, minha bisavó, indígena, provavelmente da etnia Puris de Minas Gerais, foi sequestrada “no laço”, literalmente, por um colonizador português. Morreu sem falar a língua nem do colonizador espanhol, nem dos portugueses, e sem usar o banheiro, como contavam meus avós e tios. Somado a isso vinha uma mistura de espanhóis colonizadores com o que meus tios paternos apenas nomeavam “brasileiros”. Eu finalizava a repetida história com a frase “sou fruto da colonização, da violência de mulheres negras e indígenas, por isso não me reconheço com os colonizadores brancos”. E mesmo que eu classificasse tais homens colonizadores como “brancos”, esse era o elo utilizado para que me proclamassem árabe através do sangue e ancestralidade. Era a presença moura na Península Ibérica por séculos que me conferia a possibilidade do sangue árabe, e isso era confirmado pela minha “pele não-branca”, “azeitonada”. “Tem cara de árabe”, me diziam, “tem cara de palestina”, esse corpo foi elaborado em campo, na relação minha com meus interlocutores. Eu sempre aceitava todas as especulações, mesmo acreditando que a possibilidade era ínfima. Aceitava como forma de reconhecimento, pela minha presença em campo e pelo esforço e por vezes risco daquele trabalho.

Foi na Palestina que esse fenótipo me permitiu trânsito nem sempre identificado, nas cidades cristãs, Belém, Beit-Jala e Beit-Sahur, e nas áreas ocupadas, transitei sem *hijab*; nas muçulmanas, Ramallah, Nablus, Hebron (Khalil), Jericó, Betunia, entre outras, o *hijab* por vezes serviu como elemento de integração. Há de se considerar a variedade fenotípica dos/as palestinos/as. No Brasil, como dito por Lesser (2001), árabes conseguiam acessar a branquira, mas ainda assim há na Palestina uma grande variedade fenotípica, embora por fatores ambientais, inclusive, uma pele “latina” adquira alguma passabilidade na Palestina, foi esse o meu caso. Tornar-se palestino/a estava aberto para os jovens que chegavam e, em situações muito específicas, para a antropóloga em campo.

As experiências de tornar-se palestino/a são distintas e variam conforme gerações, nascimento, nacionalidade (documentação), as palestinidades são atravessadas constantemente por esses marcadores. Os processos de autorreconhecimento na diáspora não poderiam ser pensados, pelas experiências deste campo, em outro recorte metodológico que não a interseccionalidade. Na próxima sessão abordarei um pouco mais sobre a experiência de autorreconhecimento identitário de mulheres palestinas enquanto mulheres não-brancas de pele azeitonada, e a construção deste lugar de pertencimento na diáspora.

2.3 - “Sou latino-arabiana”²⁵: mulheres não-brancas

Há formas múltiplas de ser palestino. A arena de disputa em torno das palestinidades tem ocasionado, dentre outras coisas, a possibilidade de elaboração de um lugar de pertencimento na diáspora. Esta sessão nos permite pensar a construção de uma noção de lar que envolva processos políticos de autorreconhecimento, formas de pertencer a esse lugar e a criação de um lugar na diáspora. Nesta primeira situação etnográfica, em específico, trabalharei o processo de autorreconhecimento identitário relacional a partir da produção de categorias de reconhecimento por mulheres árabes palestinas.

²⁵ O termo “latino-arabiana” é de autoria de Aycha Sleiman. Foi acessado em entrevista concedida durante trabalho de campo. Também está disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CJzVJw2np7n/> Debate crítico sobre o livro *Sherazade: confissões de uma árabe enfurecida*. Acessado em: 06 jun. 2021.

O autorreconhecimento identitário palestino ao longo da história diaspórica foi atravessado por outros pertencimentos identitários. Dos mais relevantes, o pertencimento enquanto árabes como categoria étnica unificadora é recorrente em diversos grupos, como sobredito.

Existem duas contiguidades entre arabicidades e palestinidades. A primeira, de matriz histórica. A segunda, ainda mais relevante, é a contiguidade simbólica. Ela tem sido reivindicada e mobilizada pelos interlocutores ao justaporem as categorias árabe e palestino, considerando a identificação dos palestinos/as enquanto etnicamente árabes. Encontrei esta justaposição árabe-palestino/a ao longo dos últimos cinco anos deste trabalho de campo, entre palestinos/as do Chile e palestinos/as do Brasil. Contudo, ainda nas primeiras décadas do século XX, o autorreconhecimento enquanto palestinos/as já estava presente entre pessoas árabes oriundas/nascidas na terra palestina. (Schiocchet, 2011). Desta forma, saliento que embora exista uma associação comum e uma sobreposição entre os termos de identificação árabe e palestino, o autorreconhecimento dos palestinos enquanto grupo nacional já se fazia presente no início do século XX.

Desta forma, palestinos/as e palestinias, no Brasil e Chile, bem como em diversas outras regiões da América Latina, muitas vezes reconhecem-se como árabes, quando indagados sobre seu pertencimento identitário. O reconhecimento decorre de costumes comuns, região de origem, língua, culinária e outras características apontadas pelos/as interlocutores/as.

Durante meu campo, trabalhei com grupos diversos de jovens mulheres árabes muçulmanas, praticantes, nascidas no Brasil e de origem palestina e libanesa. Muitas são feministas, e operacionalizaram a categoria “*Brown woman*” (mulher marrom) e “*Latino-Arabianas*”. O agrupamento analítico dessas mulheres, nesta seção, baseou-se na operacionalização de tais categorias. Assim como minhas interlocutoras, também utilizo essas categorias retiradas da literatura norte-americana sobre gênero e raça. Uma contribuição desta seção é demonstrar a instrumentalização dessa categoria de alteridade e a elaboração da categoria latino-arabiana como forma de pertencimento, que por sua vez é um dos eixos do processo de construção do lar de meus e minhas interlocutores/as palestinos/as.

Ao mostrar as diferenças de tradição, culinária, dialetos linguísticos, vestimentas, etc., o ativismo político dessas mulheres desmistifica as noções ocidentalizadas e

orientalistas que generalizam os povos de língua árabe (Said, 2007). Nesse sentido, o termo “mulher marrom” tem sido utilizado por mulheres árabes muçulmanas no Brasil e demais países das Américas na busca por criar pertencimento e autorreconhecimento na diáspora. “Pele de oliva”, “azeitonada”, “amarela”, são termos utilizados com frequência pelas interlocutoras na disputa política por criar uma categoria de autorreconhecimento em oposição à categoria mulher “branca”.

No Brasil e em demais países do continente americano, mulheres árabes, tem se reconhecido como mulheres “marrons”, “amarelas”, ou simplesmente *não-brancas*, construindo e reivindicando esta identidade. Há no Brasil, a exemplo, a ausência de uma conotação específica para esses grupos. Na própria categorização das “categorias étnico-raciais” da população brasileira, por exemplo, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, encontram-se: pretos, pardos, amarelos, indígenas e brancos.²⁶

A categoria “mulher marrom” ou “pele oliva” foi construída em contraste com outras categorias da classificação racial brasileira. O termo foi operacionalizado por meus interlocutores como categoria de alteridade e autorreconhecimento. Alteridade, porque se distingue do termo “marrom”, termo classificatório distinto de “pardo”. No Brasil, “negro” é uma categoria política que engloba “preto” e “pardo”. No IBGE não há uma classificação precisa para “pardo” por ser uma categoria autodeterminada. O polêmico termo “pardo”, por sua vez, muitas vezes se refere aos brasileiros negros e brancos, negros e indígenas ou indígenas e brancos, mestiços. Por fim, “brown” (marrom) aparece como distinto tanto de pardo quanto de amarelo, referindo-se à etnia árabe.

²⁶ Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf> Acesso em: 27 de fev. 2021. Vale citar que a categoria amarela, citada pelo IBGE é comumente utilizada para referir-se a pessoas de origem do leste asiático: japoneses, chineses, taiwaneses, coreanos, tibetanos, mongóis, etc. O "mito das três raças" (europeus brancos, africanos negros e populações indígenas autóctones) predominava no Brasil do século XX, e os árabes estavam notavelmente ausentes dele. Durante o período da imigração árabe para o Brasil, entre os séculos 19 e 20, houve "tentativas de tornar os árabes etnicamente inofensivos por meio do 'branqueamento', pois "sua fisionomia permitia que eles se transformassem instantaneamente em brasileiros com uma simples mudança de nome" (Lesser, 2001, p.134). Lesser (2015) sugeriu como os ideais de “branquitude” se transformam no Brasil com a chegada e inserção de centenas de milhares de pessoas do Oriente Médio, mudando o paradigma da identidade nacional. No Brasil, assim como em outros países da América Latina, a expressão popular mais utilizada para se referir aos árabes era “turco”, devido à noção orientalista que unia os povos vindos da região em uma categoria genérica, identificando-os com os turcos -Império Otomano, pois os passaportes de muitos imigrantes árabes no final do século XIX e início do século XX eram do período do Império Otomano. Essa associação, além de generalizante, é extremamente contraditória, considerando que árabes e turcos são dois grupos étnicos distintos. Mesmo assim, há região, distintas. Ainda assim, não há um termo específico utilizado pelo IBGE para reconhecimento destas pessoas.

Em contraste com uma identidade latino-americana, uma interlocutora afirmou: “sou latino-arabiana”. Nascida no Brasil, descendente de libaneses muçulmanos, ela chegou a este trabalho por meio do diálogo desta pesquisa com os movimentos de mulheres muçulmanas anti-orientalismo, anti-machismo e anti-islamofobia. Em diversas situações, mulheres palestinas questionaram esse lugar de descendentes de imigrantes palestinos/as, nascidas na América Latina. Um lugar de *ausência*, para muitas. “Na Palestina eu sou brasileira, no Brasil eu sou palestina”, “no Chile eu sou palestina, na Palestina eu sou chilena, latina” – esse não-lugar, ou esta sensação de não pertencer a nenhum lugar em sua totalidade, é uma narrativa recorrente na diáspora palestina na região.

A noção de liminariedade permite-nos retomar a análise de Mallki (1995) dos refugiados hutus enquanto pessoas que estão “betwixt and between”. Ou seja, na situação de margem, essas pessoas não são nem uma coisa nem outra. De forma similar, palestinos/as e palestinas na América Latina, refugiados ou não, têm relatado um sentimento de “não pertencimento”. Todavia, há como contrapartida a construção de um lugar para habitar na diáspora, que emerge da construção política do lar.

A categoria “latino-arabiana” se aproxima da noção proposta por Lélia Gonzalez, em sua categoria de “amefricanidade”, que permite-nos pensar uma América Árabe, tal como Lélia pensou a América Africana, questionando a matriz de pensamento racista que cunhou o Brasil como um país de formação europeia e branca (Gonzales, 2020, p.127). Em diálogo com Lélia Gonzalez, meu trabalho questiona “o véu ideológico do branqueamento, reprimido por classificações eurocêntricas como 'cultura popular', 'folclore nacional', etc. que minimizam a importância da contribuição negra” (Gonzalez, 2020, p. 128), e eu adiciono árabe, neste caso. Deve ficar claro que não se trata de priorizar o papel da contribuição negra ou árabe na construção das Américas, mas de trazê-las à luz. Como afirma Audre Lorde, “não há hierarquia de opressão”, e “a opressão e a intolerância ao diferente existem em diferentes formas, tamanhos, cores, sexualidades” (Lorde, 2019, p. 235).

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e

universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos do estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o efeito do embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura. (Gonzalez, 2020, p.131-132)

Mulheres árabes não brancas, mulheres árabes negras e mulheres brasileiras negras são atingidas pelo racismo de forma distinta. São distintas opressões e construções históricas. Os/as árabes chegam ao Brasil, em sua maioria, como imigrantes, refugiados, expatriados, viajantes, não como escravizados. Isso é marcadamente distinto e vai implicar em toda uma construção social e política acerca da presença árabe no país, que, embora não tenha sido almejada em sua origem, passa a ser aceita tanto pelo alargamento da definição de brancura quando pelo sucesso econômico desses imigrantes (Lesser, 2001). Em contraste com um grande contingente de africano, os árabes entraram como proprietários de coisas postas à venda, e não como objeto de venda. A chegada do mascate, o comerciante, vai disputar a noção enobrecida do “bom imigrante” que colabora com o desenvolvimento (e povoamento) do país. É consabido que esse acolhimento positivo oferecido aos imigrantes foi primordialmente aos de origem europeia, no intuito de embranquecimento da população brasileira. Embora o imigrante de origem árabe não tenha gozado desta recepção, sua trajetória de mascate foi enaltecida a partir do desenvolvimento comercial em certas regiões, vide a presença sírio-libanesa na cidade de São Paulo e seu reconhecimento por parte dos governantes, políticos, etc.

A imigração árabe para o Brasil teve significativa relevância na conformação do país. Há de se considerar que seu modelo predominante de imigração árabe²⁷ possibilitou ascensão social, principalmente daqueles que chegaram nas primeiras ondas de imigração no século XX. Outro fator relevante é a diferença da recepção dos imigrantes árabes

²⁷ Segundo Espinola (2005), os árabes chegaram ao Brasil no final do século XIX e início do século 20, principalmente os sírios e os libaneses, em sua maioria cristãos. Entre 1908 e 1941, os muçulmanos árabes constituíam 15% da população imigrante sírio-libanesa (Lesser, 2001, p. 97). Houve uma segunda onda de imigração na década de 1960 com a chegada dos árabes muçulmanos. Em relação à imigração palestina, Lesser aponta a chegada de 677 pessoas entre 1884 e 1939 (ibid.). Essa imigração se intensificou após a ocupação sionista da Palestina. É difícil quantificar o número de palestinos/as, dado que no período anterior à Primeira Guerra Mundial, palestinos/as-árabes viajavam com passaportes otomanos e, portanto, eram descritos como “turcos” (Lesser, 2001). Atualmente, os palestinos/as estão espalhados pelo país com concentração no sul do país nas cidades do Rio Grande do Sul: Chuí, Uruguaiana, Pelotas, Santa Maria, Santana do Livramento e Porto Alegre, bem como na Tríplice Fronteira (com Paraguai e Argentina), na cidade de Foz do Iguaçu. No Centro-Oeste, estão em Corumbá e Brasília. Ao Norte, em Manaus e Belém. No Nordeste, em Recife - a comunidade mais antiga do país.

crístãos e dos árabes muçulmanos, que configuram uma imigração mais recente. Por fim, reitero a assertiva presente nas análises anteriores (Spinola, 2005; Hamid 2012, Abu-Lughod, 2002) de que foi após o atentado nos Estados Unidos, em 11 de setembro de 2001, que os árabes muçulmanos e as mulheres muçulmanas, descobertas pelo véu (Spinola, 2005), foram potencializadas como alvo de xenofobia e islamofobia extrema. Portanto, essa diferenciação no modelo de chegada ao país afasta e diferencia a conformação do tipo de inserção social, política e econômica possibilitada a pessoas negras e árabes no Brasil. Enquanto na origem da constituição demográfica do país a maioria das pessoas negras, especialmente até finais do século XIX, foi sequestrada e escravizada (Williams, 2012), a imensa maioria dos árabes entrou no país como imigrantes (Lesser, 2001).

Por outro prisma, o ponto de contato que nos interessa emerge nas formas de invisibilidade, discriminação, preconceito, racismo, sofrido por essas pessoas. Entendendo o racismo como uma lógica estruturante, pautada em uma estrutura de dominação que tem como ideologia o branqueamento, percebemos como a narrativa de branquitude afeta diretamente homens e mulheres árabes-palestinas. No que tange à especificidade do modelo de colonização latino-americano,

No caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu classifico, o *racismo por denegação*. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação. Sobretudo nos países de colonização luso-espanhola, onde as pouquíssimas exceções (como a Nicarágua e o seu *Estatuto de Autonomia de las Regiones de la Costa Atlántica*) confirmam a regra. (Gonzalez, 2020, p. 130)

A cunhagem do conceito do “racismo por denegação”, apresentado acima por Lélia Gonzalez, permite-nos compreender as formas sórdidas e obscuras pelas quais o racismo à brasileira e latino-americano se apresentam desde sua constituição até os dias atuais. O disfarce da “democracia racial” oculta a estrutura de dominação, violência e invisibilização dos corpos não-brancos.

Em relatos, mulheres palestinas questionam o padrão de beleza branco imposto no país e na América. “Minha sobrancelha, meu bigode, minhas olheiras não são contempladas pelo modelo branco, nem negro”. O modelo estético imposto pela

branquitude segue ditando o padrão de beleza, que atinge diretamente mulheres árabes-palestinas. Muitas interlocutoras, tal como essa proposta de tese, apoiam-se em teorias produzidas por autoras do afro-feminismo no intuito de posicionar-se frente ao discurso hegemônico que impõe às mulheres o modelo de corpo feminino branco, altamente excludente, seja na forma como, por diversas vezes, atribui à noção de mulher a condição biológica, seja no padrão estético do corpo branco-europeu: pele clara, olhos claros, cabelos lisos ou levemente ondulados, etc. Mulheres marrons, amarelas, não brancas têm se levantado aliadas às feministas negras, mas reconhecendo a especificidade de seus corpos e origens, e a necessidade de construção de um feminismo decolonial latino-arabiano.

Esta forma de racismo que exclui determinadas mulheres está diretamente vinculada aos estereótipos de mulheres árabes-palestinas, arraigados no orientalismo exposto por Said (2007). Desta forma, mulheres árabes-latino-americanas, ou melhor, mulheres “latino-arabianas”, têm se reconhecido e se organizado em torno de uma identidade comum. Enquanto “latino-arabianas” representa uma categoria unificadora, as palestinas com quem trabalhei neste subcapítulo têm organizado distintas formas de identificação local que se conectam ou não com a forma unificadora. São elas: palestino-chilenas, palestino-brasileiras, brasileiras-palestinas (Caramuru Teles, 2017).

Pontos de convergência entre a teoria de Gonzalez e minhas observações etnográficas existem nas formas de invisibilidade, discriminação, preconceito e racismo sofridos por essas pessoas. Inspirado em Gonzalez, entendo o racismo como um problema estrutural dentro da lógica de dominação que atinge diretamente mulheres e homens árabes-palestinos/as. Noções descolonizadas de amefricanidade e categorias como amefricanas ou latino-árabes questionam o disfarce de “democracia racial” que esconde a estrutura de dominação, violência e invisibilidade dos corpos não-brancos. Nesse sentido, Gonzalez define a América Latina como “muito mais ameríndia e Améfrica do que qualquer outra coisa” (2020, p. 130).

Há identificação relacionada ao reconhecimento a partir da cor da pele e outras características físicas, pontuadas pelas interlocutoras. Mulheres brasileiras com ascendência árabe (libanesa e palestina) e paquistanesa têm utilizado o termo “marrom”, ou até mesmo “amarela”, remetendo à noção de “pele de oliva”, azeitonadas, para reconhecimento na diáspora. Vejamos:

Não seria bem me ver amarela, eu vejo como amarelo também pessoas da China. Mas, se eu for me olhar no espelho, eu não sou branca, eu não sou marrom, a gente fala 'pele de oliva', tem gente que fala 'azeite de oliva', mas se eu fosse escolher uma seria amarela antes de marrom, fenotipicamente falando. Não sei se faz muito sentido, mas é muito mais fácil você ver uma pessoa palestina se identificar como árabe que qualquer outra coisa mas se você for ver separações maiores eu sou asiática. Mas a gente associa muito asiático a China, Vietnã, etc. É muito confuso se tu parar pra ver, até pra mim, é uma crise de identidade (Notas de campo, fevereiro de 2021)

As alianças entre estas mulheres bem como a construção política deste lugar para habitar nos demonstra como o lar, na diáspora, é um espaço plural, habitado de distintas formas, inclusive políticas, por palestinos/as heterogêneos. Tais formas de habitá-la por vezes reivindicam idealmente um lar palestino. A disputa numa arena compartilhada permite a estas mulheres árabes e palestinas, ou árabes-palestinas, muçulmanas, criarem uma identidade “latino-arabiana”.

Mesmo com índices significativos da presença árabe e palestina no Brasil, esses imigrantes são muitas vezes invisibilizados. Vítimas de xenofobia, mulheres árabes-muçulmanas relatam situações diversas em que são abordadas nas ruas e pessoas as “mandam voltar para seu país”. Muitas delas, inúmeras, são descendentes de árabes nascidas no Brasil, ou seja, são brasileiras.

Um ponto importante a ser salientado é que há uma recorrente confusão entre mulheres árabes e mulheres muçulmanas. “O Islã não é um país”, mas uma religião. Por mais claro que pareça ser para um leitor acadêmico, da área dos estudos de religião, no senso comum essa informação se confunde. As pessoas atribuem a mulheres de religião islâmica o pertencimento árabe, e a mulheres árabes, a religião islâmica. Ao passo que o Islã como religião universal pode ser praticado por pessoas de distintas nacionalidades ou etnias. No mesmo sentido, ser árabe ou palestina não significa ser necessariamente muçulmana, como demonstra a comunidade palestina do Chile, que é majoritariamente cristã. Estimativas apontam para um total aproximado de 70% de cristãos numa população de 400 a 500 mil palestinos-chilenos (Caramuru, 2017).

Alianças entre mulheres têm se estabelecido no processo de *home-making*: seja enquanto feministas aliadas a movimentos políticos palestinos ou não (vide a participação de mulheres palestinas nas manifestações contra o governo de Sebastian Piñera no Chile), seja articulando e mobilizando “mulher” como uma categoria de pertencimento e militância que reúne mulheres palestinas, mapuches, indígenas brasileiras, negras.

As mulheres palestinas criaram lugares de pertencimento para rejeitar o orientalismo e negociar sua presença cultural nas sociedades brasileira e chilena. Elas criam narrativas que contrastam com os estereótipos decorrentes da imigração árabe no Brasil e no Chile. Eram narrativas de imigração predominantemente masculinas; narrativas de jovens mascates (caixeiros-viajantes) que vieram “fazer sucesso na América”, negociando identidades e integrando-se economicamente na sociedade de forma positiva (Lesser, 2001). As mulheres palestinas cristãs no Chile falaram de uma “dupla opressão”, por meio da qual mulheres palestinas são oprimidas interseccionalmente como mulheres em uma sociedade cis-heteropatriarcal, bem como etnicamente, como árabes-palestinas. No entanto, minha experiência de trabalho de campo sugere que o marcador da religião também cruza significativamente os de gênero e raça na experiência dos/as árabes brasileiros/as, sejam eles palestinos/as ou não.

Em seus processos de construção do lar, essas mulheres criam alianças políticas e apreendem elementos de reconhecimento de ambas as identidades, latina e árabe-palestina, a fim de produzir um lugar para si, um lar ressignificado, em constante necessidade de manutenção e desenvolvimento, onde é possível habitar e reconhecer-se. No próximo relato etnográfico, desenvolvo minha discussão sobre os modos de habitar a diáspora e disputar o lar entre meus interlocutores palestinos/as. No entanto, em contraste com o primeiro contexto etnográfico, o segundo demonstra as maneiras pelas quais se discute o autorreconhecimento identitário entre refugiados palestinos/as e sua comunidade sediada no Chile.

2.4 - Causa palestina: entre classe e etnicidade

“A luta palestina é uma luta de classes, uma luta da esquerda. Não tem como libertar a Palestina se não for assim”, afirmou um interlocutor durante uma conversa em um bar palestino na capital de São Paulo. Embora a cidade possua poucas famílias organizadas ativamente na Federação Árabe Palestina do Brasil (FEPAL), a pluralidade de organizações palestinas para além da FEPAL nesse cenário se tornou um pouco mais evidente que em outros lugares do trabalho de campo. Ademais, disputas internas pela representatividade em esfera nacional e internacional aqui estavam latentes. Enquanto a FEPAL passava por um processo de reorganização e ressignificação de seu papel

histórico, outras frentes se colocam em disputa, em verdade, em contestação a uma narrativa homogênea e unificada sobre os/as palestinos/as no Brasil e na América Latina.

Como já mencionado, o Brasil enquanto país no subcontinente sul-americano, ocupa lugar significativo na representação palestina junto à OLP. Essa representação é disputada na medida em que há uma tentativa de discurso homogêneo, de causa palestina e de *uma* palestinidade a partir da convergência de elementos comuns compartilhados entre essas pessoas, bem como de uma agenda política “pragmática”. Não *uma*, mas *várias* narrativas de divergência, tanto sobre a presença da comunidade no Brasil, quanto em relação às estratégias para a libertação da Palestina. Nesse escopo, as disputas em torno da imagem e narrativa sobre o líder palestino Yasser Arafat, sobre a resolução de um ou dois Estados, debate sobre a conformação das instituições pelo critério da etnia, humanitarismo ou classe, se tornam mais evidentes no interior do processo de construção de palestinidades em diáspora.

No contraponto, a Comunidade Palestina do Chile, após o processo de reestruturação, no ano de 2017, agrupou diversos grupos e organizações políticas sob o guarda-chuva da causa palestina e, principalmente, do reconhecimento étnico. Atualmente, fala-se oficialmente em uma “comunidade palestina integrada” tanto no plano da política local, atuante na bancada de deputados e governo, quanto no plano do social. Essa noção de unidade está presente nos discursos políticos oficiais, na prática, os grupos políticos palestinos locais seguem seus jogos de poder e representatividade. A “integração” dita pelos interlocutores se refere aos palestinos e palestinos do Chile estarem abertos a matrimônios exógamos e às relações entre a sociedade de acolhida e a comunidade de imigrantes palestinos/as, hoje terceira e quarta geração de palestinos/as nascidos no Chile. Tal fato não se difere tanto do Brasil, senão pela ocupação significativa dos lugares de poder político na sociedade de acolhida e economia local.

O processo de reestruturação da comunidade palestina no Chile buscou a “retomada da tradição árabe-palestina no Chile” e nas organizações políticas e sociais palestinas na América Latina. Os interlocutores comumente falam do processo de perda da coletividade palestina e de secularização da comunidade no decorrer das gerações nascidas na diáspora. Desta forma, via-se a necessidade de (re)organização da comunidade palestina chilena e uma “retomada da tradição”. A tradição aqui passa por um processo de construção e reconstrução no presente.

O diálogo com a tradição e a sua manutenção poderia ser lido, segundo Hall, como a produção de algo novo: "não se trata do que as tradições fazem de nós, mas do que nós fazemos das tradições. [...] A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar" (Hall, 2013, p. 49). Contudo, em vez de pensar nesta "coisa nova" como híbrida, prefiro conceitualizá-la como parte de um processo de construção; não se trata apenas de "retomá-la" ou "mantê-la", mas sim de uma produção que nos leva a pensar, nas palavras de Hall, sobre o que "fazemos das tradições". Na diáspora, esta relação com a terra, com o "regresso à terra palestina", o "regresso às raízes", é fundamental na formação da identidade palestina, e, também, na cotidianidade das formas de fazer e de pertencer. A construção prática de formas autênticas de fazer as coisas ganha um lugar especial de valorização, criando assim uma ressignificação de práticas consideradas "culturalmente árabes".

Retomando a criação de uma instituição denominada “Comunidade Palestina”, por sua vez, essa se fundamentou na busca por uma reunião de valores comuns e principalmente no marcador étnico. Hoje, a instituição da Comunidade reúne membros de distintas organizações e filiações políticas as mais variadas, no que tange à multiplicidade da esquerda e direita. No ano de 2021, a Comunidade Palestina definia-se como “*Una gran familia*” e “*la comunidad más grande fuera de Medio Oriente*”. Nas páginas de internet a Comunidade afirma esta posição: “*promovemos el progreso y el desarrollo de todos los miembros de nuestra gran familia árabe y de todas las instituciones palestinas de Chile*” (Comunidad Palestina, 2021).²⁸ Há neste movimento uma instrumentalização da identidade étnica, do grupo étnico nos termos de Barth (2000), para a constituição de grupos políticos, e, neste caso, para a reunião de grupos políticos

²⁸ Sua constituição política contempla as instituições: Colégio Chileno árabe de Chiguayante, Unión General de Mujeres Palestinas, Corporación de Beneficiencia Damas Palestinas de Chile, Colectividad Árabe Palestina de La Serena, Club Centro Árabe de San Felipe, Sociedad de Damas Árabes (Viña del Mar), Unión Árabe por Palestina de Temuco, Centro Árabe de Concepción, Directorio Juvenil Club Palestino, Club Unión Árabe de Valparaíso y Viña del Mar, Fundacion Palestina Belén 2000, Club Palestino, Club Unión Árabe de Limache, Centro Unión Palestina de Chillán, Unión Árabe de Beneficencia, Club Deportivo Palestino SADP, Club Unión Árabe de Quillota, Colegio Árabe de Santiago, Unión General de Estudiantes Palestinos (UGEP), Organización Solidaria com Palestina (OSP), Juventud Chileno Árabe por Palestina de Valdivia e Centro Árabe Palestino de Los Angeles.

palestinos, dividindo a sociedade entre nós (palestinos) e eles (chilenos), através da narrativa do risco da aculturação.²⁹

Todavia, a questão central posta nesta sessão é a reunião destes grupos e organizações políticas abaixo do guarda-chuva da causa palestina e do elemento étnico e/ou grupo social. O ponto comum na narrativa de todos os interlocutores que colaboraram com esta pesquisa era a causa palestina como elemento unificador das diferenças, em verdade, “acima das diferenças”, o qual possibilitou reunir os mais diversos palestinos/as e palestinas. Porém, veremos na sequência as complexidades desta narrativa e as fissuras nesse meio.

Durante o processo de reorganização das entidades palestinas na América Latina, uma questão apareceu evidente no meu trabalho de campo com palestinos/as no Brasil, uma disputa entre as camadas da juventude palestina sobre os usos da causa palestina e seus reconhecimentos, como uma causa política e humanitária, atrelada à classe social ou a uma causa étnica. Tomo, aqui, política de duas formas distintas: primeiramente, a política como parte indissociável do cotidiano e, em segundo, as instituições políticas (partidárias ou não) e manifestações políticas. Há de se compreender, em princípio, que esses elementos estão constantemente relacionados e em disputa, mas no momento de ressurgimento da Juventude Sanaúd e sua troca de gestão, essas disputas ficaram mais evidentes.

A Juventude Sanaúd, em árabe “retornaremos”, foi fundada no ano de 1982/3³⁰, por jovens palestinos/as, libaneses/as e brasileiros/as ativistas da causa palestina. As criações de Juventudes Sanaúd, neste período, estavam diretamente ligadas à proposta da OLP de “organizar e multiplicar no Brasil e na América Latina e Caribe iniciativas que disseminassem manifestações pró-palestinos” (Jardim, 2000, p. 237). Há de se ter em mente que as organizações Sanaúd não surgem de forma totalmente autônoma e

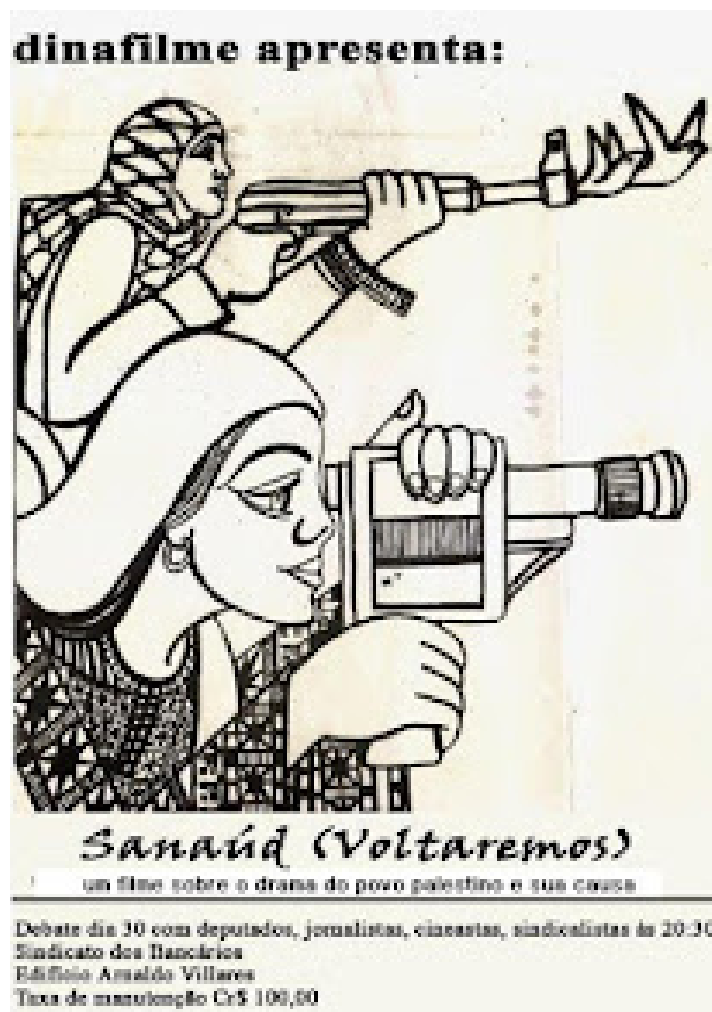
²⁹ Destas instituições palestinas em Santiago, o trabalho de campo teve ênfase no acompanhamento e diálogo principalmente com representantes e membros do Club Palestino, Directorio Juvenil Club Palestino, Fundacion Palestina Belén 2000, Corporación de Beneficiencia Damas Palestinas de Chile, Unión General de Estudiantes Palestinos (UGEP) e Organización Solidária com Palestina (OSP). Desta forma, este trabalho, no que tange a análise sobre as instituições, tem enfoque nesses grupos e se delinea através deles e do campo realizado com alguns membros destes grupos em específico.

³⁰ Há divergências nos relatos e datas, a carta da Sanaud fala em 10 de julho de 1982, mas há bibliografias que afirmam ser em 1983. Tanto os textos quando narrativas apresentam ambas as datas.

independente, dada a existência de uma iniciativa da OLP de organizar a juventude palestina na diáspora e com o apoio das famílias imigrantes (Jardim, 2000; Hamid 2005).

Por outro lado, houve uma necessidade local de organização política após alguns eventos ocorridos no ano de 1982. O nome, Sanaúd, estava também associado a um filme produzido no mesmo período e exibido no Brasil nos anos oitenta. Como relata Emir Mourad, o primeiro presidente da Sanaúd e hoje membro da COPLAC, no mês de abril de 1980 “uma delegação brasileira - formada por membros da Comissão de Justiça e Paz, deputados, jornalistas, líderes sindicais, historiadores, representantes da UNE (União Nacional de Estudantes) e da comunidade negra - viajou para o Oriente Médio. No Líbano, foram recebidos por Yasser Arafat”³¹. Dessa visita surgiu uma necessidade interna de mobilização, em meio a este contato com a situação na Palestina, a invasão do sul do Líbano por Israel em junho de 1982, e, posteriormente o Massacre de Sabra e Chatila, que ocorreu no mesmo ano. Os jovens se reuniram para formar a Associação Cultural Sanaúd que, segundo Emir, data de 1983 e não 1982, como consta em algumas bibliografias. Em meio a esses eventos, a cidade de São Paulo reuniu uma dezena de milhares de pessoas em passeata na Avenida Paulista contra a presença israelense no Líbano.

³¹ Disponível em: <http://sanaud-voltaremos.blogspot.com/2017/05/sanaud-um-filme-brasileiro-sobre-a-palestina.html?m=1> Acessado em: 18 de Nov 2022.



Fonte: Sanaúd³²

O documentário, gravado nos campos de refugiados palestinos no Líbano e Síria, foi dirigido por José Antonio de Barros Freire, com fotografia de Jorge Bouquet, foi posteriormente exibido no Brasil nas reuniões de jovens palestinos. Esse documentário foi fruto da ida desta comitiva à Palestina.

Em sua fundação no Brasil, no contexto das “Diretas Já”, a Sanaúd, embora fosse constituída por uma maioria de jovens sem militância anterior à organização, teve membros associados a partidos da esquerda brasileira, à época Partido do Trabalhadores (PT), Partido Comunista Brasileiro (PCB), Partido Comunista do Brasil (PC do B), etc.

³² Disponível em: <http://sanaud-voltaremos.blogspot.com/2017/05/sanaud-um-filme-brasileiro-sobre-a-palestina.html?m=1> Acessado em: 18 nov. 2022.

Ainda, houve atuação de pessoas da ala conservadora, na época do partido Arena. Conforme analisou Luciana Garcia Oliveira (2017) “A presença de manifestações políticas pelas *Diretas Já!* Foi a oportunidade encontrada pelos imigrantes palestinos e descendentes de difundirem a causa palestina para o público brasileiro” (p.12).

A entidade era composta por jovens de origem palestina e libanesa, mas recebia apoio de ativistas da esquerda brasileira e até mesmo da direita. Como podemos ver na imagem abaixo, havia uma associação entre pautas locais, redemocratização do Brasil e libertação da Palestina. Essas associações eram complexas. Buscava-se, tal como no Chile, criar um ativismo em prol da Palestina que fosse além das divisões e ideologias políticas locais, embora os grupos marxistas e social-democratas estivessem mais ligados à causa.

Juventude Sanaúd no comício pelas eleições democráticas no Brasil - “Diretas Já”, 1983



Fonte: Migramundo.³³

³³ Disponível em: <https://migramundo.com/sanaud-a-participacao-da-diaspora-palestina-no-processo-de-redemocratizacao-do-brasil/> Acessado em: 18 nov 2022.

Há de se considerar que a causa palestina esteve historicamente atrelada a pautas dos partidos da esquerda brasileira, no que tange a interpretação da causa palestina como parte de uma luta de classes. Por outro viés, havia na delegação que visitou a Palestina, composta pela OLP, membros da Arena, MDB e do Movimento Negro (a princípio o relato fala do Movimento Negro Unificado – MNU e Unegro³⁴), o que demonstra a diversidade dos adeptos à causa e de seus apoios políticos. “Nazista a gente não aceitava” afirmou um interlocutor fundador da Sanaúd, “nem nazista, nem racista, nem nenhum tipo de discriminação”, “senão iríamos abraçar nossos algozes na Palestina, o *apartheid*, etc”, conclui. “A causa palestina, ela também se insere na luta de classes, ela não está fora disso. Tem gente que abraça o neoliberalismo, tem gente que está na esquerda”, “nós queremos uma militância palestina que se articule com a política brasileira e possa fortalecer o movimento” afirma o membro da COPLAC, que assim como membros da comunidade chilena, afirmam que a causa palestina deve estar acima das disputas partidárias locais, atuando como um elemento unificador.

Para muitos outros/as interlocutores/as com quem trabalhei no último ano, em visita às comunidades, a Sanaúd era um “ponto de encontro” dos/as palestinos/as jovens, onde, para além de terem um espaço de sociabilidade, em muitas localidades, eram realizados eventos culturais com apresentação de dança, Dabke, comida e, também, mobilização política. Em alguns relatos no Rio Grande do Sul, percebe-se que na década de 1980, na primeira organização Sanaúd, muitos dos membros estavam ligados ao ativismo de esquerda pela redemocratização do país. Em outras regiões, a Sanaúd era vista como uma organização que visava principalmente “estimular casamento, manter a identidade”, como afirmou um interlocutor.

Há uma aproximação ainda hoje evidente no Brasil da causa palestina com movimentos autointitulados de esquerda. No Chile, por sua vez, a causa palestina tem se articulado como um grande guarda-chuva político, entretanto, está bastante associada à direita chilena. Tanto o ex-presidente Piñera quando o atual presidente Gabriel Boric, mostraram-se apoiadores da causa palestina durante as eleições, possivelmente menos

³⁴ Sobre a relação dos movimentos negros e a causa palestina, farei um apanhado maior no próximo capítulo. Todavia, sobre a situação comentada, é dado, pelos interlocutores/as, de forma geral o uso do termo Movimento Negro para se referir as diversas vertentes que compuseram o apoio e soliedariedade a Palestina, um nome lembrado é o de Milton Barbosa, membro do MNU, que participou da comitiva em 1980.

pela posição ideológica e mais pelo poder político-econômico que este grupo detém hoje na política chilena. Em paralelo ao Chile, no Brasil houve um processo de reorganização das entidades palestinas nos anos de 2017/9. A FEPAL, criada em 1979, com influência da chegada da OLP em 1975, encontrava-se praticamente inativa nos anos que se seguiram o acordo de Oslo, na década de 1990. E a Juventude Sanaúd, que se desarticulou no final da década de oitenta e início de noventa também passou por um processo de resgate, desde o Fórum Social Mundial (2012) até efetivamente retornar em 2019, num congresso em Foz do Iguaçu, com apoio da FEPAL.

O processo de retomada ou, como as pessoas palestinas denominam, “ressurgimento” da Juventude Sanaúd, no ano de 2019, em um congresso na cidade de Foz do Iguaçu, foi auxiliado por antigos membros-fundadores tanto da Sanaúd, quando lideranças da FEPAL e COPLAC. Após essa primeira gestão, no ano de 2021 houve outra sessão para novas eleições da Sanaúd, que produziram uma cisão entre membros com apoio da FEPAL somados à juventude palestina de Manaus e um segundo grupo, composto tanto por palestinos quanto por libaneses e brasileiros.

Muitos palestinos/as compreendem os Acordos de Oslo como um elemento desmobilizador da causa palestina e da militância em torno dela, seja pela expectativa de criação do Estado da Palestina e a sensação de vitória consumada, seja pela decepção em relação aos termos do acordo³⁵. “Oslo desmobilizou todos. Em 1992, quando começou a diplomacia, os movimentos retraem achando que iria se resolver na diplomacia. Faltou liderança. Arafat apesar de tudo reunia todo mundo, queria um Estado laico, sem religião. O Hamas quer um estado extremista, muçulmano” – essa foi uma entre várias afirmações similares que encontrei durante os anos de trabalho de campo. Muitos interlocutores e interlocutoras afirmam um descontentamento com Arafat e os Acordos de Oslo, mas há divisões significativas, que trabalharei neste subcapítulo, entre três grupos principais: 1- aqueles que, ainda com suas discordâncias, defendem Arafat, pelo seu “pragmatismo político” e laicidade, somado a uma crítica ao projeto do Hamas; 2- os críticos a Arafat e a favor de uma proposta de libertação da Palestina pelo entendimento da luta de classes; 3- os favoráveis a uma política radical de enfrentamento, seja ela por meio do Hamas ou não.

³⁵ Ver apêndice.

Há de se considerar que diversos interlocutores se posicionavam talvez em um quarto grupo: aqueles que compreendiam a necessidade de libertação da Palestina pela via diplomática, ações do BDS e políticas anti-*apartheid*, mas que também percebiam a necessidade de um enfrentamento direto como forma política de resistência. Essa postura ficou evidente quando, em 2021, no ataque de Israel a palestinos/as em Sheik Jarrah e na mesquita Al-Aqsa, o Hamas lançou foguetes em contrapartida.³⁶

Como já mencionado, há no Brasil uma nítida aproximação entre as esquerdas e o que convencionalmente se denominou causa palestina. “A gente é tudo petista, a gente gosta é do PT, e você é o quê?” me indagou uma senhora idosa, uma das interlocutoras nascidas na Palestina e residente hoje em São Paulo. “Lula defendeu muito a causa palestina. Esse aqui (Bolsonaro) não é nada. Ele (Lula) ajudou muito a causa palestina, Dilma peitou Israel – sobre o ataque a Gaza” Essas alianças criam uma concepção no Brasil de causa palestina como quase que exclusivamente da esquerda, em diferença ao Chile, e como isso denota uma identidade associada a elementos como guerrilha, resistência, e em outros casos humanitarismo, etc, pautas hoje vinculadas majoritariamente a grupos de esquerda. Todavia, como mencionado anteriormente, essa aliança é mais complexa. Embora dentro da FEPAL existam até hoje muitos membros atuantes no PT, e a própria entidade, bem como a Sanaúd, tenham sido fundadas quase concomitantemente ao Partido dos Trabalhadores, tendo vários membros em comum, muitos dos interlocutores que entrevistei em diversas cidades do Brasil, eram apenas comerciantes, de classe média-alta ou alta, liberais economicamente. Há de se considerar que, em geral, as pessoas com quem realizei esta tese, sejam elas ativistas, acadêmicos, comerciantes, etc, tinham como ideologia política um anti-colonialismo, devido à experiência palestina, mas ser anti-colonial não as colocava necessariamente dentro do guarda-chuva da esquerda.

O Partido dos Trabalhadores, de fato, teve uma aliança com a causa palestina desde a origem de ambas as instituições, FEPAL e PT, criadas de forma quase concomitante. Segundo o relato de João Asfora, (2010), podemos ver a fala proferida pelo ex-presidente, agora presidente eleito, Luís Inácio Lula da Silva em apoio aos palestinos

³⁶ Ver apêndice.

e sua causa, durante Congresso latino-americano e caribenho, “Congresso das entidades palestinas” de 1984.

“Gostaríamos, nesta noite, de dizer aos senhores congressistas, que o Partido dos Trabalhadores não está apenas solidário com o povo palestino, porque é muito pouco. Na verdade (sic.) estamos irmanados à luta do povo palestino, liderada pela OLP, porque entendemos que a capacidade de resistência que esse povo tem demonstrado a capacidade de luta que esse povo tem dado ao mundo inteiro, é a razão maior pela qual qualquer cidadão que ama a liberdade se coloque solidária nessa luta. Quando assistimos aqui no Brasil, através da televisão, as matanças que os palestinos foram vítimas no Líbano, quando vimos crianças serem metralhadas, sem saber por que, nos lembramos que existem aqui no Brasil, algumas crianças que morrem por falta de um pedaço de pão. Quando lemos alguma coisa sobre o sofrimento e ao mesmo tempo sobre a resistência do povo palestino, ficamos mais convictos, mas esperançosos e começamos a entender por (que os soldados de Israel, porque o governo de Israel tem tanto ódio do palestino) (sic.). Começamos a compreender que existe uma justificativa, que os palestinos não respeitam o direito de Israel. Na verdade, a briga não é apenas entre Israel e os palestinos, mas a briga entre o imperialismo e o povo oprimido no seu direito. (PALMAS). A luta que o imperialismo impõe ao povo palestino, o sofrimento imposto ao povo palestino no mundo árabe, é o mesmo sofrimento que o imperialismo impõe na América Latina, na América Central e Caribe” (Asfora, 2010, p. 125).

Como vemos no discurso de Lula, há associações entre as nações através da violência e sofrimento, mas também percebemos, ainda nesse período, a construção de um discurso anti-imperialista como elo que liga ambas as causas, brasileira e palestina. Referida posição se modificou ao longo dos anos dentro do PT, embora o apoio à causa palestina persista, após a entrada do partido no governo, no ano de 2002, assumiu-se um contorno mais diplomático.

Embora o primeiro escritório de representação da OLP no Brasil tenha sido criado ainda no governo de Fernando Henrique Cardoso, em 1996, foi durante o governo de Luís Inácio Lula da Silva que a Palestina, com apoio brasileiro, foi reconhecida como Estado membro da ONU e ocorreu a criação do escritório diplomático brasileiro, Embaixada Brasileira em Ramallah, capital política da Palestina. Quando estive na embaixada brasileira em Ramallah, o então embaixador fez questão de mostrar a placa em que Lula confere ao escritório o status de embaixada brasileira, em reconhecimento ao Estado soberano da Palestina. Eventos como esse mostram uma ligação entre a política local e internacional. Na campanha para a presidência, em 2022, Lula recebeu de lideranças políticas palestinas brasileiras, uma comitiva da FEPAL, uma carta da agenda palestina. Vejamos a imagem a seguir:

Lula recebe carta da FEPAL por Ualid Rabah, presidente, e Fátima Ali, vice-presidenta



Fonte: Fepal.³⁷

Uma segunda imagem no mesmo evento merece atenção, o candidato usando a *Kuffiah*, lenço palestino, símbolo da resistência e o mesmo usado por Arafat.

Lula recebe presentes da comunidade palestina



Fonte: Fepal.³⁸

³⁷ Disponível em: <https://fepal.com.br/fepal-entrega-a-lula-carta-com-proposicoes-para-a-agenda-externa-brasileira-e-defesa-dos-direitos-humanos/> Acessado em: 10 dez. 2022

³⁸ Disponível em: <https://fepal.com.br/fepal-entrega-a-lula-carta-com-proposicoes-para-a-agenda-externa-brasileira-e-defesa-dos-direitos-humanos/> Acessado em: 10 dez. 2022

A agenda da Federação Palestina encontra-se alinhada à Autoridade Palestina, reconhecida como representante oficial dos palestinos na Palestina, e à OLP, como a grande representação dos palestinos/as na Palestina e na diáspora. Tanto a embaixada palestina no Brasil quanto a FEPAL seguem uma linha política pautada pela ANP, possuindo um diálogo afinado com questões do governo local palestino e sua agenda. Entretanto, na agenda local brasileira as ações políticas, mesmo que em diálogo com a ANP, acabam estando no âmbito de solidariedade e divulgação da causa palestina. Muitas vezes, ações locais são promovidas pela Federação, Câmara de Comércio Árabe e Sociedades Palestinas locais, como a criação de apoios nas instituições políticas e sociais locais, praças palestinas, relações entre “cidades irmãs”, na Palestina e Brasil, e ações em Assembleias Legislativas, Câmaras de Deputados e outros órgãos governamentais não são incomuns. Todavia, muitos são os grupos que, na diáspora e na Palestina, se colocam em oposição ou, ao menos, críticos à narrativa e às propostas do atual governo palestino, inclusive questionando a representatividade destas instituições palestinas e das próprias ANP e OLP.

O Movimento Palestina para Tod@s, criado em 2008, em São Paulo, é um exemplo das disputas de representatividade no campo político local. Como analisou Hamid (2015), à época da recepção dos refugiados/as palestinos/as vindos do Iraque para reassentamento no Brasil, em 2007, através do ACNUR, a presença das pessoas refugiadas e sua vinda para o país gerou disputas na comunidade e interpretações distintas sobre o assentamento e usos do “direito de retorno”. A FEPAL, então, foi inicialmente contrária à recepção dos refugiados evocando o “direito de retorno”, pois a “presença deles [refugiados] em campos de refugiados nas imediações da Palestina que é acionada como prova das expulsões desencadeadas por Israel [...] da necessidade de um Estado palestino (p.457).

O Mop@at, tal como demais grupos de oposição, foi fundado por pessoas de origem palestina e brasileira, que aceitavam o reassentamento e defendiam que uma melhor condição de vida a essas pessoas não implicava necessariamente uma oposição ao retorno, acionado posteriormente. (Hamid, 2015, p.459). Fato é que a presença dos refugiados/as foi fundamental para uma virada na agenda e atuação política, primeiramente na articulação entre a comunidade palestina e a esquerda não palestina,

gerando políticas de coalizão pautadas na “solidariedade”, bem como para o Mop@at, fundado em 2008 com a chegada de refugiados/as palestinos da guerra do Iraque, reelaborando-se com a chegada de novos refugiados/as palestinos/as da guerra na Síria (Manfrinato, 2022).

Outras linhas divergentes aparecem dentro e fora das instituições, no campo da esquerda brasileira e das comunidades e organizações palestinas. A outra disputa narrativa presente no campo foi a de apoio ou oposição ao Hamas (Ḥarakat al-Muqāwamat al-Islāmiyyah – Movimento de Resistência Islâmica), grupo político que atualmente governa a Faixa de Gaza, na Palestina. A associação da FEPAL com a ANP os coloca quase diretamente em oposição ao Hamas, devido à disputa política local palestina. Não incomum, em distintos momentos em que o Hamas atuava no enfrentamento bélico contra Israel, interlocutores associavam o Hamas a grupos de direita, em virtude de sua constituição religiosa. Em defesa do secularismo no governo palestino, um princípio bastante europeu de sociedade-Estado, o Hamas era associado à extrema direita. Uma relação entre conservadorismo político e religioso era traçada, espelhando-se na realidade atual brasileira, o que não condiz absolutamente com a realidade local palestina, vide, por exemplo que o grupo Jihad Islâmica é uma coalisão de esquerda muçulmana.

As distintas esquerdas brasileiras seguem uma agenda de solidariedade à Palestina, por vezes pautada em discursos dicotômicos que remetem a posições da Guerra Fria, fazendo oposições desinformadas e que não se ligam, necessariamente, à realidade palestina local. Há uma transferência das pautas ideológicas locais para a causa palestina, assim o secularismo, como política de coalizão, aparece presente em muitas narrativas (Manfrinato, 2022). Por outro lado, grupos autodenominados radicais, dentro das esquerdas brasileiras, por vezes, mesmo que se autodenominem secularistas, apoiam grupos islâmicos, como o Hamas, devido a sua estratégia combativa, valorizada por muitos ativistas. Como sugere Manfrinato,

Ao mesmo tempo, diz respeito à solidariedade de classe supranacional, expressa na ideia do “internacionalismo”, uma noção presente nos movimentos de esquerda, historicamente construído pelas articulações internacionais das classes trabalhadoras europeias das mais diversas orientações políticas. Uma segunda noção é a chamada solidariedade entre os povos que lutam contra o imperialismo. Os debates travados pela III Internacional no primeiro quarto do século XX definiram as bases do que seria a luta anti-imperialista, incluindo a

defesa da autodeterminação nacional. A luta por independência das chamadas “colônias orientais” contra o imperialismo foi considerada, não sem controvérsia, como uma forma de luta legítima contra o capitalismo, e considerada potencialmente uma abertura para a revolução socialista (BUZETTO, 2012). Dessa forma a causa palestina é inserida em um enquadramento internacionalista da esquerda, ganhando uma especificidade própria, mas com a capacidade de conectar-se com as lutas de outros povos e classes trabalhadoras no mundo. (Manfrinato, 2022, p.53)

A associação entre humanitarismo e o discurso de classe tem sido bastante presente em grupos de esquerda brasileira, há de se considerar a existência de discursos de salvação dos palestinos, ou ainda a veiculação recorrente dentro de alguns feminismos ligados a organizações de esquerda com discursos que associação do Islã e da opressão das mulheres árabes-palestinas de religião muçulmana e o enquadramento dos refugiados e refugiadas palestinos como vulneráveis (Manfrinato, 2016). Por outro lado, presenciei no momento das eleições da juventude Sanaúd, no ano de 2021, a disputa de chapa daqueles que argumentavam em seus discursos que a causa palestina era uma “causa humanitária” e de classe social, portanto de responsabilidade coletiva

A juventude Sanaúd, desde sua origem, no início da década de 1980, foi composta por jovens da sociedade libanesa e da sociedade palestina brasileira. Eu acompanhei o primeiro dia das eleições em 2021, quando uma disputa entre dois grupos (chapas) para a direção da entidade ocorreu. O primeiro grupo defendia que a causa palestina para além de outras intersecções, em primeiro lugar, era uma causa étnica, de um determinado grupo que tinha protagonismo sobre ela e lugar de fala preferencial. Já o segundo grupo, composto por libaneses, brasileiros e palestinos, defendia que a causa palestina estava ligada à classe social e, também, se apresentava como “uma causa humanitária”. Essa disputa de posições, que culminou na eleição do segundo grupo, gerou uma divisão dentro da juventude palestina em esfera nacional e o desligamento de algumas pessoas vinculadas à FEPAL e a grupos locais da Juventude Sanaúd.

“A Sanaúd se palestinizou” afirmou um interlocutor, “no começo a organização era entendida como uma frente, um *Comitê de Solidariedade* que atuava como frente e, diferentemente de uma entidade palestina, ele era composto por brasileiros, libaneses, sírios e quem mais apoiasse a causa”. Recentemente, palestinas e palestinos têm discutido o lugar de fala e o protagonismo dos palestinos/as dentro da organização, entendendo a necessidade ampla do grupo, mas reivindicando esse lugar de fala das pessoas de origem

palestina. Esse processo foi acompanhado ao longo dos últimos dois anos. Embora o resultado desse congresso tenha sido uma cisão da organização, ela continua em disputa pelos jovens palestinos. Na próxima seção etnográfica apresentarei as narrativas de disputa de autenticidade a partir da relação entre as pessoas e a feitura das coisas, como elas conferem ou não esse lugar de autenticidade criado e disputado dentro do fazer lar dos/as palestinos/as em diáspora.

2.5 - As pessoas e as coisas: a disputa pela autenticidade

“Deixa te mostrar como faz esse café. Primeiro você esquenta um pouco a água com açúcar, depois coloca três colheres de café. Esse tem cardamomo. Não pode deixar ferver. Tem que retirar do fogo, quando iniciar a fervura. Faça isso três vezes. Está pronto. Depois deixa assentar o café no fundo para servir”. Eu observava atentamente, quase a tomar nota. O homem, alto e corpulento, segurava com uma delicadeza sutil o pequeno “bule” de café (ibrik, raquí, dallah), fazendo movimentos, tirava do fogão e retornava, assim como explicou. Após repetir 3 vezes, desligou o fogo, e dedicou-se a me mostrar as xícaras de café, sem alça, ornamentadas. “Nós tomamos nessas xícaras sem alça, pois se está pronto para pegar e não queima os dedos, não irá queimar a boca. Entende?” (Notas de campo, Santiago, 2016)

Meus interlocutores/as consideram que há uma autenticidade do que vem de *lá*, em relação ao que é reproduzido *aqui*, ao que é produzido na diáspora. Como Manuela Carneiro da Cunha (2017, p.338) deixa claro “autenticidade’ é uma questão indecível”. Aqui, envolvo-me com as maneiras pelas quais as noções de “autenticidade” são construídas e operacionalizadas por meus interlocutores. Um elemento comum da noção compartilhada de “autenticidade” era que ela estava relacionada ao ofício ou à forma de feitura aprendida na Palestina ou, ainda, a um objeto passado de geração em geração. Portanto, “ser de lá”, significando algo vindo da Palestina ou feito da maneira “tradicional”, era geralmente considerado “autêntico”. Além disso, argumento que quando os atores mobilizam tais noções para decidir o que é autêntico, uma hierarquia de poder se torna evidente. Assim, a “autenticidade” é inerentemente mobilizada nas disputas, através das quais se constroem múltiplas identidades (Lisa Wynn, 2007).

Ao buscar essa autenticidade em meio ao processo de recriar um lar na diáspora, palestinos/as no Brasil e Chile experienciam um lugar dentro do outro (Lena Jarrysi, 2017). Alimentos, roupas, acessórios, utensílios domésticos; entre muçulmanos, o Alcorão em local de destaque na sala, muitas vezes acompanhado de ornamentadas

inscrições em árabe em quadros emoldurados na parede ou em tapeçaria; a xícara ornamentada e sem alça, o café com cardamomo, o almoço *Makluba*, a carne *halal*. Nos comércios e nas ruas, tanto quanto nas casas, detalhes, cardápios, tecidos, comidas, cheiros, tudo evocava a Palestina ao reificar sua intangibilidade.

A ideia de um lugar dentro de outro é demasiadamente complexa (idem). O fazer lar, ou seja, criar um espaço de pertencimento na diáspora era evidente. Esse lugar dentro de outro é a Palestina na diáspora. Ressignificada no presente através do processo de autentificação das palestinidades, que por sua vez é parte central do processo de *home-making* para essas pessoas.

Ao criar um lar palestino dentro das sociedades chilena ou brasileira, as comunidades palestinas muitas vezes operam cristalizando tradições. Há existência de alguns grupos de palestinos/as, em determinadas localidades, com tentativas de isolamento, inclusive através de práticas endogâmicas. “Na minha casa eu estava na Palestina, da porta para fora no Chile”, relata uma interlocutora ao fazer menção à dificuldade de crescer entre um lar palestino e uma sociedade chilena. Desta forma, muitos interlocutores vão enfatizar a comunidade palestina e suas práticas como um lugar dentro do outro, que ora se aproxima, ora se afasta da sociedade de acolhida.

As diferenças e aproximações aparecem também nos alimentos, coisas e objetos. Café, comida, tempero, *hijab*, *kuffiah*, *tudo vem de lá*. Mas pode encontrar *aqui*, principalmente em Patronato, na *loja de produtos árabes*. “Na palestina nós sempre comemos frutas após o almoço, mas os figos daqui não tem o sabor de lá”. Na diáspora, as coisas, tal como as pessoas, circulam. Uma restrição maior ocorre em relação aos alimentos, principalmente perecíveis, devido à restrição de sua entrada por razões alfandegárias e fitossanitárias. Ainda assim, percebe-se a circulação destes. Ao contrário do que vem da Palestina, o que se produz na diáspora não goza do mesmo valor simbólico. Não é exatamente autêntico, embora se observe um processo de busca pela reconstrução deste espaço e as disputas em torno da autenticidade.

A feitura das coisas carrega uma autenticidade muito específica. Ela aparece presente em várias formas de fazer, a comida, como explanarei a seguir, também ocupa um lugar relevante na forma do fazer.

Homem ensinando corte de quiabo



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Manaus – novembro 2021.

Os usos também ganham conotação simbólica. Nas docerias, restaurantes e demais comércios em que realizei trabalho de campo, por vezes havia diferenciação entre o que era servido aos árabes e palestinos/as e aos demais. Ocasionalmente, para consumo da clientela local, encontrava-se uma mescla de elementos, de coisas, como observamos na imagem abaixo, retirada na doceria Al-Mustafa.

Bandeja com café e baklava



Fonte: Arquivo pessoal. Fotografia de campo, Santiago – Chile - janeiro 2020.

Na imagem, a bandeja ornamentada, o bule de café árabe, acompanham um doce folhado típico, uma xícara e colher. Diferentemente da tradição de feitura narrada pelo primeiro interlocutor, aqui o café não está adoçado. A xícara sem ornamentação e com alça é comumente encontrada em uma loja de produtos domésticos. Enquanto em algumas casas exaltava-se o modo de fazer “*tradicional*”, em outras era possível encontrar distintas coisas combinadas, sem que a autenticidade fosse contestada. Ao serem informados da pesquisa, muitas vezes a autenticidade era performada, demonstrada através de elementos e formas de comer reconhecidamente palestinas.

Aqui, as coisas aparecem não meramente como objetos, mas na relação dialética na qual “os homens constroem coisas, e as coisas constroem os homens” (Miller apud Agiar, 2015, p. 378). Procuo nesta sessão desenvolver uma abordagem para além da análise semiótica dos objetos, como sugere Miller, para pensar a relação entre os humanos e os objetos, transcendendo a simples oposição sujeito/objeto (Miller 2010, p. 140-141). Comer e beber ao modo *tradicional*, com coisas *tradicionalis*, permite que tais coisas não sejam meros objetos. Elas produzem a sensação de pertencimento, que remetem ao lar e que constroem o lar na diáspora, tal como propõe Angela Ferreira (2020) em sua análise sobre a casa libanesa: “a casa, o que se passa dentro dela, e principalmente as relações

entre humanos e objetos que se dão cotidianamente em seu interior, permitem a esses imigrantes específicos significar sua identidade cultural longe de seu país de origem” (Ferreira, 2020, p. 29).

Novamente, retomamos a discussão previamente estabelecida com Hobsbawm e Ranger, sobre as tradições. O lar na diáspora é uma produção cotidiana, está na relação das pessoas com os objetos, na feitura das coisas, na materialidade e na imaterialidade. Em seus processos produtivos, nas suas relações de produção, podemos encontrar também a utilização, pelos interlocutores, de uma noção de *tradição*. No entanto, ao empregar o termo "tradição", o seu uso assemelha-se muito ao conceito de "costume" de Eric Hobsbawm e Terence Ranger que, ao contrário da invariabilidade imaginada da tradição, está aberto à mudança (Hobsbawm e Ranger 2012, p. 8). Como analisado anteriormente, em relação ao termo *Taqalid*, costumes e práticas são incorporadas ao termo tradição na fala dos e das interlocutoras. Na diáspora, a relação com a terra, com o “retorno à terra palestina”, o “retorno às raízes”, é fundamental na conformação da identidade palestina, e, também, na cotidianidade das formas de fazer e pertencer. A construção prática de modos autênticos de fazer ganha um lugar especial de valorização, criando assim uma ressignificação de práticas consideradas “culturalmente árabes”.

A casa, o comércio, o restaurante, os espaços na diáspora remetem à terra natal, por meio das coisas, quadros, pinturas, tapeçarias. As coisas produzem sensação de pertencimento, de estar em casa, mesmo que a casa seja um “destino moral” (Malkki, 1992). A comida árabe também ocupa um lugar fundamental nas relações com a Palestina, tal como nas relações cotidianas (Porto, 2021). Essa relação com a Palestina aparece tanto na comida quanto nas representações nos espaços. Ao entrar no espaço da doceria, imediatamente a imagem da Palestina está presente. Mas não qualquer Palestina. Vejamos:

Mesquita e igreja pintadas



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santiago-Chile - janeiro 2020

No restaurante Al-Amin (imagem acima), cujo dono é um palestino muçulmano, podemos observar a pintura da Mesquita Al-Aqsa, Mesquita do Domo da Rocha, em Jerusalém. Acima da mesquita, está a lua crescente, símbolo do Islã. Ao lado, a bandeira da Palestina e uma igreja palestina cristã, também construída em Jerusalém. Entre os cristãos, restaurantes, clubes e comércios têm em destaque representações das cidades de Beit-Jala, Belém e Beit-Sahur, região da Palestina conhecida como “Triângulo cristão”, principal local de emigração palestina para o Chile no século XIX e início do XX. Há elementos comuns entre os dois grupos (cristão palestino e muçulmano palestino). Inscrições em árabe, livros sagrados, objetos, tesouros e imagens com temática ampla que remetem a uma noção de “cultura árabe” ou “cultura palestina” são comuns. A imagem retratada no restaurante acima liga duas religiões. Assim, o lar palestino na diáspora, como na Palestina, é marcado por meus interlocutores pela presença e convivência de palestinos/as cristãos e muçulmanos.

A prática de alguns “costumes” nomeados tipicamente árabes às vezes aparecem *misturados*. Numa mesma situação, pode-se perceber a exaltação da prática de comer

determinados alimentos com a mão, da culinária tipicamente palestina e da dança do ventre, todos misturados em nome da arabicidade. Elementos de arabicidades se estendem à palestinidades, sendo reunidos a elementos entendidos como “tradicionalmente” palestinos/as. Fazem parte de um imaginário sobre a Palestina presente na diáspora. Há uma relação entre o que é pensado como autenticamente palestino na diáspora e aquilo que é concebido pela sociedade externa à comunidade palestina como elementos genericamente “árabes”.

Há produção de um sincretismo específico da diáspora, em que elementos variados são acionados no intuito de autenticidade e *tradição*. Todavia, os elementos também se confundem e se apresentam de forma variada e complexa, seja a xícara com ou sem alça, a feitura do café. Circunstância similar ocorre na mistura de elementos que remetem a *uma* arabicidade - como a dança do ventre - com aqueles designados autênticos de *uma* palestinidade - para seguir o paralelismo do exemplo, o Dabke, dança tradicional palestina.

Há uma relação aparente entre noções de “cultura palestina” e de uma “tradição passada”, ressignificada a todo momento pelos interlocutores ao ressaltarem a importância de manutenção da “tradição palestina”. Essa tradição é lida por eles como uma série de costumes, hábitos, formas de fazer e ser. Também pode ser expressa através da formação que tiveram na infância, das relações que mantiveram com seus familiares, primos, com a comunidade em geral e, ainda, na cotidianidade. Similarmente, nas formas de fazer, nas coisas e trechos, que conferem autenticidade cultural. Os termos “cultura”, “nação” e “comunidade” foram utilizados diversas vezes na fala dos interlocutores. As práticas que aconteciam durante nossos encontros eram todas realizadas e demonstradas como “práticas culturalmente árabes”, “práticas da comunidade”.

A “tradição” estava impressa no comportamento e na argumentação, na memória e na ação. No que tange à “memória” passada através das gerações de refugiados e imigrantes palestinos/as, essas narrativas se entrecruzam, se conectam, se refletem nas práticas cotidianas. Seja por meio das trajetórias que remetem ao desenraizamento de sua terra natal, passada oral e documentalmente entre as gerações, seja através dos contatos ou fluxos internos à comunidade, seja pela convergência ou divergência religiosa. “Ser palestino” não está restrito ao local de nascimento ou ao domínio da língua. Nas palavras

de um dos interlocutores: “Ser palestino não significa nascer, é um tipo de vida”, “é algo que te toca”, “que se elege” e que é construído, elaborado e reelaborado na diáspora.

Construir e reconstruir o lar a partir da relação entre pessoas através de objetos que evocam noções de autenticidade, seja no campo de refugiados no Iraque ou no Brasil e Chile, faz parte de um processo de *home-making* que envolve pessoas, coisas, lugares. As disputas pela autenticidade evidenciam uma relação com os objetos e coisas construída no cotidiano a partir da experiência de fazer o lar na diáspora. Busca-se na autenticidade do que “vem de lá” recriar um lar palestino na diáspora.

Alternativamente ao exposto nesta situação etnográfica, na próxima sessão apresentarei outra dimensão do processo de *home-making* palestino. Novamente, pensando as formas de criar o lar na diáspora, irei demonstrar a partir de duas situações etnográficas como arabicidades e palestinidades se aproximam no processo de criação de um espaço de pertencimento.

2.6 - “O pessoal é político”³⁹: maternidade palestina, o lar como resistência

“Essa tarefa [...] de fazer do lar uma comunidade de resistência tem sido compartilhada por mulheres negras globalmente, especialmente mulheres negras em sociedades de supremacia branca” (bell hooks, apud Federici, 2019, p.16)

Ao contrário de outras formas de produção, a produção de seres humanos é, em grande parte, irredutível à mecanização, uma vez que exige um alto grau de interação humana e a satisfação de necessidades complexas em que os elementos físicos e afetivos estão intrinsecamente combinados. A reprodução humana é um processo de trabalho intensivo que fica mais evidente no cuidado de crianças e de idosos que, mesmo em seus componentes mais físicos, requer o fornecimento de uma sensação de segurança, de consolo, de antecipação dos medos e desejos. (Federici, 2019, p.223)

Era uma casa de campo para encontros e comemorações da comunidade palestina do Amazonas, na prática, utilizada pelos palestinos/as residentes em Manaus. Localizada em um condomínio residencial de alto padrão econômico, a casa se destacava pelas aglomerações realizadas com frequência. Fazia um calor absurdamente forte e úmido,

³⁹ A frase “O pessoal é político”, de Carol Hanish publicado originalmente em 1969, tornou-se lema do feminismo na mesma década. Hanisch, Carol (1970), «The personal is political», in Shulamith Firestone e Anne Koedt (org.), Notes from the Second Year: Womens’s liberation, [em linha] Disponível em: <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html> Acessado em: 23 fev. 2021

como todos os dias em Manaus. Era meu penúltimo dia na cidade. Crianças correndo, as “babás” (cerca de três cuidadoras – uma para cada família) ficavam à disposição delas, enquanto um pequeno grupo de mulheres se reuniu para um chá da tarde. A mesa farta de doces palestinos/as acompanhava os arguiles, que vez ou outra ocupavam o espaço central.

Foram quase dois anos e meio de campo para chegar “aqui”, entre os revezamentos entre trabalho de campo online e presencial. O “aqui”, refere-se a esse momento, do compartilhar com mulheres, de estar junto, estabelecer uma conexão e uma relação, como poucas vezes acontece no trabalho de campo. Eu levei muito tempo para adentrar esses espaços. Embora meu trabalho com pessoas muçulmanas tivesse sido iniciado ainda no ano de 2012, mesmo que a prática religiosa islâmica atravessasse de várias formas minhas pesquisas, eu desconhecia os costumes e ritos. Esse desconhecimento me fazia uma *outsider*. Eu era lida como alguém de fora. Durante muitos anos, meu trabalho com árabes, palestinos e libaneses em sua maioria, estava ligado à política institucional, e esse espaço era majoritariamente ocupado por homens. Mesmo que a ocupação do espaço político e das lideranças políticas e institucionais por mulheres fosse colocado em pauta como uma necessidade, ainda assim, nos primeiros anos de contato com meus interlocutores, ainda em 2012, éramos eu e mais duas ou três mulheres. Eu ocupava um espaço masculino, era lida como um corpo político. Entre os homens, eu era mais um membro da política, feita por homens, num espaço de homens.

Dentro das mesquitas, quando retornei a campo no ano de 2019, na cidade de Florianópolis, eu sempre acabava sendo “revelada” devido à minha inadequação. Talvez essa seja uma palavra um pouco forte, mas as unhas sempre pintadas (de vermelho ainda por cima)⁴⁰, as roupas que desvelavam partes do corpo⁴¹, o véu mal colocado que caía durante a oração, a saia com uma fenda. Enfim, por mais que eu tentasse, a falta de

⁴⁰ Há várias interpretações dos códigos de conduta islâmicos. Segundo as interlocutoras com as quais trabalhei, e a partir de suas interpretações, é necessário retirar o esmalte para fazer a ablução da oração. A ablução é um rito de purificação que envolve uma limpeza/lavagem, realizada pelos/as muçulmanos/as que deve ser feita para o momento da oração. São cinco orações principais ao dia: *salat-ul-fajar*, *salat-ul-zohar*, *salat-ul-asar*, *salat-ul-maghrib*, e a *salat-ul-isha*. Em algumas interpretações, considera-se que o uso de esmalte não permite que seja realizada a limpeza completa na ablução. Muitas mulheres com quem realizei pesquisa costumam pintar as unhas entre as orações, para um evento, algo assim e retiram para fazer a ablução, ou durante o período menstrual, em que não realizam as orações na mesquita.

⁴¹ Aconselha-se que no momento da oração a mulher cubra os braços, pernas, cabelos. A vestimenta faz parte de um código de modéstia do Islã.

familiaridade me denunciava e, assim, por vezes eu era empurrada para sociabilizar com o grupo de brasileiras revertidas ao Islã. Ao passo que elas tentavam me ensinar gentilmente as formas rituais, eu me desvencilhava das leituras e encontros, afinal, nesse momento, eu apenas pensava que “meu campo é com palestinas, trabalho apenas com etnicidade”. Mal sabia naquele momento que a interseccionalidade, como metodologia, tomaria conta de minha pesquisa, e que eu só conseguiria estar dentro quando eu me distanciasse desta postura. A religião, como marcador, atravessa meu campo de várias formas, e foi só quando dominei alguns princípios básicos do Islã que comecei a criar determinadas relações, tendo a mesquita como espaço de trabalho de campo propício ao desenvolvimento de interações.

Assim, seguiram-se seis meses de rotina indo à mesquita nas orações de sexta-feira. Embora as mulheres árabes mais jovens do meu campo escorregassem das minhas mãos, as senhoras, principalmente uma matriarca palestina e a esposa do Sheikh, me acolhiam. A senhora palestina, muito idosa, fazia questão de me sentar próxima a ela, falando somente em árabe, por vezes gesticulava com as mãos para que eu me aproximasse dela, sentada em sua cadeira durante as orações, pois a idade avançada já não permitia que se sentasse no chão. Quando eu trajava vestes inadequadas para a oração, ela me vestia incansavelmente: escolhia saias, véus e *abaias* às vezes mais de uma por cima da outra, a ponto de me dar um par de suas próprias meias e me presentear com uma *abaia* da mesquita, para eu rezar em casa. Eu via tudo isso como uma forma de afeto e carinho, e por diversas vezes passei horas usando várias camadas de roupas. As crianças riam, a esposa do Sheik balançava a cabeça em reprovação, primeiro pela quantidade de roupas e, conforme ela, a interpretação dúbia sobre rezar de meias e em segundo porque ela sabia que eu era acadêmica, estava ali para entrevistar e não rezar, como ela dizia. Mesmo assim eu rezei, centenas de vezes. Eu conheci o Islã através dessas mulheres, que me ensinaram a rezar, cuidadosamente me vestiram e tiravam caixinhas de alfinete da bolsa para prender meu véu. Depois de mais de dez anos entre muçulmanas, mesmo sabendo que eu era atea, acolheram-me.

De volta à mesa farta em Manaus, esse com certeza foi um campo peculiar. Após dois anos de pandemia, eu retornei ao trabalho de campo presencial, com pessoas que eu conheci através das organizações políticas palestinas, principalmente FEPAL e Juventude Sanaúd. Foi nas andanças de campo que minha interlocutora principal, em Manaus,

organizou um encontro de mulheres. Eram cinco delas: duas palestinas nascidas “lá”, uma palestina-jordaniana e duas palestinas-brasileiras, dentre elas minha interlocutora.

Todas estavam ávidas para colaborar com esta tese. O pedido foi intermediado pela interlocutora que ocupava um cargo importante na liderança da comunidade palestina local e nacional. Embora não tivessem muito conhecimento do papel de uma antropóloga, todas estavam entusiasmadas. Assim começou a reunião, com revezamentos de histórias, experiências e memórias. Todas ali estavam reunidas a partir de uma identificação comum, a de ser e se sentirem “mulheres palestinas”. Mulher, novamente, aparecia ali como uma categoria organizacional também ligada ao papel de gênero que lhes fora atribuído: a maternidade. Me chamou atenção que o eixo da reunião era norteado por três elementos: a chegada ou retorno, o matrimônio e a maternidade.

Seria difícil falar em maternidade palestina, a partir deste campo em específico, sem transitar por essas outras esferas da vida social: criação e matrimônio. Pois, muito do que se refere à construção identitária das crianças palestinas na diáspora e ao papel de cuidado e formação realizado por essas mães estava atrelado aos seus vínculos com “a terra” e muitas vezes ao matrimônio.

Neste subcapítulo, buscarei compreender a relação entre cuidado materno e a conformação de palestidades diaspóricas. Relembramos, primeiramente, as trajetórias de nascimento e imigração dessas mulheres, seguida da prática recorrente dos matrimônios intra-familiares em algumas comunidades (Manaus, Santana do Livramento, Chuí), que possibilitaram a manutenção de *uma* palestidade específica dentro de um grupo endogâmico. Aqui, analiso o papel das mães na formação e manutenção de palestidades, que será trazido para análise, a partir do trabalho de campo, mas principalmente da experiência com a comunidade palestina de Manaus.

O pessoal, neste trabalho, é entendido também como lugar de poder. O poder de parir, gestar, criar, cuidar, formar, enfim, a maternidade como poder. A manutenção da identidade palestina através dos filhos, do cuidado e dos ensinamentos, é um lugar do fazer político, que não deve ser considerado secundário aos espaços públicos. Aqui, a vida privada aparece como espaço do exercício do poder, do fazer político (Foucault, 2010). Política não está reduzido à esfera pública, como sugeriu Hanna Arendt (1958), mas a todo o domínio do público e privado.

As mulheres e mães palestinas são fundamentais na manutenção das palestinidades em diáspora. Este subcapítulo se divide em três partes. Anteriormente, no primeiro capítulo, discuti as mobilidades e matrimônio, as formas específicas de mobilidades de mulheres palestinas e sua contribuição na conformação da diáspora. Nesta segunda parte, a reprodução da vida palestina, tanto a reprodução biológica, mas principalmente o materno, tomam centralidade na análise. Por fim, a última parte traz, em contraste, a crítica e um olhar crítico com relação às narrativas das mulheres palestinas como “mães guerreiras”.

2.6.1 - A reprodução da vida palestina

“A reprodução de seres humanos é o fundamento de todo o sistema político e econômico e a imensa quantidade de trabalho doméstico remunerado e não remunerado, realizado por mulheres dentro de casa, é o que mantém o mundo em movimento” (Federici, 2019, p 17). As mães palestinas, para além da manutenção e reprodução da vida social, como as demais mulheres brasileiras ou chilenas, atuam em uma outra frente: a manutenção e reprodução das vidas palestinas, que inclui a preservação da língua e costumes na diáspora. Aqui, encaramos a “reprodução, compreendida como o complexo de atividades e relações por meio das quais nossa vida e nosso trabalho são reconstituídos diariamente” (Federici, 2019, p.20). A reprodução é também parte essencial na manutenção de palestinidades. Reproduzir a vida é um trabalho essencial para toda e qualquer sociedade, mas no caso específico palestino, esse trabalho (normalmente mal remunerado, doméstico e predominantemente feminino) serve não somente para a reprodução da mão-de-obra, mas para a construção e manutenção dos costumes.

O trabalho reprodutivo e a maternidade foram tema de um complexo debate nas várias vertentes do feminismo, ocupando por vezes lugar de negação e discriminação por partidárias de um feminismo civilizatório branco que miravam a liberdade da mulher na inserção no mercado de trabalho. Como coloca Silvia Federici (2019), movimentos como o Salários Contra o Trabalho Doméstico permitiram tirar o trabalho doméstico de um lugar de naturalização, vinculado ao feminino e demonstração de amor.

“A diferença em relação ao trabalho doméstico reside no fato de que ele não só tem sido imposto às mulheres como também foi transformado em um atributo natural da psique e da personalidade femininas, uma necessidade interna, uma aspiração, supostamente vindas das profundezas da nossa natureza feminina” (Federici, 2019, p. 42).

Compartilhando da lógica proposta por Federici, o trabalho reprodutivo ocupa espaço de desvalorização social, sequer sendo reconhecido como trabalho, de forma a ser constantemente invisibilizado e desvalorizado. Potencializado na globalização e no neoliberalismo, com a nova divisão internacional do trabalho, as mulheres do sul global passam a ser mais afetadas. Elas tornam-se mão-de-obra na metrópole, como imigrantes, ou exportam trabalho para a metrópole de várias formas: através do fornecimento de mão-de-obra e produção mal remunerada, por meio de seus corpos, gerando (parindo) a mão-de-obra, mediante gestação de crianças que têm por destino a adoção, fornecendo mão-de-obra imigrante (Federici, 2019, p. 140-232).

No Brasil, historicamente, mulheres de cor, indígenas e negras, ocupam de forma majoritária um lugar atravessado diretamente por raça e classe. Como sugere Beatriz Nascimento (2021), “a dinâmica do sistema econômico estabelece espaços de hierarquia de classes, existem alguns mecanismos para selecionar as pessoas que irão preencher esses espaços” (p.57). Ainda, segundo a autora, esse lugar está determinado pelo marcador de raça, pois “o critério racial constitui um desses mecanismos de seleção, fazendo com que as pessoas negras sejam relegadas aos lugares mais baixos da hierarquia, através da discriminação” (idem).

Com algum contraste, neste campo específico, mães palestinas exercem protagonismo na reprodução da vida social, o que, no caso palestino, significa diretamente a resistência contra o projeto de limpeza étnica. Parafraseando bell hooks, elas resistem para sobreviver em meio às trivialidades diárias do racismo branco (2020, p.25). Além do trabalho reprodutivo compartilhado entre muitas mulheres do sul global, essas mães palestinas, em sua maternagem, buscavam não apenas na manutenção dos costumes e da língua, mas também na criação da resistência. Todavia, no Brasil, o lugar dessas mulheres é atravessado de distintas formas pelos marcadores sociais de diferença, como desenvolverei a seguir.

Em um contexto de colonização, limpeza étnica e diáspora decorrente do projeto de expulsão dos palestinos/as de suas terras, a maternidade palestina é também um ato de

resistência. Parir e fazer viver é uma forma de resistência anticolonial. Como sugerem as autoras palestinas, Ashjan Adi, Soraya Misleh e Muna Odeh:

“As mulheres palestinas, assim como as mulheres de diferentes regiões do mundo e seu regime capitalista-patriarcal, estão sujeitas a diversas violências de gênero, sejam físicas, psicológicas, sexuais, seja pelo patriarcado, seja pelo colonialismo, seja no âmbito privado, seja no âmbito público, seja por soldados, seja por companheiros e por próprios familiares, seja contra seus corpos, suas casas, seus filhos, suas terras. No contexto de colonização, a lógica da violência colonial (especificamente sexual) se fundamenta na ideologia de que os corpos nativos são inerentemente violáveis e, por extensão, as terras nativas também.²⁷ O que nos permite inferir que o objetivo do projeto sionista de dominação e colonização de terras palestinas é inseparável do projeto de dominação e colonização dos corpos palestinos, em especial, dos corpos das mulheres, por sua fertilidade e capacidade reprodutiva” (Adi, Misleh, Odeh, 2021, p.8)

Enquanto entre mulheres brancas do norte global a maternidade ocupou e ainda ocupa um lugar ambíguo de isolamento, realização e negação, para muitas mães palestinas essas questões também estão postas à mesa, todavia, outras questões somam-se a essas. Na Palestina ocupada, a maternidade árabe-palestina não é incentivada pelo Estado ocupante, Israel. Na diáspora, ela oscila entre lugar comum (servida de todas as complexidades das demais maternidades) e lugar de resistência. Tomo por “comum” o lugar já tão complexo de outras maternidades, que englobam a dualidade entre resistir ao papel de gênero atribuído ao feminino e o cuidado parental e afeto como forma revolucionária.

É possível aproximar a maternidade palestina em alguns debates da maternidade brasileira negra e/ou indígena. Não se trata da reprodução pura e simples de mão-de-obra, mas da criação de outros palestinos/as enquanto o Estado trabalha na contramão, promovendo a necropolítica (Mbembe, 2018). O “fazer viver”, neste caso, é uma tarefa que sai do âmbito doméstico para o coletivo, todavia, também é incumbida majoritariamente às mulheres. “Fazer do lar uma comunidade de resistência”, como afirmou hooks, é parte do trabalho reprodutivo de mães palestinas, pois as vidas palestinas são constantemente precarizadas pelo Estado israelense. Conforme Judith Butler (2019b), a “condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada as violações, a violência e a morte” (p.45). A vida palestina, além de

precária, tem sofrido constante desumanização, de modo a justificar toda a barbárie do Estado colonial (Butler, 2019b; Mbembe, 2018).

Por outro lado, é necessário aqui distanciar também o lugar que essa maternidade pode ocupar na diáspora palestino-brasileira. Considerando que no Brasil muitas pessoas palestinas conseguem acessar a branquitude e por consequência (ou por facilitação da branquitude) a ascensão social-econômica, há que se considerar um segundo grupo, aquele onde a maternidade está não só atravessada, mas beneficiada por raça e classe. Há grupos de mulheres palestinas de cor, mesmo na “hierarquia cromática” (Carneiro, 2011) do Brasil. Todavia, em diferenciação, há grupos de mulheres palestinas que acessam a branquitude e que oportunizam suas benesses, bem como as benesses da condição social de classe média e alta. A exemplo, retomo o caso na casa de Manaus, das mulheres com suas babás (de cor). Neste caso em específico as mulheres me relatam que é comum que na diáspora tenham ajuda de empregadas domésticas e babás por estarem sozinhas, sem a mãe ou parentes maternos, enquanto na Palestina, encontrei mulheres que conheci previamente em Manaus, que, inclusive, relatavam sentir falta deste trabalho, incomum na Palestina. Esse trabalho, porém, na maioria das vezes, é executado no Brasil por mulheres pobres e de cor (negras e indígenas) gerando uma relação um tanto ambígua. Como sugere Sueli Carneiro (2011), “o racismo tem destinado aos negros as tarefas consideradas diletantes ou periféricas da sociedade” (p.125). bell hooks (2020) e Vergès (2020) reiteram as críticas acerca da relação das mulheres brancas e do trabalho das mulheres de cor, essa relação muitas vezes acaba se reproduzindo na diáspora quando mulheres palestinas ocupam espaços de poder da branquitude e da burguesia.

O trabalho doméstico ainda é, desde a escravidão negra no Brasil, o lugar que a sociedade racista destinou como ocupação prioritária das mulheres negras. Nele ainda são relativamente poucos os ganhos trabalhistas e as relações se caracterizam pelo servilismo [...] As mulheres negras brasileiras compõem, em grande parte, o contingente de trabalhadores em postos de trabalho considerados pelos especialistas os mais vulneráveis do mercado, ou seja, os trabalhadores sem carteira assinada, os autônomos, os trabalhadores familiares e os empregados domésticos (Carneiro, 2011, p.128-129)

Assim, inseridos na lógica do racismo estrutural brasileiro, a reprodução desta lógica de trabalho doméstico exercido por mulheres de cor ocorre, por vezes, também no seio de comunidades palestinas. Todavia, saliento que seria uma extrapolação atribuir assertivas sobre a qualificação e o tipo de jornada e contrato deste trabalho a partir de um

encontro de horas durante um café. As provocações aqui levantadas referem-se à combinação entre o trabalho doméstico e os fenótipos observados nesta e em uma ou outra situação mais, de forma que não há observações totalizantes, mas apenas problematizações de dados de um trabalho de campo específico.

Retomando a análise anterior, sobre o trabalho reprodutivo, à luz da teoria trago o caso específico de palestinas na Galiléia, na região de 48⁴², a partir do trabalho de Rhoda Ann Kanaaneh (2002) para pensar dois âmbitos da reprodução da vida palestina, social e biológica. Kanaaneh demonstra algumas situações em que a reprodução biológica é capturada e construída, entre elas gênero e nação são objetos da análise da autora aparecendo como “campos de significado e poder”. Diálogo com a autora no intuito de pensar a reprodução biológica, mas não somente ela. No caso do meu campo, problematizo principalmente como o trabalho do cuidado aparece como forma de resistência anticolonial.

“A reprodução, em seus sentidos biológico e social, está inextricavelmente ligada com a produção de cultura” (Ginsburg; Rapp, 1995, p. 2 *apud* Kanaaneh, 2002, p.2). Kanaaneh aponta para como “os corpos das mulheres estão profundamente inscritos como reprodutores da nação, seja gerando poucos ou muitos filhos” (p.22). Duas estratégias chamam atenção na análise da autora. A primeira era a de “aumentar os árabes”, ou seja, reproduzir biologicamente mais pessoas para a resistência, indo contra as políticas de desincentivo reprodutivo do Estado israelense para com os palestinos/as da região de dentro. A segunda envolve reproduzir biologicamente menos pessoas, mas fazendo um investimento maior em sua formação para que assim ocupem espaços de poder e tornem-se uma resistência mais efetiva. Ou seja, um investimento qualitativo e não quantitativo, que por ora se aproxima do modelo de família nuclear burguesa ocidental (Kanaaneh, 2002). Muitas vezes discursos como esse, a segunda estratégia, estiveram presentes em campo. Um enfoque na ideia de formar pessoas que ocupem espaços de poder para enfrentar a ocupação, ou simplesmente alcançar uma vida digna distante dela. O fator reprodução biológica como estratégia de resistência não foi uma narrativa reverberante

⁴² Região de 48, ou o termo “palestinos de 48”, para referir-se as pessoas desta região, é comumente encontrado nas etnografias da Palestina (Ver Kanaaneh 2002 e Oliveira 2020) e como termo usual entre os interlocutores para referir-se a região da Palestina ocupada por Israel no ano de 1948, a partir da Nabka, da limpeza étnica dos palestinos/as (Pappé, 2006) e implementação do Estado de Israel. “Dentro” e “48” são termos comumente usados para referir-se a esta região.

no meu trabalho de campo com mulheres palestinas, embora o fazer viver, resistindo a ocupação sim. A manutenção da vida pelas mulheres foi uma narrativa amplamente encontrada em campo. Todavia, a sobrecarga do cuidado materno não era vista, no geral, de forma dócil e passiva.

Certa vez em campo, uma interlocutora chamou atenção para as relações de cuidado parental e a sobrecarga deste trabalho, “a gente não é [as únicas] responsável por ensinar a língua, a cultura e a religião”, afirmou uma interlocutora fazendo menção ao fato de não serem, ou não deverem ser, as únicas responsáveis pela transmissão da língua árabe, costumes e religião aos filhos e filhas. O ensino da língua e da religião, bem como dos costumes, fazem parte de um trabalho que muitas vezes é associado ao trabalho materno. Nesta pesquisa lanço luz a outras formas de pensar a relação das categorias “mulher”, “mãe” e “palestinas”, bem como a reivindicação do trabalho de reprodução social como meio de preservação da “cultura” e das palestinidades. Aqui, palestinidade, quando no singular aparece como categoria autóctone, de autorreconhecimento dos palestinos/as, como já exposto, articulada pelos/as interlocutores/as de forma análoga à identidade.

O trabalho de manutenção dessa palestinidade tem sido reivindicado pelas interlocutoras como um trabalho de responsabilidade coletiva. Em casa, são elas, as mulheres, as responsáveis pela educação das crianças na maioria dos casos. Embora sejam elas mesmas imigrantes palestinas numa grande rede de apoio, contam também com o trabalho remunerado de outras mulheres, na maioria brasileiras, de classe baixa, que trabalham como cuidadoras das crianças. O ensino da língua e da religião também é tido como uma responsabilidade familiar. Todavia, as mulheres têm cada vez mais reivindicado o trabalho coletivo, e aqui está inserido o trabalho das instituições, sociedades árabes palestinas, na manutenção dos costumes através principalmente da oferta de aulas de religião, predominantemente islâmica, e de aulas de árabe, além da sociabilidade.

No Brasil e no Chile, esse ponto aparece de forma contrastante, a iniciar pela diferença institucional. Primeiramente, no âmbito da prática religiosa e da instituição religiosa, tanto no Brasil quanto no Chile, há presença de inúmeros templos religiosos. Em Santiago, local de concentração dos/as palestinos/as no país, há várias igrejas cristãs, com destaque para a Iglesia Ortodoxa de San Jorge, onde há grande contingente de

palestinos/as de religião cristã ortodoxa. A mesquita encontra-se em Nunõa, e outras igrejas estão dispersas pela cidade e país. No Brasil, nas cidades que não possuem uma mesquita de grande edificação com minaretes e ornamentação árabe, existem salas singelas de oração, muitas vezes em prédios comerciais localizados próximo a zonas de comércio, centro, onde os palestinos/as realizam sua atividade laboral. A mesquita, muitas vezes, ocupa esse lugar de sociabilidade e reunião, em que, para além da oração, há salas destinadas a encontros, estudos, almoços. Além da mesquita, muitos lugares possuem clubes e sociedades. No Chile, no entanto, a pluralidade de instituições, como Clube desportivo, projetos permanentes de viagens de retorno, Clube Social, escola árabe-palestina, centro de estudos árabes universitário, permitem uma concentração da comunidade e, ainda, uma terceirização do trabalho de ensinamento dos costumes.

Por fim, iniciativas locais de mulheres palestinas têm organizado as pessoas e as sociedades árabes locais. Em Florianópolis, assim como em outras cidades, inexistente uma organização de mulheres palestinas. Embora a comunidade tenha muitas mulheres, em sua maioria sírias e palestinas, sejam elas nascidas ou descendentes, na prática, toda a sociabilidade acontece em torno das atividades e oração na mesquita. O papel dessas mulheres na comunidade, todavia, é extremamente forte. Participei junto com elas das orações realizadas nas sextas-feiras e de alguns eventos acadêmicos e religiosos fora da comunidade. Nas orações, a presença de mulheres é sempre alta.

Minha principal interlocutora, uma mulher palestina de meia idade, esposa do líder religioso, era uma senhora assídua na organização e representação da comunidade. Sempre acompanhando o marido nos eventos, Fátima muitas vezes é a responsável por organizar almoços, encontros, bazares de caridade. Também é atuante na construção da escola e da nova mesquita, e por diversas vezes se mostrou responsável pela agenda social e política do *sheik*. Para as mulheres, ela é a referência dentro do espaço em que habitam na comunidade. Nas orações, Fátima sempre está sentada em uma cadeira virada para frente, no sentido onde está Meca, na linha de frente do espaço reservado às mulheres. Durante o sermão do sheik, ela permanece sentada. É sempre a primeira mulher a chegar, dessa forma, todas as demais, conforme vão chegando retiram os sapatos e os deixam reservados na entrada junto a outros pertences, e na sequência vão ao encontro de Fátima cumprimentá-la. Uma outra senhora, palestina como ela, também sempre se senta em uma cadeira, essa por sua vez ao lado da caixa onde encontram-se os *hijab*, *chador* e as saias

usadas durante a oração. Ambas sempre estão na primeira fileira de oração, Fátima sempre é a primeira da esquerda para a direita. Na saída, as mulheres voltam a cumprimentá-la, conversar, solicitar coisas. Essas conversas quase sempre acontecem em língua árabe. Muitas vezes, por respeito à minha falta de compreensão da língua ela as convida a falar em português, e quando estas não falam português, ela gentilmente traduz as conversas para mim. É interessante perceber como, num discurso claramente distinto política e religiosamente das mulheres palestinas do Chile, Fátima é possivelmente a mulher que organiza e articula essa comunidade.

Em Pelotas, tal como em Porto Alegre e Novo Hamburgo, as comunidades palestinas são muito pequenas, formadas por algumas poucas famílias. Nesses casos específicos, tal como em Florianópolis, o que se tem, em vez de organizações de mulheres, são grupos de sociabilidade. Não incomum, uma liderança local é uma palestina, alguém que mobiliza política e socialmente essa comunidade, seja através das iniciativas locais de manutenção estrutural das instituições, seja através da manutenção do coletivo.

No caso da Sociedade Palestina de Santa Maria, o espaço estava precarizado, necessitando de reformas e manutenção. Assim, duas mulheres da comunidade tomaram a iniciativa de organizar o financiamento da reforma: “os homens não faziam nada, nós vamos fazer”, afirmou uma delas. “Quem manda é a mulher”, insistiu enquanto arrecadava verbas e cobrava a liderança da comunidade posicionamento para agilizar os trabalhos antes do início do Ramadã.

No Chuí, Santana do Livramento, Uruguaiana, além da reorganização da comunidade, o trabalho e inserção das mulheres no comércio é significativo. No Chile, por meio do espaço institucional religioso, organizações como as Damas Palestinas valorizam o trabalho do cuidado, da proteção e da caridade, dentro da comunidade palestina chilena. Por todas as comunidades, mulheres organizam a vida social.

Através de trajetórias de mulheres como Fátima, que organiza e articula outras mulheres dentro da sociedade muçulmana de Florianópolis, bem como eventos sociais, bazares de caridade, almoços, Yasmin no Chuí, entre tantas outras mulheres, podemos vislumbrar as formas distintas pelas quais as mulheres palestinas estão presentes no trabalho produtivo e reprodutivo, contribuindo na sociedade de acolhida e na de origem.

Sociedade Palestina de Santa Maria



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria - março de 2022

Yasmin na banca de comércio



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Chuí - março de 2022

Nas comunidades espalhadas pelo Brasil, mas principalmente no Chuí, Porto Alegre, Santa do Livramento, Uruguaiana, Santa Maria e Manaus, grupos de mulheres organizam as atividades sociais comunitárias. Em Santa Maria e no Chuí, as mulheres tiveram participação ativa no processo de reorganização e revitalização da sociedade palestina. No Chile, distintos grupos de mulheres há décadas organizam a comunidade e a vida social, seja através de eventos beneficentes ou religiosos, universitários ou na prática da vida cotidiana.

2.6.2 - “Lute como uma mãe palestina”

“Lutar como uma mãe palestina é ter coragem para encarar os desafios mais duros que a vida nos reserva. É não aceitar as injustiças ou baixar a cabeça para aqueles que tentam nos oprimir. É lutar com paixão para que todos e todas tenham uma chance de vencer na vida, com o máximo de dignidade e respeito. Lutar como uma mãe palestina é resistir, é amar acima de tudo, sem nunca perder a esperança.” (FEPAL, Maio de 2021)

No que tange a uma narrativa compartilhada na diáspora sobre a maternidade palestina, diversas são as histórias de mães da resistência anticolonial. São aquelas que perderam seus filhos, aquelas que tiveram os filhos, ainda crianças, presas ilegalmente pelo exército israelense, torturadas. As mães palestinas, assim como as crianças⁴³, ocupam um lugar essencial na narrativa dos palestinos/as em diáspora, como imagem de luta e resistência. As imagens de mães palestinas muitas vezes são associadas a três principais elementos: 1- o vínculo com a terra, que se remete ao ato de gerar e “dar frutos”; 2- a resistência, na imagem da “mãe guerreira”, no sentido tanto da guerrilha quanto da resiliência; 3- a mãe enlutada, aquela que perdeu um ou mais filhos para a ocupação. Nesse subcapítulo buscarei, de forma breve, trabalhar essas três dimensões representativas dessa mãe.

⁴³ Neste trabalho não me aprofundarei em uma análise sobre a infância palestina a partir da antropologia da infância, apenas trago a luz algumas narrativas em torno das crianças, violações, morte e luto. Todavia, é importante salientar a existência de tal, e como na diáspora há uma circulação de imagens que rememoram o luto e sofrimento das crianças mortas pelas ações diretas e indiretas do Estado de Israel e da ocupação.

Nesta sessão desenvolverei dois aspectos da maternidade, a maternidade como resistência, a partir de discussões com Vergès, bell hooks e Gonzales e as “imagens de controle” de Hill Collins. Há que se considerar uma maternidade a contrapelo, bem como um matinar e o espaço doméstico distinto daquele elaborado na teoria feminista produzida no norte global. Enquanto Silvia Federici (2019), nos aponta que as mulheres de sua geração não queriam ocupar o espaço doméstico e reprodutivo (biológico), mulheres palestinas ocuparam estes espaços, significando-os de forma distinta, como forma de manutenção da vida e da luta anticolonial. Deste modo é necessário descolonizar o olhar e não reificar as categorias ocidentais de análises, como público e privado, enquadrando quem ocupa estes espaços e o que isso os confere. Por outro lado, há que se cuidar com reificações de categorias de campo, que, muitas vezes, conferem à mulher palestina o atributo de “mãe guerreira”, que desconsidera, por vezes, a estrutura de opressão do héteropatriarcado, a sobrecarga materna e a violência colonial sofrida por essas mulheres, tanto na Palestina quanto na diáspora latino-americana.

A primeira representação analisada será a da mãe geradora. Em distintas culturas há uma vinculação da mulher com a terra. A “Pachamama” ou “mãe terra” talvez seja uma das imagens mais fortes presentes no imaginário latino-americano hoje. No Brasil, de forma similar, na tradição afro-brasileira, temos a entidade Iemanjá a representar a mãe de todos os orixás. Um culto à fertilidade, a terra como provedora de frutos, tal como a mulher mãe, essa imagem é compartilhada muitas vezes na diáspora palestina, o vínculo com a terra é exaltado em uma sociedade colonizada, considerando a experiência do “colonialismo de assentamento”, em que há perda de terras palestinas para israelenses, fazendo da disputa pela terra um elemento central nas narrativas destes/as interlocutores/as.

Imagem do grupo de whatsapp FEPAL Mulheres



Fonte: Nabil Anani

Cartaz de Dia das Mães FEPAL

FELIZ DIA DAS MÃES!

FEPAL
FEDERAÇÃO ARABE
PALESTINA DO BRASIL

إتحاد المؤسسات العربية
الفلسطينية في البرازيل

palestina_maranhao · Seguir
São Luís Maranhão Brasil

palestina_maranhao Feliz Dia das Mães a todas as mães do mundo! Em especial às palestinas que enfrentam com muita coragem a ocupação de Israel para garantir um futuro para seus filhos e filhas!

A imagem deste card é do pintor palestino Ismail Shammout (1930-2006), uma das figuras mais respeitadas e influentes da história da arte palestina.

Shammout foi expulso com sua família da cidade de Lida, viveu em Gaza e mais tarde integrou a Organização para a Libertação da Palestina (OLP) como diretor de Artes e Cultura Nacional.

Durante toda a sua carreira, o artista

5 curtidas
MAIO 8
Entrar para curtir ou comentar.

Fonte: Fepal.⁴⁴

⁴⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CdTPRk-ujX2/?igshid=MDJmNzVkMjY%3D> Acessado em: mai. 2022

Nas imagens compartilhadas entre mulheres, no grupo da FEPAL mulheres, bem como pela Federação nas redes sociais e Juventude Sanaúd, há comumente uma alusão à maternidade palestina como poder de gestar, parir e resistir. Evidente que parir e o trabalho no cuidado das crianças são duas formas de resistência. Todavia, há também uma romantização, nítida, sobre o papel destinado a essas mulheres. Dentre os papéis de gênero atribuídos às mulheres palestinas, está o da “mãe”, da mulher forte, responsável por gerar e criar a resistência, bem como dar subsídio a ela. Entre as mulheres com quem trabalhei, a maternidade não foi contestada como um elemento de opressão patriarcal. Diferentemente da crítica do feminismo ocidental dos anos 1960, a maternidade foi encarada como lugar de protagonismo e política pela maioria das interlocutoras. A crítica estava no âmbito da divisão do trabalho doméstico e do cuidado, que recaí majoritariamente sobre elas, como elemento fundamental na luta contra o patriarcado.

Sobre a segunda representação comum, a principal imagem de resistência palestina, da mulher da resistência, certamente é a de Leila Khaled, uma imagem que foi eternizada, em a que ela segura um fuzil e veste uma *kuffiah*. De forma similar, mães palestinas são retratadas como símbolo de resistência, seja como guerrilheiras, seja como o estereótipo de “mãe guerreira”.

Leila Khaled com fuzil



Fonte: Leila Khaled.⁴⁵

⁴⁵ Disponível em: www.leilakhaled.com Acessado em: 20 dez 2022

Principalmente em relação à imagem de “mãe guerreira”, há uma crítica por parte das próprias interlocutoras sobre a sobrecarga materna e a necessidade de uma maior coletivização do cuidado com as crianças. Esta representação acaba por ocultar uma realidade conferida pelo patriarcado a essas mulheres. Todavia, há de se ter o cuidado de não extrapolar essa crítica, localizada, buscando equiparar à crítica trazida pelas feministas do norte global, brancas. É necessário compreender, primeiramente, que a conformação do grupo aqui é distinta. Trata-se de famílias extensas em muitos casos, e os homens palestinos, neste trabalho de campo, em sua maioria tinham participação no cuidado de forma diferenciada da contrapartida paterna, generalizada, da sociedade brasileira. Dito isso, muitos dos interlocutores mostraram-se bastante ativos no cuidado das crianças durante os momentos de interação que tivemos. Isso também era relatado pelos interlocutores e interlocutoras: embora a responsabilidade principal do cuidado das crianças e do lar fosse materna, os pais estavam frequentemente presentes nas atividades do cotidiano como levar a escola, alimentar, realizar passeios, mas o cuidado ainda recaía majoritariamente sobre as mães.

Outras diferenças evidentes dizem respeito à relação com a comida e com o trabalho doméstico de cozinhar. Muitas vezes homens ocupam este local, e isso faz parte de um costume compartilhado na diáspora. Trago aqui estas considerações, pois, ao falar em trabalho doméstico nesta pesquisa, algumas diferenciações das críticas devem ser entendidas em seu contexto específico: lares híbridos, que mesclam costumes, que produzem formas distintas de habitar a diáspora trazendo referências locais palestinas com brasileiras. Na diáspora, a construção do lar mistura elementos nacionais das duas localidades, mesmo que em muitas casas em meu trabalho de campo, os costumes palestinos prevaleçam.

Na Palestina, encontrei muitas mulheres que exerciam exclusivamente o trabalho doméstico e o cuidado parental, outras trabalhavam nas lojas e comércio para além do trabalho doméstico, um terceiro grupo exercia funções no governo local e instituições locais somadas às atribuições domésticas. Todas exerciam ou não trabalho externo ao lar, bem como trabalho doméstico. Muitas vezes este era terceirado a outras mulheres, ou exercido em parceria com membros da família (que inclui os homens). Trago essa elucidação da relação local palestina com o trabalho remunerado e doméstico de forma a

aproximar a discussão da diáspora e apresentar como as mulheres palestinas têm acionado tal discussão.

“O patriarcado existe aqui e lá, de formas distintas”, esta frase foi repetida diversas vezes, em distintas situações e por diferentes interlocutoras. O patriarcado, como sistema que privilegia os homens em detrimento das mulheres, opera de forma que mulheres palestinas, tanto na Palestina quanto nas comunidades palestinas na América Latina, sofrem opressão de gênero. A luta contra essa opressão é atravessada pelas questões locais, mas não deixa de existir.

Muitas vezes as reivindicações são distintas. No Chile, um grupo de jovens mulheres palestinas que trabalhei reivindicava liberdade do corpo, trabalho, representatividade política, entre outras pautas. Na Palestina, as mulheres com quem trabalhei em minha breve estadia tinham como pauta central nas organizações visitadas o fim da violência doméstica e a ocupação dos espaços de representatividade política. No Brasil, fim da violência doméstica, representatividade política, liberdade de expressão religiosa e luta contra islamofobia estavam entre as pautas centrais de mulheres não-mães e de mães palestinas.

Dia das Mães



Fonte: FEPAL ⁴⁶

⁴⁶ Disponível em: <https://www.facebook.com/FepalPalestina/photos/3912045532198036> Acessado em: 23 Mar 2022

Por fim, no que tange a essa “mãe guerreira”, Patricia Hill Collins (2019) afirma que há de se cuidar com as imagens estereotipadas, no caso de sua análise das mulheres negras. Trazendo a análise de Collins para o caso das mulheres palestinas em questão, poderíamos afirmar a partir de um desdobramento para essa situação específica que “as imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (p.136). Desta forma, há de se considerar a desconstrução de um relativismo que reifica estereótipos de forma a reforçar distintas opressões impostas a estas mulheres. Reificar os estereótipos de mulher palestina como uma entidade glorificada, pacífica, “guerreira”, provedora, que está disposta a renunciar a sua vida em prol dos filhos e família, contribuí para a naturalização do sexismo e das demais vias de opressão. É necessário entender que a experiência da maternidade ocorre de forma distinta para uma variedade de mulheres palestinas, não as reduzindo a estereótipos, ou “imagens de controle” (Collins, 2019).

A terceira representação é a das mães enlutadas ou as mães que possuem filhos presos pelo exército de ocupação. Esta imagem está ligada ao luto e sofrimento, bem como à resistência e ideia de potência das mães que perdem seus filhos como mártires da ocupação. A tentativa de trazer visibilidade a essas mães está associada à busca por conferir as vidas palestinas a capacidade de “enlutamento”, de “reconhecê-las” (Butler, 2019), no âmbito internacional, como vidas passíveis de serem vividas. “Uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva” (Butler, 2019, p.13). É necessário, primeiro, trazer essa vida à vida, para que então seja enlutada. Desta forma, as imagens de sofrimento são compartilhadas com o fito de trazer à luz a vida palestina, evocando o sentimento de empatia daqueles que são externos ao conflito.

Imagem de mães em protesto por seus filhos presos



Fonte: Revista Fórum.⁴⁷

As imagens de sofrimento e de mães de mártires são muitos comuns nas páginas e nos grupos de *WhatsApp* de palestinos/as em diáspora com quem trabalhei. A evocação destas imagens busca trazer ao debate e manter vívido o sofrimento palestino e a necessidade da “luta pela libertação”, como é veiculado entre palestinos/as. O medo foi um sentimento também presente dentro dos grupos de mães com quem trabalhei, medo e dor. Embora eu tenha estado com muitas mães que relatavam medo da perda de seus filhos, ainda assim, predominava o sentimento e o desejo de estar na terra palestina, mesmo que isso pudesse gerar um risco aos filhos, principalmente aos filhos meninos, que seriam alvos em potencial do exército israelense.

Certa vez, em campo, enquanto tomávamos um café em Ramallah e conversávamos sobre nossos filhos, uma mãe me contou uma experiência de perda e luto. Ambas tínhamos filhos de idades similares e um vácuo de anos entre um e outro. A maternidade foi algo que me aproximou de muitas mulheres em campo, falávamos abertamente sobre nossos filhos, nossas experiências, problemas e educação, eu diria que a maternidade ocupou um lugar central em minha relação com muitas de minhas

⁴⁷ Disponível em: <https://revistaforum.com.br/blogs/blog-da-maria-fr/2011/3/9/na-palestina-ter-filhos-lutar-contra-limpeza-etnica-que-israel-impe-ao-nosso-povo-44499.html> Acessado em: 21 nov. 2022.

interlocutoras, seguida da militância política. Voltando a esta tarde, num belo café cheio de mulheres, conversávamos sobre a idade de nossas crianças, quando ela compartilhou a experiência de um filho perdido, ainda bebê, em decorrência da violência colonial. Ela estava no ônibus, passando pelo *checkpoint*, grávida de muitos meses, não me recordo quantos, quando seu ônibus foi atacado pelos militares e bombas de gás foram jogadas no interior do veículo. Ela inalou gás a ponto de desmaiar, acordando apenas no hospital. Lá, recebeu a notícia de que a criança poderia ter má formação cardíaca devido à exposição prolongada ao gás. A criança nasceu e poucos meses depois faleceu em decorrência de problemas cardíacos. Esse foi um dos vários relatos em campo de mães enlutadas.

O luto é compartilhado entre mães palestinas, mesmo aquelas que não perderam seus filhos tem o receio de perdê-los mediante a violência colonial. Enquanto as mães palestinas compartilham noções de luto há também uma militância que busca o direito do enlutamento, muitas vezes negado por Israel, como veremos no capítulo seguinte. Embora o luto e enlutamento entre mães seja um tema frequente, durante o trabalho de campo o medo da perda de um filho nunca era considerado como uma impossibilidade para o retorno à Palestina.

As representações de mãe geradora, guerreira e mãe enlutada são construídas nas narrativas sobre maternidade nas comunidades e veiculadas nas instituições e organizações palestinas no Brasil como meio de reconhecer o papel dessas mulheres nas formas de existência e resistência destas comunidades, mas também de perpetuar costumes vistos como tradição familiar palestina. Um tema que discutirei melhor na sessão seguinte.

2.7 - Uma narrativa na contramão

As práticas intra-comunidade e a conformação da comunidade palestina do Chile e do Brasil como comunidades patriarcais também são problematizadas pelas mulheres palestinas. Conjuntamente, espaços de poder e representatividade dentro das comunidades palestinas têm sido disputados e ocupados por mulheres. No Chile, em relação à comunidade, as interlocutoras têm se posicionado reafirmando a importância e visibilidade da luta feminista e denunciando o patriarcado como estrutura dominante a ser combatida. Trazemos, aqui, narrativas de palestinas-chilenas, cristãs, como forma de

elucidar essas relações, a partir das quais podemos pensar as formas como estas mulheres atuam frente a essas estruturas de poder, evidenciando-as e contestando-as.

“Fazer a cama dos irmãos homens, servir a mesa, ter que servir os homens primeiro, casar-se, ter filhos, etc. todos esses comportamentos eram por vezes esperados das meninas palestinas de minha geração”, afirma Francesca, uma das principais interlocutoras durante os anos de trabalho no Chile. Muitas afirmavam que a comunidade “permaneceu como a antiga Beit-Jala”, ou a Palestina do período de migração de seus pais. “Era muito difícil. Na rua eu estava em Santiago e entrava em minha casa e estava em Beit-Jala”⁴⁸ afirmou ela. Para as jovens palestinas-chilenas com quem trabalhei nesta pesquisa, embora valorizassem uma “tradição palestina”, havia muitos conflitos geracionais em relação à manutenção das relações de poder patriarcais e dos papéis femininos impostos no seio das famílias. Outra interlocutora, publicou em sua conta pessoal, nas redes sociais, o seguinte relato:

Nasci e cresci em uma família com tradições palestinas. Onde o machismo não só se expressava como em qualquer lar chileno, mas também dava uma conotação positiva ao fato de que as mulheres deveriam atender aos homens. Arrumei a cama do meu irmão até entrar na Universidade e não foi minha culpa nem dele, foi apenas a forma como o sistema da casa funcionava. Era um papel que não correspondia a ele e eu via como algo normal. Quando entrei na universidade achava que uma mulher que não era virgem "vale" menos depois para o futuro marido. E assim uma infinidade de coisas, onde as expressões machistas das tradições árabes se somaram às latino-americanas. Morei na Jordânia por alguns meses. Quero dizer que o fato de você ter que ser mais recatada para se vestir não significa que haja mais machismo. Lá, pelo menos, andei pelas ruas com muito mais segurança do que aqui. Acredito que o patriarcado e o machismo são encontrados tanto nas sociedades conservadoras quanto nas liberais, só que se expressam de maneira diferente. Neste 8 de março, eu queria me manifestar com meus peitos. Todo Ocidente se sente no direito de falar sobre um Oriente atrasado, misogênico e sexista. Quero te dizer que existem muitas mulheres árabes que não são submissas nem reprimidas. Que em muitos casos o uso do véu é uma escolha própria. Que em muitos casos se rebelam a utilizá-lo e a gerir-se sem ele. Que a mulher palestina luta contra uma dupla opressão, a do patriarcado e a de Israel. E garanto a vocês que muitos de nós podemos colocar nossos keffiye de resistência levando com orgulho tetas ao ar para protestar (Abril de 2019).⁴⁹

⁴⁸ Original: "Era muy difícil. En la calle yo estaba en Santiago y entraba en mi casa estaba en Beit-Jala".

⁴⁹ Original: "Nací y crecí en una familia con tradiciones palestinas. En donde el machismo no sólo se expresaba como en cualquier hogar chileno, sino también se le daba una connotación positiva a que las mujeres deban atender a los hombres. Le hice la cama a mi hermano hasta que entré a la Universidad y no era culpa mía ni de él, si no que así funcionaba el sistema de la casa. Era un rol que a él no le correspondía y yo lo veía como algo normal. Cuando entré a la universidad pensaba que una mujer que no era virgen, "valía" menos después para su futuro marido. Y así un sin fin de cosas, en donde las

Nesse relato, ela fala sobre uma sobreposição de expressões machistas das tradições árabes que se somavam às latino-americanas e como isso se apresenta dentro da comunidade palestina no Chile. Questionando a visão orientalista, ela reitera como o machismo e patriarcado estão presentes em todas as sociedades, e não estariam mais presentes em países árabes do que naqueles países convencionalmente chamados ocidentais. Reitera que o machismo na Jordânia, por exemplo, não era diferente do Chile, em uma tentativa de lançar luz à crítica local desorientalizando o olhar sobre os países árabes. Por fim, ela critica o orientalismo ocidental: “Todo o Ocidente se sente no direito de falar sobre um Oriente atrasado, misógeno e sexista.” Ainda, afirma que “há muitas mulheres árabes que não são submissas nem reprimidas. [...] Que a mulher palestina luta contra uma dupla opressão, a do patriarcado e a de Israel”.⁵⁰ Novamente a interlocutora aciona essa noção interseccional que nos permite vislumbrar os intercruzamentos das vias de opressão às quais as mulheres palestinas estão submetidas.

Ao finalizar trazendo para cena a *kuffiya*, lenço símbolo da causa palestina, ela o coloca como símbolo da resistência dessas mulheres. A *kuffiya* aparece na imagem juntamente com as “tetras al aire”, uma forma de protesto contra estas duas opressões, da ocupação dos corpos e da terra. O lenço mencionado, vale salientar, tem simbologia diferente do *hijab* (lenço religioso muçulmano), esse, por sua vez, tem um profundo significado na luta político e social palestina e foi iconizado através de seu uso por Yasser Arafat. Nesta situação ele é usado para fazer menção à luta deste grupo de mulheres palestinas, um ato extremamente relevante.

As concepções sexualmente progressivas dos direitos feministas ou das liberdades sexuais foram mobilizadas não somente para racionalizar as guerras

expresiones machistas de las tradiciones árabes se sumaban a las latinoamericanas. Viví en Jordania unos meses. Quiero decir que el hecho de que haya que ser más recatad@ para vestirse no significa que exista más machismo. Allá al menos, caminaba por las calles mucho más segura que acá. Creo que el patriarcado y machismo está tanto en sociedades conservadoras como las más liberales, sólo que se expresa de manera diferente. Este ocho de marzo, quise manifestarme con mis tetras. Todo occidente se siente con la propiedad de hablar de un oriente atrasado, misógeno y machista. Yo quiero contarles que existen muchas mujeres árabes que no son ni sumisas, ni reprimidas. Que en muchos casos el uso del velo es su propia opción. Que en muchos casos se revelan a utilizarlo y se desenvuelven sin él. Que la mujer palestina lucha contra una doble opresión, la del patriarcado y la israelí. Y les aseguro que somos muchas las que podemos ponernos nuestro kufiye de resistencia llevando con orgullo tetras al aire para protestar.” (Abril de 2019).

⁵⁰ “Todo occidente se siente con la propiedad de hablar de un oriente atrasado, misógeno y machista.” E afirma que “existen muchas mujeres árabes que no son ni sumisas, ni reprimidas.[...]Que la mujer palestina lucha contra una **doble opresión**, la del patriarcado y la israelí”.

contra as populações predominantemente muçulmanas, mas também para argumentar a favor da adoção de limites à imigração para a Europa de pessoas procedentes de países predominantemente muçulmanos. Nos Estados Unidos isso levou a detenções ilegais e ao aprisionamento daqueles que “parecem” pertencer a grupos étnicos suspeitos [...] (Butler, 2019, p. 48).

Enquanto essas feministas palestinas, que tomam a *kuffiya* e a nudez como forma de expressão da liberdade de uma mulher palestina, externalizam sua luta perante a sociedade chilena, dentro da comunidade essas mulheres têm um segundo trabalho, a ruptura com os costumes conservadores. “Por um lado, temos na comunidade mulheres palestinas na Marcha de oito de março manifestando-se sem sutiã, de outro lado há uma comunidade muito conservadora. Há uma distância e uma enorme complexidade dentro da comunidade palestina no Chile”, afirmou outra interlocutora. Há uma multiplicidade evidente dentro daquilo que se convencionou chamar de comunidade palestino-chilena. Entre um grupo de aproximadamente 500.000 pessoas, que de alguma forma mantêm relações sociais e políticas reunidas em torno de palestinidades e da manutenção de uma identidade étnica, há de fato uma pluralidade de composição ideológica. Principalmente entre as duas primeiras e as duas últimas gerações em diáspora, há distinções ideológicas e políticas atravessadas também pelo marcador da geração.

“Eu sou efetivamente neta de palestinos. Minha família chegou de Belém ao sul do Chile, justamente onde estão os mapuches. Cresci ali e aos 16/17 anos comecei a militar na causa palestina, aos 17 anos fui a Santiago estudar na universidade. Não cresci em torno da comunidade palestina, não estudei no colégio árabe, não fiz aula de árabe, a questão palestina era interna da minha casa. Havia um apego dos meus pais e principalmente meu avô da Causa palestina, da libertação da Palestina. [Ao longo da vida militou na UGEP e teve bastante contato com a política militante palestina.] Minha família tem alto padrão cultural familiar, político, ideológico, intelectual. Minha mirada é sobre a causa palestina um pouco de fora, pude perceber por exemplo que os palestinos da comunidade palestina podem ser bastante machistas e bastante conservadores, como as pessoas conservadoras que há no Chile, embora a população mais jovem esteja mudando as coisas. São em general mais conservadores como os chilenos conservadores, mas distinto dos palestinos na Palestina e no mundo árabe. De verdade que nem todos que tem sobrenome palestino pode ser considerado parte da comunidade palestina. A comunidade palestina teria muitas características particulares, mais que ricos de direita, cresceram a partir dos negócios, são empresários chilenos de origem palestina, mas se construíram como empresários chilenos, o que os permite demonstrar as implicações desse contato. Em sua maioria tem gente comprometida com a causa palestina. A comunidade como tal tem certas questões machistas cotidianas, tem a ver também com o legado dos homens, o machismo de um homem de 60 anos é diferente de um homem de 30, até pelo contato com as companheiras dentro da militância. Em geral, os homens palestinos jovens, comprometidos com a causa, são menos machistas que os mais velhos.

Enquanto os velhos são mais machistas, não interessa se de direita ou esquerda.” (Entrevista concedida em março de 2020)

Ela aponta aqui dois pontos bastante relevantes: o primeiro a diferença geracional na reprodução do machismo. Homens mais velhos tendem a ser mais machistas, independente de sua posição política. Entre os jovens, percebe-se que os militantes palestinos de esquerda, pela prática militante e pelo aprendizado junto com as companheiras militantes, acabam por serem educados quanto ao machismo, reproduzindo menos e desconstruindo práticas opressoras. “As piores experiências de machismo que vivi foi no seio da comunidade palestina foram situações muito fortes, no seio da família e no coletivo”, conta uma das interlocutoras.

Novamente, há uma leitura dessas mulheres da comunidade palestina como um lugar onde, tal como na sociedade chilena, a estrutura patriarcal é predominante. Essas mulheres denunciam e posicionam-se frente ao machismo cotidiano. Há, entretanto, um fator comum às diversas narrativas: o predomínio do machismo e conservadorismo entre os mais velhos, palestinos/as de primeira e segunda geração, como colocou a interlocutora em sua fala acima citada.

Tal como propõe Vergès, utilizo dos conceitos da Maria Lugones (2007) no que tange à “colonialidade do gênero”. Consideramos que essa colonialidade promove também uma “determinação sexual”, “reinventadas como mulheres, com base nas normas, critérios e práticas discriminatórias”. Estas mulheres sofreriam de uma “dupla subjugação”. “As mulheres racializadas enfrentam, pois, uma dupla subjugação: a dos colonizadores e dos homens colonizados” (Vergès, 2020, p.56-7). As duas vias de opressão indicadas pelas interlocutoras referem-se a esse modelo de colonialidade de gênero, que se desdobra de forma tal que os homens colonizados também reproduzem a opressão de gênero sobre as mulheres colonizadas.

A diferença geracional aparece bastante atrelada ao machismo institucional e cotidiano dentro da comunidade. Embora a comunidade, enquanto instituição, reitere notas de apoio às manifestações feministas, sua participação na prática é nula e as mulheres continuam sendo diferenciadas no interior da organização. As gerações atuais, por outro lado, têm atuado colaborativamente entre palestinas e palestinos/as para romper sexismos dentro da comunidade, efetivamente buscando romper a colonialidade em suas

distintas formas. As mulheres têm ocupado lugares de liderança, não apenas destinados ao cuidado, mas também à representação política no âmbito acadêmico e institucional da comunidade.

A seguir, veremos outras narrativas na contramão, mulheres palestinas que constroem outras formas de habitar a diáspora, a imposição de costumes por pais e irmãos sob o corpo de mulheres, mas também as formas que o discurso da colonialidade do poder atinge pessoas palestinas em diáspora.

2.7.1 - Orientalismo na diáspora

A presença de mulheres palestinas muçulmanas e mulheres muçulmanas (árabes ou não) na sociedade brasileira nas últimas décadas foi tema de análises acadêmicas, mas também um tema popular, presente nas mídias, telenovelas, notícias. Desta forma, falar com mulheres palestinas muçulmanas trazendo suas experiências dentro da comunidade é um tema que requer uma delicadeza, frente ao orientalismo e islamofobia presentes na sociedade brasileira. Nesta sessão, trabalhei com o relato de uma interlocutora⁵¹, em específico, mas que acaba por permitir abordar algumas questões compartilhadas quanto às críticas de mulheres palestinas sobre as relações de poder dentro da comunidade, mas também sobre formas distintas de agência destas mulheres.

Na tese “O véu que (des)cobre Etnografia da comunidade árabe Muçulmana em Florianópolis” (2005), a autora Claudia Espinola aponta que, devido ao atentado terrorista ocorrido 11 de setembro, os olhos do mundo voltaram-se para os praticantes do Islã. A partir de eventos ocorridos em 2001, a autora desenvolve a análise de como a comunidade, a partir da adesão ao uso do *hijab*, se descobre aos olhos dos brasileiros.

Segundo a autora, o uso do *hijab* não era uma prática comum entre as mulheres muçulmanas por diversos fatores, até mesmo pela integração à sociedade brasileira. Com esses eventos, elas passaram a fazer uso do *hijab* como maneira de mostrar essa comunidade muçulmana para a sociedade local, procurando desconstruir preconceitos e

⁵¹ Essa interlocutora teve seu nome alterado de forma a preservar o anonimato. Essa estratégia ocorreu em apenas alguns casos. Nas outras vezes, optei apenas por não mencionar o nome. Neste caso, como se trata de um relato pessoal que não faria sentido deslocado para a terceira pessoa, optei pela alteração do nome.

falsas afirmações sobre o Islã que estavam sendo midiaticizadas tanto por jornais, em virtude do atentado, quanto pela novela “O Clone” (Spinola, 2005).

Muitas interlocutoras relatam as violências sofridas por parte da sociedade local pelo uso do *hijab*, que as “descobre”, para usar o termo de Spinola (2005), perante a sociedade local. Compartilham, além das experiências de preconceito e intolerância religiosa, uma confusão com a origem ou lugar de nascimento, por conta dos orientalismos presentes na sociedade brasileira. Vários são os relatos das abordagens físicas, agressões sofridas em virtude da aparição pública com o símbolo religioso. Da mesma forma, algumas interlocutoras enfatizam o *hijab* como símbolo de resistência contra o preconceito religioso e resistência frente à imposição de princípios de liberdade ocidentais que estão vinculados à nudez do corpo.

O véu islâmico tem se tornando ao longo das décadas, e, no caso brasileiro, principalmente após o atentado ocorrido em 11 de setembro de 2001, símbolo de um “inimigo” a ser combatido, risco à “segurança” nacional ou, ainda, inimigo interno e externo, principalmente no caso europeu e norte-americano. Essa associação islamofóbica vem acompanhada de um discurso de um feminismo civilizatório que se utiliza da crítica secular e da islamofobia como ferramenta política cada vez mais presentes nos Estados neoliberais e neofascistas. Enfim, um caldo disso tudo e tem-se a fórmula orientalista veiculada nas mídias que atinge a população em geral. Assim, criou-se uma forma profundamente orientalista de cunho racista e colonialista de “enquadrar” (Butler, 2019) mulheres muçulmanas, potencializado no Brasil e no mundo após os atentados de 11 de setembro de 2001.

Saba Mahmood (2006) propõe uma noção distinta de agência, “não como sinônimo de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas”. Sugiro, portanto, a partir do diálogo com Mahmood, olhar não apenas a capacidade de ação frente ao poder (masculino-patriarcal), mas também as “modalidades de agência cujo significado e efeito não se encontram nas lógicas de subversão e ressignificação de normas hegemônicas” (p.123).

É fundamental uma reflexão sobre as formas com que um feminismo ocidental, branco e do norte global atinge e questiona a forma de vida das mulheres muçulmanas. O papel feminino, durante os últimos séculos, teve sua relevância na discussão da sociedade

ocidental. Neste período, a mulher – que possuía seu papel definido e limitado pela figura masculina, estava sempre à margem dele - começou a conquista de seu espaço social fora da privacidade do lar, a conquista do espaço público. Atrelado a esta conquista, temos a “modernização” da sociedade europeia e das colônias ultramarinas, influenciadas pelos estrangeirismos ocidentais. As mulheres do chamado “Oriente” foram alvo de discriminação e preconceitos, muitas vezes disfarçados por publicidade libertadora e principalmente de críticas associadas à religião, o Islã, vinculando assim o pertencimento religioso à opressão da mulher.

Nesta sessão, buscarei analisar narrativas de “libertação” e “salvação” da mulher muçulmana, das mulheres não brancas, racializadas, a partir da ótica de liberdade do feminismo europeu, branco, presente na narrativa de imigrantes e refugiadas palestinas-muçulmanas, bem como na narrativa do feminismo civilizatório. Para isso, tomo como fio condutor a trajetória de uma interlocutora, palestina, nascida na diáspora, para compreender de que forma os orientalismos e tais noções de um feminismo civilizatório (Vergès, 2020) se apresentam nesse contexto, dentro da própria comunidade.

Âmbar nasceu no Brasil e seus pais, na Palestina. A família do pai, como muitos outros palestinos/as de Corumbá-MS, veio da cidade palestina Kafr Malik, na província de Ramallah. A comunidade palestina de Corumbá é bastante reconhecida no cenário local, trata-se de proprietários de comércio. Como os demais, a trajetória foi similar, chegaram imigrantes, em sua maioria na década de 1950, estabeleceram-se como caxeiros viajantes, os mascates, e, posteriormente, como proprietários de lojas de calçados e roupas. A cidade possuía um clube que unificava libaneses, palestinos e sírios, a Liga Árabe, ativa até meados dos anos 2000.

Consideravam Corumbá uma região promissora por possuir o terceiro maior porto da América Latina até 1930, tendo suas atividades vinculadas à exportação e importação, bem como ao comércio local. Por causa disso, os árabes escolheram Corumbá como um novo lar, como uma nova oportunidade de vida.

Até a década de 1950, os rios Paraguai, Paraná e Prata eram os únicos meios de integração de Corumbá com os demais países da América Latina. Por isso, a cidade dependia da hidrovia e consequentemente as embarcações (navios, lanchas, barcas, canoas) eram o meio de transporte dominante. Aliada a hidrovia, Corumbá, por ser uma cidade de fronteira aberta, permitia facilmente o descaminho de mercadorias e de pessoas (Mustafa, 2022, p.21-22).

Seu avô paterno já havia visitado o Brasil antes mesmo da migração definitiva. Seu pai, por sua vez, morou no Brasil por alguns anos, retornando posteriormente para realizar o casamento, uma tradição importante tanto dentro do Islã quanto para o pequeno grupo de palestinos/as de Corumbá, que seguia como comunidade endogâmica até aquele momento. A descrição e ênfase dada pela interlocutora ao casamento na Palestina do tempo dos avós e pais era a todo momento reiterado, por sua importância no seio desta família. Como ela descreve, o pai teria ido à Palestina casar-se, pois “a tradição de se casar *lá* era muito forte”. O rapaz vai até a casa da moça, alguém da família fazia o intermédio. Conforme ela relata, sua mãe aceitou o matrimônio, e assim ficaram noivos. Do dia em que se conheceram ao dia em que se casaram, o intervalo foi de uma semana. Logo após o casamento, vieram ao Brasil.

A migração para o país ocorreu no ano de 1994, ela nasceu em 1999. Durante todo o período, seu pai trabalhou como comerciante. “Não posso dizer que foi guerra ou trabalho [o motivo da emigração], meu pai gosta de mudar”, ela afirmou. Sobre a chegada e a vida familiar no Brasil, ela relata que viveram em muitos lugares diferentes. A mãe, que trabalha com produção e venda de doces árabes, segundo ela, nunca se adaptou, principalmente em virtude da língua, da xenofobia, mas também da ausência de sua família, que ficou na Palestina. “Riem dela, riem de como escreve. A vida toda a mãe só falava árabe” e foi com ela que as crianças puderam aprender o idioma como primeira língua, antes do português.

Não é incomum o relato de mulheres que “não se adaptaram” à vida na diáspora. Durante todo o trabalho de campo, encontrei inúmeros relatos como este. Principalmente entre mulheres muçulmanas, a adaptação ao país era um tema recorrente àquelas de primeira e segunda geração. Muitos filhos relatam que suas mães retornaram e ficaram na “terra”, pois tiveram dificuldade de adaptação no Brasil. Tal dificuldade estava marcada pela língua e religião. Há de se considerar como o uso do véu marca uma diferença visual em relação à população feminina do país de acolhida. Essas mulheres, ao usar o véu, são evidenciadas, como colocou Spinola em sua análise. Assim, muitas mulheres tornam-se alvo de xenofobia e islamofobia pela facilidade de identificação religiosa, enquanto os homens se misturam, sendo menos reconhecíveis pela vestimenta. Atualmente, muitas mulheres muçulmanas denunciam a associação do véu com uma ideia

de estrangeiro que atinge inclusive muçulmanas brasileiras, as tornando alvo de xenofobia local.

Retornando ao eixo central deste subcapítulo, Âmbar faz algumas assertivas contrastantes. Percebemos algumas expressões muito pontuais em relação às demais interlocutoras desta tese. Vejamos:

“Me marcou a questão da mulher lá [na Palestina]. No Brasil, a gente tem liberdade grande. Lá, você não pode sair sozinha. Você tá no telefone e os homens já querem saber com quem. É uma prisão. Lá, na Palestina, você tem que ser uma pedra!

Desde quando eu entendo do mundo eu me reconheço com duas nacionalidades. Aqui eu sou uma santinha, lá eu sou a rebelde. Eu não me encaixo aqui nem ali. Aqui em casa a gente segue, da mesma forma que minha mãe aplicava, a cultura, comida, decoração, religião (Notas de campo, dezembro, 2020).

Ela ainda relata que ela e a irmã, embora socializadas no Islã, não praticam a religião e que a mãe só passou a usar o *hijab* há dois anos. Todavia, quando estiveram na Palestina, mesmo que a mãe não fizesse uso do *hijab* no cotidiano do Brasil, a mãe usou o lenço durante os dois, três meses de viagem. Não incomum, mulheres tiram seu véu no Brasil, para tornarem-se menos evidentes, mesclarem-se na sociedade de acolhida. De forma similar, tive relatos de mulheres que na Palestina faziam uso do véu de forma a tornarem-se menos contrastantes com a sociedade local.

Percebemos na narrativa da interlocutora uma diferenciação que se dá entre “lá”, como essa Palestina distante estereotipada, e o aqui, Brasil, relacionado a noções de liberdade vinculadas a debates do feminismo branco “ocidental”. É comum que noções orientalistas e eurocêntricas atinjam também aqueles/as palestinos/as nascidos na diáspora. Há de se considerar a existência do machismo e conservadorismo dentro de qualquer sociedade, e pais machistas são um relato comum entre jovens mulheres palestinas, ao mesmo tempo que a maioria das interlocutoras construiu uma visão distinta da narrativa central desta sessão, em crítica à noção orientalista que recai sobre as mulheres muçulmanas.

Fanon, em “Pele negra máscaras brancas” (1952), analisa como a colonização acaba por submeter a mente dos colonizados. Não incomum, palestinos e palestinas reproduzem noções eurocêntricas e orientalistas. A nudez das mulheres muitas vezes é atribuída à ideia de liberdade, nos moldes de um feminismo muito específico e localizado,

produzido no norte global, que se presume universal, quando não o é. A vestimenta toma espaço central em diversas narrativas somando-se as relações de poder patriarcais que se investem sobre o corpo das mulheres.

Em outro momento, Âmbar conta um episódio distinto, ainda na Palestina, em que visitaram a Mesquita de Jerusalém, Al-Aqsa, onde ela teria ido com *hijab*, mas com um pedaço da franja exposto, para além do véu. “Veio umas *mulheres árabes* gritando que era pecado, eu fiquei chocada”. Âmbar afirma-se como não muçulmana e continua:

Lá, o contato físico é mínimo. Não pode abraçar. Acho que vou usar essa palavra [pausa]. As mulheres são oprimidas lá. Tem que olhar pra baixo. A mãe ficava em pé servindo enquanto o marido e o filho comiam. Isso é errado, ela não tem que servir. A cultura dela [mãe] fala que a mulher tem que estar pronta pra servir a família. Ela aprendeu lá...

Pai falou ‘porque ela tem que trabalhar?’ Tem todo esse machismo. Perguntei pra minha mãe e ela disse que não. Ela não consegue enxergar. Não me identifico com nenhuma das duas culturas (Notas de campo, 2020).

Ela segue contando episódios que, na sua experiência, denotam a qualidade “tradicional” e machista que estaria presente na “cultura” dos pais,

Aqui é quente e a gente só usava calça [ela e a irmã]. Comecei cortando a calça no joelho e saí com bermuda. Não dava pra chamar aquilo de bermuda. Foi uma briga gigante. Fui encurtando. Cada vez que encurtava era uma briga, mas eu saía. Hoje eu ainda uso muitas roupas que quero. Uma vez usei uma roupa com um pedaço das costas aparecendo e ela [a mãe] passou mal. No meu aniversário esse ano meu pai foi embora porque aparecia dois dedos das costas. Eles aprenderam que a mulher é sagrada (Notas de campo, 2020).

“O discurso da colonialidade do poder afeta palestinos/as, fazendo com que muitos reiterem conceitos orientalistas numa tentativa de uma aproximação com a representação do ‘sujeito ocidental’” (Caramuru Teles e Manfrinato, 2020, p. 357-8). A esta narrativa, somam-se outras tantas que colocam as mulheres palestinas muçulmanas num lugar de passividade e sujeição, essas narrativas aparecem presentes na sociedade brasileira, mas também dentro da comunidade palestina em diáspora.

Há uma divisão entre as ativistas pró-palestinas que apontam como este tipo de olhar para a mulher com ou sem a *burca*, *hijab*, *niqab*, etc., reitera a islamofobia, racismo e xenofobia. Neste grupo, encontrou-se uma valorização das mulheres palestinas muçulmanas, bem como de suas vestimentas e movimentos de resistência. Um segundo

grupo é formado por mulheres latino-americanas, socializadas no feminismo branco ocidental, que fazem ressalvas positivas e negativas quanto ao uso do véu. Porém, compartilham as mesmas imagens que algumas vertentes da esquerda e direita libertária que fazem menção ao véu como símbolo da opressão. Nesta Etnografia, mais que um binarismo entre passividade e subversão, o que me interessa é olhar para estar distintas formas de vivência, de experiência de palestinidades que estão atravessadas pelo marcador da religião e, neste caso específico, pelas distintas incorporações ou ressignificações nas normas de modéstia.

as pessoas vestem a forma de roupa apropriada para suas comunidades sociais e são guiadas por padrões sociais compartilhados, crenças religiosas e ideias morais, a menos que transgridam deliberadamente para defender uma opinião ou sejam incapazes de pagar por cobertura apropriada (Lughod, 2012, p.457).

O *hijab* muitas vezes centraliza essas discussões. De um lado adeptas, de outro contrárias. Buscando sair de um binarismo, encontramos outras formas de olhar para estes usos, para tais experiências. O que interessa a esta tese é perceber, primeiramente, a existência de narrativas divergentes, múltiplas que elucidam esta vasta composição de palestinas/os no Brasil e Chile. Em segundo lugar, gostaria de trazer à luz que as narrativas acessadas em campo acabam tendo por elemento comum a crítica ao machismo e ao patriarcado como sistema dominante de opressão das mulheres e, quanto ao uso do *hijab*, ou das roupas que constituem um código de modéstia islâmico, que este deve ser feito de forma voluntária, como uma escolha individual e não uma imposição familiar, como em diversas circunstâncias ocorre, dentro e fora da sociedade islâmica no Brasil. No próximo capítulo veremos manifestações de mulheres palestinas em ruas e nas redes, e o protagonismo dessas mulheres.

Notas de conclusão

Evidenciando processos de *home-making*, coisas e pessoas se produzem através de uma relação transcendental entre humanos e objetos, no sentido da coprodução, objetos saem do lugar de inanimados e constroem sujeitos (Miller 2010:140-141). Comer e beber ao modo tradicional, com coisas tradicionais, conferem autenticidade. Em contraste, as imagens compartilhadas de autenticidade são a todo momento borradas pela diáspora,

sendo ressignificadas. A feitura das coisas, as imagens, as coisas e trechos, produzem uma sensação de pertencimento, de estar em casa e assim constroem o lar.

O processo de *home-making* também está circunscrito nas formas de elaborar narrativas e categorias de pertencimento de arabicidades e palestínidades. É construído por mulheres que se reconhecem em contraste, mas também em relação ao território da diáspora, seja como mulheres azeitonadas, de pele de oliva, seja como mulheres marrons. A construção política do autorreconhecimento identitário produz uma categoria mobilizada pelas interlocutoras: “latino-arabiana”. Para além de uma categoria, criam um espaço para habitar, um lar em constante movimento.

As categorias locais e o processo de autorreconhecimento se constroem, também, através de noções de sangue e ancestralidade, “tornar-se palestino” é um processo que não está necessariamente dado na diáspora, principalmente para pessoas de segunda, terceira e quarta geração. A experiência do retorno, o ativismo político, a pele, o sangue, tornar-se palestino é uma experiência heterogênea, que não pode ser universalizada, por isso falo em palestínidades, evocando seu uso no plural. Existem, portanto, formas distintas de ser, experimentar e construir *uma* palestínidade. E este trabalho caminha por palestínidades distintas, mas também analisa palestínidades que tem como um de seus eixos-duros a causa palestina, palestínidades ativistas.

Ademais do autorreconhecimento identitário relacional apresentado aqui, enquanto categorias: palestino-brasileira, palestino-chilena ou palestino-iraquianos que *a priori* aparentam justapor categorias distintas e combinar diferenças, em realidade tais categorias têm sido produzidas e reproduzidas a partir da diáspora. As considerações sobre esse reconhecimento são facilmente compreendidas quando, em suas narrativas, os interlocutores apresentam o contexto de suas vidas: nascidos no exílio ou não, deslocados por migração forçada, refugiados após a *Nakbah*.

O lar é um “destino moral” (Malkki, 1992), implicando “uma arena pública de valores, práticas, disposições técnicas, afetos e sensibilidades” (Schicchet, 2021). Ele está constantemente em manutenção e disputa. A construção do lar na diáspora é atravessada por distintos marcadores, o lar e as formas distintas de habitar, analisado aqui, são também expressões das formas de ser palestino/a.

CAPÍTULO III: *Palestinian Lives Matter*: manifestações em rede, redes de manifestações

Falo de milhões de homens arrancados a seus deuses, suas terras, seus costumes, sua vida, a vida, a dança, a sabedoria. Estou falando de milhões de homens em quem foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo. [...] eu falo de economias naturais, economias harmoniosas e viáveis, economias na medida do homem indígena que foram desorganizadas, culturas alimentares destruídas, subnutrição instalada, desenvolvimento agrícola orientado para o benefício único das metrópoles, roubo de produtos, roubo de matérias-primas. [...] também estou falando doas abusos[...]. (Césaire, A. [1955] 2020, p.25 Discurso sobre o colonialismo)

Neste último capítulo, analiso a construção política e militante de palestinidades, que englobam os marcadores sociais de diferença. Este capítulo é formado por duas partes complementares. Na primeira parte, a “dupla opressão”⁵², categoria local palestina, foi tema central nesta análise. Dupla para algumas, tripla ou quádrupla para outras. As interlocutoras descreveram uma opressão que se desdobra em outras vias de opressão, ou seja, é cruzada também por noções de classe, e, neste caso, etnia e nacionalidade. O projeto de ocupação da Palestina as expõe a uma opressão colonial, que se dá também pela via étnico-racial, através do *apartheid* na Palestina imposto pelo Estado de Israel. Tomo como ponto de partida essa categoria nativa para uma análise interseccional e, na sequência, somaram-se a ela as demais vias e marcadores sociais de diferenças, a partir da experiência compartilhada das interlocutoras.

O capítulo tem como fio condutor as formas de resistência e a articulação das pessoas palestinas e de algumas instituições e organizações políticas palestinas. Esse capítulo se desenvolveu ao longo dos dois anos que precederam e durante a pandemia da Covid-19. Nele, enfoco alguns eventos centrais no trabalho de campo para elucidar a análise, tal como movimentos de palestinos/as contra políticas colonialistas, racistas e segregacionistas. Entre os eventos centrais, estão a anexação da Cisjordânia, os ataques à Gaza e à Cisjordânia e a resistência frente à tentativa de ocupação dos bairros palestinos/as na Jerusalém Oriental. Também trago à luz o movimento *online* que culminou na #PalestinianLivesMatter e as demais manifestações *online* “sionismo uma

⁵² *Doble opresión*, termo colocado por uma das interlocutoras em referência a opressões impostas as mulheres palestinas no Chile.

forma de racismo” e “Sionismo é racismo, Israel é *apartheid*” da FEPAL e os impactos das constantes violações de direitos humanos e internacionais nas narrativas de resistência de pessoas palestinas.

No que tange a esfera teórica, o colonialismo tem sido pensado e analisado de distintas formas no âmbito das ciências humanas, sejam elas sociais ou jurídicas. Um ponto relevante a ser considerado são as novas/velhas formas de colonialismo e sua permanência na atualidade como no caso palestino. Compartilhando espaço com o mundo contemporâneo e uma era de pós-colonialidades e pós-modernidades, o colonialismo se adapta, modifica, todavia, segue vigente. Pensar a Palestina e o que Said intitulou a “Questão da Palestina” (2012) nos permite problematizar, à luz desta etnografia, as novas formas de colonialismo e de racismo, bem como as formas de resistência palestina, sejam estas conectadas através do físico, o corpo como assembleia e ações de resistência corporificadas (Butler, [2015] 2019), ou através do virtual. Este capítulo não pretende revisar as teorias do colonialismo e colonialidade que o precedem, mas a partir da produção etnográfica, ou seja, dos dados levantados em campo em diálogo com tais teorias cunhadas *a priori*, resgatar algumas noções significativas para esta análise.

Em um segundo momento, neste capítulo buscarei problematizar, a partir de eventos etnográficos, como as formas de reconhecimento palestino como pessoas de cor, bem como formas de vigência do colonialismo na Palestina, compreendendo o racismo como um dos pilares na conformação deste modelo colonial, afetam os palestinos/as em diáspora. Na segunda parte deste capítulo final, apresento a correlação estabelecida pelos palestinos/as entre o movimento pelas vidas negras nos Estados Unidos, *Black Lives Matter (Vidas Negras Importam)*, com a prática militar israelense de agressão e tortura de pessoas palestinas e a veiculação da *#palestinianlivesmatter (Vidas Palestinas Importam)*. Por fim, a partir dos desdobramentos do projeto de Anexação da Cisjordânia, analiso os desdobramentos do início do projeto em meio à pandemia e aos protestos palestinos em rede, redes sociais e plataformas *online*.

Nesta análise, muitos outros grupos políticos foram de alguma forma contemplados, tais como os demais movimentos BDS, desde Palestina à América Latina, América do Norte e Caribe, Europa, África e Ásia⁵³. Grupos palestinos, sejam eles

⁵³ Os principais grupos acompanhados durante esse período foram a Juventude Sanaud, a Federação Árabe

políticos, musicais, culinários etc., de países tanto do Oriente Médio quanto dos continentes citados, foram acompanhados durante este período através das plataformas *online*, por meio de redes sociais, principalmente Instagram e Facebook, por grupos de WhatsApp que permitiram a entrada e permanência da pesquisadora e por seus próprios websites. Entretanto, devido à diversidade dos grupos e páginas acompanhadas, foi realizada uma seleção dos grupos citados anteriormente. Considerando que este trabalho perpassa o espaço digital, mas não se debruça sobre ele como campo exclusivo da análise, a seleção dos grupos trabalhados deu-se a partir do próprio desenrolar do trabalho de campo. Foi através dos rastros digitais (Bruno, 2012) dos interlocutores e de sua relação com tais grupos e instituições que a análise deste capítulo se desenvolveu. Trata-se, pois, de um recorte a partir dos principais interlocutores desta pesquisa, com singular participação de algumas lideranças políticas.

3.1 - “Israel es un macho violador”

“Justiça para as mulheres significa justiça para todos” (Vergès, 2020).

O colonialismo enquanto tal: mesmo com o caráter múltiplo e matizado das suas manifestações, o colonialismo é sinônimo de pilhagem e de exploração; implicou guerra, agressão e imposição, em larga escala, de formas de trabalho forçado em detrimento das populações coloniais, mesmo quando se declarou movido pelo intento humanitário de promover a realização da paz perpétua e a abolição da escravidão... (Losurdo, 2020, p. 32-3).

Dezembro de 2019, bandeiras palestinas balançavam em meio a uma pequena multidão, na verdade um pequeno grupo composto por mulheres. Elas gritavam (em espanhol) “*Israel asesino del Pueblo Palestino*”. Na sequência, alinharam-se lado-a-lado e, em fileiras, iniciaram uma performance em que foi cantado, agora em idioma árabe, o “hino feminista”. Todas estavam vestidas de preto e levavam uma *kuffiah* ou na cabeça ou amarrada em volta do pescoço. Uma imagem forte. Terminaram o canto modificando a frase final da letra original para: “*El violador eres tú, el violador es Israel*”. Novamente juntaram-se em uma roda e pode-se ouvir os gritos de ordem: “*Palestina libre sin*

Palestina do Brasil (FEPAL), Confederación Palestina Latinoamericana y del Caribe (COPLAC), Federación Palestina de Chile, Unión General de Estudiantes Palestinas/os de Chile (UGEP-Chile), Comunidad Palestina, Federación de entidades Chileno Árabes (FEARAB-Chile), Federação de Entidades Americano-Árabes (FEARAB-Brasil), Movimento Boicote, Desinvestimento e Sanções (BDS-Brasil), Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS-Chile) e Frente Palestina (Brasil).

ocupacion”, “*Abajo el muro de segregación*”, “*Palestina libre sin ocupación*” (Santiago do Chile, 2019).

“*La resistencia palestina es mujer y está furiosa*”, “*La lucha contra el sionismo es feminista*”, “*Contra la apropiación y colonización de los cuerpos y la tierra*”, frases como estas estavam presentes nos protestos que aconteceram em Santiago, em 8 de março de 2019. Novamente, as bandeiras feministas foram levantadas no dia 6 de dezembro do mesmo ano, quando um grupo de feministas palestinas realizou um protesto em frente à embaixada de Israel na cidade de Santiago, entoando o “hino feminista” sob o grito de ordem “*Israel és um macho violador*”. A performance do hino feminista já era anteriormente conhecida através das manifestações por direitos sociais e mudanças governamentais no Chile naquele mesmo ano.

O *hino*, como as interlocutoras intitulam, foi criado por um coletivo feminista chamado “Las Tesis”:

“Criado há um ano e meio, o coletivo tem o objetivo de traduzir ‘*tesis de autoras feministas a um formato performático*’ para chegar a todas as audiências. A música se baseia nos textos de Rita Segato, antropóloga feminista. O dia chave foi 25 de novembro [2019] “Dia Internacional da eliminação da violência contra as mulheres, onde cantaram na Plaza de Armas de Santiago e no Ministério da Mulher e em outros pontos da capital chilena. A partir da acolhida da manifestação, as organizadoras lançaram uma convocatória no Instagram para que mais mulheres interpretassem “el estribillo” em outros países. A chamada resultou um êxito” (tradução livre, in: Diário el Comercio - elcomercio.pe, 2019⁵⁴).

O hino foi criado por um coletivo fundado por três mulheres, feministas, de Valparaíso, cidade portuária próxima a Santiago, conhecida por ser a primeira cidade tomada durante o golpe militar de Pinochet no ano de 1973, um lugar historicamente simbólico nas lutas e movimentos sociais do país. A performance, baseada na obra de Rita Segato, ultrapassou os protestos de Santiago e Valparaíso e até o momento já foi realizada em diversos países como México, Peru, Bolívia, França, Estados Unidos da América, Austrália, Espanha e Colômbia.

A letra do hino, conhecido popularmente como “*El violador eres tú*”, é uma crítica ao patriarcado, violência contra a mulher, feminicídio, repressão e violência de

⁵⁴ Disponível em: <https://youtu.be/ZLKNWIrj8Lw> Acessado em 02 Fev. 2019

gênero, de Estado, violência policial (*pacos e carabineros*), jurídica institucional e inclusive do governo através do ex-presidente Sebastian Piñera. Vejamos:

*El patriarcado es un juez
Que nos juzga por nacer
Y nuestro castigo
Es la violencia que no ves*

*Es femicidio
Impunidad para mi asesino
Es la desaparición
Es la violación*

*Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía
El violador eras tú*

*Son los pacos
Los jueces
El estado
El Presidente*

*El estado opresor es un macho violador
El violador eras tú*

*Duerme tranquila, niña inocente
Sin preocuparte del bandolero
Que por tus sueños, dulce y sonriente
Vela tu amante carabinero*

El violador eres tú

“*Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía, El violador eres tú*” foi a principal frase entoada nas diversas manifestações feministas das mulheres no Chile. Estampada pela cidade, pichada, impressa, a expressão se tornou símbolo do movimento de mulheres atuante nos protestos chilenos. O mesmo hino foi apropriado por feministas palestinas e cantado em árabe em um protesto em frente a embaixada de Israel na cidade de Santiago do Chile. Similarmente, a afirmação “*El Estado opresor es un macho violador*” ganhou ressignificação pelas palestinas. “*Israel es un macho violador*” foi uma adaptação do hino de “*Las tesis*”.

O grupo de mulheres, de maioria palestina, mas também chilenas adeptas da Causa Palestina, era composto por membras da organização política intitulada Unión General de Estudiantes Palestinos, UGEP.⁵⁵ A organização do evento foi realizada por uma das

⁵⁵ Disponível em: <https://youtu.be/mdcd53qmjl8> Acessado em: 16 Dez 2020

palestinas, no passado atuante na UGEP, tendo sido, inclusive, a primeira presidenta mulher da organização.

A adesão foi de aproximadamente 30 mulheres palestinas, embora o ato tenha sido uma convocação aberta a feministas em geral, militantes da causa. O grupo de manifestantes em geral era composto por mulheres palestinas, de terceira geração, nascidas no Chile, de famílias cristãs ortodoxas. Ao passo que não houve participação, ao menos identificada, de palestinas muçulmanas. Outra característica em sua constituição foi sua composição orgânica, não era organizado de forma institucional. Embora todas tenham sido ou sejam atualmente membras da UGEP, ainda não estão organizadas enquanto coletivo feminista palestino.

Performar e cantar o hino em árabe é o significativo analisado neste subcapítulo, bem como as vias de opressão e seus inter cruzamentos elucidados pelas interlocutoras. Outra questão relevante para esta tese é o entendimento dessas mulheres de que a causa social local e as manifestações feministas abrangem não apenas mulheres palestinas, mas também a luta pelos direitos das mulheres mapuche, população indígena do Chile. Uma aproximação que se dá em virtude da opressão de gênero e etnia. Não obstante, por diversas vezes são criados paralelos entre palestinos/as e indígenas chilenos e brasileiros, entendendo ambos como povos originários e seu vínculo com a terra, tema explorado mais adiante.

Protesto de mulheres Chile



Fonte: Performance “Un violador en tu camino مغتصب في طريقك - mujeres palestinas” Youtube

Performance



Fonte: Performance “Un violador en tu camino مغتصب في طريقك - mujeres palestinas” Youtube

Há um encontro entre a militância a favor da causa palestina e as reivindicações locais chilenas em vários âmbitos, seja como palestino-chilenos/as nas demandas sociais ou, como no caso citado das mulheres mapuche, pelo direito à terra e à autodeterminação dos povos. Muitas palestinas e palestinos estavam inseridas/os nas manifestações locais contra o governo e/ou pela aprovação de uma nova Constituinte no país. Posteriormente, alianças políticas foram traçadas no Chile considerando inclusive a comunidade palestina e culminaram com o plebiscito popular e início da nova constituinte, assim como a ascensão de Gabriel Boric em março de 2022.

Nas manifestações populares não existiam reivindicações diretamente palestinas, mas havia pautas das “mulheres no geral”, destinadas às mulheres como grupo político. Como militantes políticas pela Causa Palestina, as palestinas participaram dos protestos por demandas sociais locais, do Chile, tendo em vista não apenas seu reconhecimento como palestinas-chilenas, mas também algumas aproximações e relações entre os conflitos no Chile e Palestina. Dentre tais relações, a principal foi a acusação, feita pelas interlocutoras, da estreita relação entre o governo chileno de Sebastian Piñera e o governo israelense de Benjamin Netanyahu mediante comercialização de produtos bélicos, compra de armas e bombas de gás lacrimogêneo israelenses pelas Forças Nacionais chilenas. Para além disso, havia a aproximação entre palestinos/as e chilenos/as como povos oprimidos por regimes de cunho fascista.

A partir do diálogo com Judith Butler (2019), lanço luz na aliança estabelecida por esses corpos na rua, aliança entre minorias ou populações descartáveis. Devemos “considerar o direito de aparecer como um enquadramento de coligação, que liga as minorias sexuais e de gênero às populações precárias de modo mais geral” (p. 34-5). Na narrativa e atuação das interlocutoras, evidenciou-se uma perspectiva de luta internacionalista, que aproxima mulheres em distintas localidades do mundo, sejam elas palestinas ou chilenas, mas também outras minorias sociais. Nessa perspectiva, a luta das mulheres dos povos originários também era evidente. Em outra ponta, aproximou-se também países e povos colonizados, “ex-colônias” com forte influência estrangeira, numa perspectiva de libertação decolonial. Busca-se assim o reconhecimento enquanto colonizados e colaboração mútua entre países do sul global para romper as estruturas de opressão.

Em diálogo com Françoise Vergès, estabeleço um caminho analítico similar ao do afro-feminismo no qual Vergès problematiza o sistema de *plantation*, a escravização e sua contribuição com a condição das mulheres racializadas para evidenciar como mulheres brancas, do norte global, ao universalizar sua condição colaboram com a manutenção da exclusão das mulheres e homens racializados, mantendo à margem das pautas povos originários. Os conceitos das autoras, Vergès e Lugones, são operacionalizados em relação e ao encontro da narrativa das interlocutoras de “doble opresión” para problematizar os efeitos do orientalismo e de um “feminismo civilizatório” (Vergès, 2020) na conformação da sociedade latino-americana e seus desdobramentos vivenciados pelas mulheres palestinas na diáspora. É importante ressaltar a crítica contida ao feminismo branco, pois:

o feminismo civilizatório nasce com a colônia, pois as feministas europeias elaboram um discurso sobre a opressão se comparando aos escravos. A metáfora da escravidão é poderosa, afinal, as mulheres não seriam propriedade do pai e do marido? Não estariam submissas as leis sexistas da igreja e do estado? [...] Não podemos pensar a colônia como uma questão subsidiária da história (Vergès, 2020, p. 43).

A agência dessas mulheres produz uma fissura na colonialidade do poder (Quijano, 2005). Ao aproximar mulheres a partir da necessidade de ruptura e enfrentamento a um modelo de pensamento e estrutura de opressão, produz uma nova

forma de compreensão e posicionamento na sociedade. Tais manifestações denunciam a lógica do pensamento dominante, que ora hierarquiza esses grupos de mulheres (chilenas, palestinas e mapuches), ora reifica estereótipos (idem).

A denúncia das mulheres palestinas acessando narrativas interseccionais não está restrita apenas no âmbito da América Latina, vale salientar que em setembro de 2019, após a morte por espancamento de Israa Ghayeb, em Belém, Palestina, configurando crime de violência doméstica, surgiu na Palestina um novo movimento feminista Tal'at, (“sair”, em tradução livre), que reivindica que “não há pátria livre sem mulheres”, argumentando que:

As feministas em todo o mundo estão incorporando e articulando um feminismo que vê a opressão como sistemática e estruturalmente enraizada no capitalismo, cruzando com raça, sexualidade, colonialismo e ambientalismo. Em suma, um feminismo que vai além das reivindicações individuais de gênero, incitando-nos a lutar por um mundo mais justo e equitativo para todos. Tal'at faz parte dessa tradição feminista revolucionária. Nosso movimento é moldado por nossa experiência vivida de mais de sete décadas de violência colonial de colonos israelenses. Como povo, somos despojados de nossos direitos e necessidades mais básicos, ao mesmo tempo em que prejudicamos nosso desenvolvimento e resistência coletivos. Essa realidade nos obriga a analisar as experiências de violência – em suas variadas formas – como uma questão social e política que deve ser tratada em sua raiz e coletivamente, como sociedade. (Marshood; Alsanah, 2020)

A associação entre a violência colonial acometida aos corpos de mulheres palestinas e a violência doméstica, patriarcal, tem sido compartilhada por organizações de mulheres palestinas da diáspora à terra de origem. Movimentos de mulheres palestinas têm se organizado desde 1929, como sugere Ellen Fleischmann: *“In 1929, palestinian women inaugurated their involvement in organized political activism with the founding of a women's movements”* (2000, p. 16).

Em análise recente, Adi, Misleh e Odeh (2021), retomam a história das manifestações e organizações de mulheres palestinas, afirmando que até o momento da declaração de Baulfour (1917), “as mulheres estavam mais concentradas em associações de ajuda humanitária, preocupadas em especial em garantir educação para meninas e mulheres” (p. 3), todavia, após a imigração judaica massiva para a região, endossada pela declaração, estas mulheres passam a um plano de “ação” concreta, atuando na luta “nacional” e anticolonial”. As autoras sugerem alguns momentos fundamentais na organização de mulheres palestina: 1- Revolta al-Buraq, em 1929, protesto que culminou

com a morte de 9 mulheres; 2- I Congresso de Mulheres Árabes, que elegeu o Comitê executivo de mulheres Árabes, exigindo fim da imigração colonial; 3- Revolta de 1936-39, na qual as mulheres palestinas atuaram em diversos postos, inclusive brigadas, cuidados médicos, alimentos, etc; 4- Fundação da brigada feminina armada Al Zahrat al Uqhuwan; Fundação da União General das Mulheres Palestinas, em 1965, atrelada à OLP; 5- As “ações diretas”, na década de setenta, com atuação de Leila Khaled, Therese Halasa e Rima Tannous e 6- a recente organização Tal’at, referida anteriormente (Adi, Misleh, Odeh, 2021, p. 4-6; Misleh, 2020). Esses momentos elencados pelas autoras somam-se a diversas outras manifestações e organizações de mulheres, suas ações diretas e movimentos de resistência, como lembrado pelas interlocutoras desta tese, quando nas intifadas, as mulheres usavam de suas vestimentas religiosas para esconder pedras, de forma a propiciar matéria para os jovens homens no enfrentamento.

Grupos de mulheres palestinas têm estado atuantes na denúncia e enfrentamento ao colonialismo, mas também à violência doméstica e racial, desigualdade econômica, da Palestina ao Brasil e ao Chile, organizando coalizões de mulheres e redes de manifestações que conectam mulheres do sul-sul, como veremos nesta sessão e na última sessão desta tese.

Retomando o protesto chileno, eixo desta sessão, essas mulheres, de trajetória militante, em suas manifestações, compartilham uma noção da “causa palestina” não apenas como instrumento libertador da colonização sionista, mas também dessa militância como ferramenta contra a lógica de pensamento da colonização europeia, do eurocentrismo e do orientalismo que continuam a ser reproduzidos na América Latina. O pensamento colonial, que insere essas mulheres palestinas numa lógica de subalternização e opressão, é apresentado pelas interlocutoras por meio de representações construídas na sociedade chilena, como os estereótipos de mulheres palestinas sempre associadas à passividade e às demais estruturas oriundas da *sociedade patriarcal* chilena. Há uma articulação da causa palestina pelas mulheres no Chile, aproximando-as também das pautas das mulheres mapuches, estabelecendo diálogos entre essas mulheres, bem como uma agência que adquire noções de resistência ao *sistema colonial* e ao *patriarcado* (Caramuru Teles e Manfrinato, 2020, p. 353-357).

Devo salientar que, embora o protesto tenha sido realizado por um grupo de mulheres palestinas que se reconhecem como feministas, com tendências de esquerda, em

geral o protesto teve apoio de outras instâncias jovens da comunidade, inclusive de jovens homens membros de organizações palestinas de direita. Um grupo que esteve à parte dos protestos foram os recém-chegados, refugiados/as palestinos/as vindos do Iraque e estabelecidos no país em 2008. Em entrevista com um dos interlocutores deste grupo acerca da sua participação nos protestos, ele afirmava que a ausência de participação destes se devia ao desconhecimento dos problemas no Chile, somando-se à dificuldade com o domínio da língua espanhola e ao fato de serem estrangeiros, o que os deixava à margem da situação política do Chile.

No caso específico do protesto na embaixada israelense, este teve apoio da Comunidade Palestina enquanto instituição política. A seguinte nota foi postada na página oficial da Federação Palestina do Chile:

Agências internacionais, como a Organização Mundial de Saúde (OMS), certificaram que a própria ocupação israelense da Palestina é uma das principais causas dos problemas de saúde das mulheres palestinas. Isto explica em parte a manifestação destas jovens mulheres em frente à embaixada israelense. "O Estado de Israel foi fundado com base numa violação sistemática dos direitos humanos, da qual as mulheres sofreram duas vezes. Durante o Nakbah (a expulsão de Israel de 70% da população palestina em 1948), uma das táticas utilizadas para expulsar a população nativa palestina das suas aldeias foi abusar e violar mulheres, incluindo mulheres grávidas", dizem elas.

Nos últimos 50 anos, aproximadamente 10.000 mulheres palestinas foram detidas e/ou presas sob ordens militares israelitas, de acordo com a ONG Addameer. A OMS informa que 110.000 mulheres palestinas necessitam de ajuda psicológica na cidade de Jerusalém e o Instituto Palestino de Neurociência informa que 36% da população da Cisjordânia está cronicamente deprimida.

Quanto à violência baseada no gênero, esta é acentuada por regulamentos que não foram alterados desde o século passado e que ainda hoje estão presentes. A violência atinge um nível tal que a Espanha deu recentemente 200.000 euros à Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Médio Oriente (UNRWA) para levar a cabo o projeto "Proteção e cuidados às mulheres sobreviventes de violência de gênero nos campos de refugiados na Faixa de Gaza", nos territórios palestinos⁵⁶ (Federação Palestina, 2020. tradução livre)

⁵⁶ Original: Organismos internacionales, como la Organización Mundial de la Salud (OMS), han certificado que la ocupación israelí en Palestina en sí misma es una de las principales causas de los problemas de salud de las mujeres palestinas. Eso explica, en parte, la manifestación de estas jóvenes frente a la embajada de Israel. "El Estado de Israel se fundó a base de una violación sistemática a los derechos humanos, de la cual las mujeres sufrieron por partida doble. Durante la Nakbah (expulsión del 70% de la población palestina por parte de Israel en 1948), una de las tácticas para expulsar a la población nativa palestina de sus pueblos, fue abusando y violando a mujeres, incluso embarazadas", precisan. En los últimos 50 años, aproximadamente 10.000 mujeres palestinas han sido arrestadas y/o detenidas bajo órdenes militares israelíes, según la ONG Addameer. Mientras que la OMS detalla que 110.000 palestinas requieren ayuda

Embora a Comunidade Palestina não tenha participado institucionalmente da organização do ato, o apoio foi endossado posteriormente através dos veículos de comunicação da Federação Palestina. A embaixada de Israel também se pronunciou publicando uma carta em resposta onde, de forma orientalista, afirmou que “*Los DDHH de las mujeres palestinas son diariamente vulnerados, no por Israel, sino por sus propias autoridades, ya sea de Hamas en Gaza o de la Autoridad Palestina en Cisjordania*”.⁵⁷ Na nota, afirmavam que a mulher palestina (como um todo) “infelizmente” estava submetida ao Islã. Como reação, manifestações das mulheres afirmavam que o fundamentalismo religioso não existe na Palestina, tal como ter uma prática religiosa islâmica não equivale à opressão da mulher, como lê-se no argumento. Tal assertiva, realizada pela embaixada israelense, demonstrou tanto o desconhecimento da realidade dos palestinos/as no Chile, que são majoritariamente cristãos ortodoxos, quanto uma visão simplificada e islamofóbica da religião muçulmana.

A partir desses eventos, percebemos a articulação dos marcadores de gênero e etnia na afirmação “Israel é um macho violador e opressor”, pois viola os direitos básicos dos seres humanos, das mulheres, mas também os viola como Estado ocupante, através da colonização. A opressão da mulher palestina não é apenas de classe e de etnia, mas também é uma opressão de gênero: a colonização da Palestina é uma colonização da terra e dos corpos. As interlocutoras denunciam que mulheres palestinas são vítimas de feminicídio, de estupros por parte dos soldados israelenses, para além de opressões cotidianas. Uma ênfase na pauta feminista dentro do que é conhecido como causa palestina é tema recorrente no trabalho desenvolvido com mulheres palestinas, principalmente dentro do recorte da segunda e terceira geração. Entre mulheres jovens e acadêmicas, o tema é ainda mais recorrente.

psicológica en la ciudad de Jerusalén y el Instituto Palestino de Neurociencia habla ya de un 36% de población con depresión crónica en toda Cisjordania. En cuanto a la violencia de género, ésta se acentúa con normativas que no ha sido modificadas desde el siglo pasado y se mantienen presentes en la actualidad. La violencia llega a tal nivel, que recientemente España entregó 200.000 euros a la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Medio (UNRWA) para realizar el proyecto “Protección y atención a las mujeres supervivientes de violencia machista en los campos de población refugiada de la franja de Gaza”, en los territorios palestinos. Disponível em: <http://www.federacionpalestina.cl/en-idioma-arabe-jovenes-chileno-palestinas-replican-intervencion-feminista-de-lastesis-frente-a-embajada-de-israel/> Acesso: 02 de Fev. 2020

⁵⁷ Disponível em: <http://www.federacionpalestina.cl/embajada-de-israel-critico-uso-de-performance-de-lastesis/> Acesso: 02 de Fev 2020

De forma similar ao intercruzamento de vias de opressão proposto por Crenshaw (1989), que articula raça, gênero e classe, ou ainda as demais propostas interseccionais de Audre Lorde, bell hooks e Angela Davis, podemos ler a *dupla opressão* como o cruzamento de duas vias de opressão em que mulheres palestinas estão inseridas. Estas mulheres estariam submetidas tanto à opressão da *sociedade patriarcal* quanto ao regime colonialista israelense na Palestina.⁵⁸ A essa dupla opressão marcada pelas interlocutoras se somariam outras opressões. É interessante perceber como o marcador social de diferença classe não aparece neste caso específico pelas interlocutoras. A causa palestina vincula-se à classe social, por parte das/os interlocutoras/as quando associada à classe baixa (pobre), quando associada à classe alta (ricos) ela não é evidenciada nas narrativas locais, embora sempre esteja presente. Lembremos que a constituição dessa comunidade, embora não seja economicamente homogênea, é de uma maioria de palestinos/as que tem a origem da imigração ainda no século XIX e início do século XX, e que inserção laboral no comércio possibilitou, através do neoliberalismo, uma comunidade economicamente próspera.

Assim, o marcador de classe atravessa muito mais palestinos/as marcados pela diferença de nacionalidade (iraquiana) e de condição de refúgio, estabelecidos no Chile em 2008, do que a comunidade já estabelecida, como vimos no capítulo anterior. Posteriormente, analisarei alguns conceitos e reivindicações de autorreconhecimento em que raça emerge como um marcador social de diferença na produção de *uma* palestinianidade.

3.2 – Pessoas de cor, corpos colonizados, povos originários

“Como pode Jesus ser branco se nós somos negros?” – Fahim Quesieh - In memória. (Notas de campo, dezembro de 2016)

Espectro que leva o guarda a vigiar. Chá e um fuzil. Quando o vigia cochila, o chá esfria, o fuzil cai de suas mãos e o Pele-Vermelha infiltra-se na história
A história é que és um Pele-Vermelha
Vermelha de plumas, não de sangue. És o pesadelo do vigia
Vigia que caça a ausência e massageia os músculos da eternidade
A eternidade pertence ao guarda. Bem imobiliário e investimento. Se necessário, ele se torna um soldado disciplinado em uma guerra sem

⁵⁸ Embora não seja o objeto central dessa análise, há uma compreensão de que essa *dupla opressão* se desdobra em outras vias de opressão, ou seja, é cruzada também por noções de classe e neste caso etnia e nacionalidade.

armistício. E sem paz

Paz sobre ti, no dia em que nasceste e no dia em que ressuscitarás na folhagem de uma árvore

A árvore é um agradecimento erguido pela terra como uma confiança em seu vizinho, o céu [...] (Darwich, 2016 *apud* Santos, 2020, p.59)

Por diversas vezes nesta etnografia, pessoas palestinas acessaram o autorreconhecimento identitário racial como pessoas marrons, embora no Brasil palestinos/as acessem com facilidade a branquidade (Lesser, 2001) e tenham uma transitoriedade entre as paletas diversificadas de cores. A partir das respectivas experiências individuais, pessoas palestinas com quem compus esta etnografia têm-se reconhecido como pessoas de cor. Raça e gênero no Brasil não estão necessariamente dadas a priori, mas são relacionais, e muitas vezes foi na relação, quando o outro te descobre, que pessoas palestinas se descobriram e posteriormente se reconheceram como pessoas de cor. Há que se considerar que há uma diferença entre os distintos contextos locais desta tese. Um palestino/a no Sul do Brasil pode ser considerado uma pessoa de cor, mas no Norte ou no Nordeste, uma pessoa branca. O ato de reconhecer o outro é uma prática entre sujeitos (Butler, 2019, p. 19) e há uma variação do reconhecimento, isso inclui o racial.

Conforme Oracy Nogueira (2006), há uma diferença entre preconceito de “marca” e de “origem”. O preconceito de marca, reformulação do “preconceito de cor”, “determina uma preterição”, enquanto o de origem, “uma exclusão incondicional dos membros do grupo” (p. 293). Poderíamos afirmar que na Palestina e na Palestina ocupada (Israel), as pessoas palestinas sofrem um preconceito de origem, não importa a epiderme necessariamente. Diversamente, no Brasil, uma “sociedade pigmentocrática” (Viveiros, 2018), ou como nomeou Sueli Carneiro (2011) uma sociedade em que está instituída uma “hierarquia cromática e de fenótipos” (p.67), palestinos/as de cor sofrem preconceito de marca. Os palestinos/as que não são necessariamente pessoas de cor, sofrem preconceito apenas quando são “descobertos” através de nome e religião, de forma mais usual. Um palestino não branco consegue transitar, se for rico, por exemplo.

Onde o preconceito é de marca, como no Brasil, o limiar entre o tipo que se atribui ao grupo discriminador e o que se atribui ao grupo discriminado é indefinido, variando subjetivamente, tanto em função dos característicos de quem observa como dos de quem está sendo julgado, bem como, ainda, em função da atitude (relações de amizade, deferência etc.) de quem observa em relação a quem está sendo identificado, estando, porém, a amplitude de variação dos julgamentos, em qualquer caso, limitada pela impressão de

ridículo ou de absurdo que implicará uma insofismável discrepância entre a aparência de um indivíduo e a identificação que ele próprio faz de si ou que outros lhe atribuem. (Nogueira, 2006, p. 293)

Para além do leque de cor palestino/a, que no Brasil é bastante variável, no que tange o autorreconhecimento identitário, meu objeto central aqui, há palestinos/as que se consideram pessoas brancas e aqueles que se consideram de cor. Na Palestina, um palestino marrom pode ser só mais um palestino, um corpo não-branco ou como por vezes vi um corpo de pele retinta, era marcado pelo outro também palestino, como beduíno⁵⁹. Na Europa, um palestino é uma pessoa de cor, a xenofobia está marcada pela raça. A intersecção dos marcadores de gênero, raça, etnia e nacionalidade emerge nas narrativas das e dos meus interlocutores, num processo de reconhecimento relacional e político.

O objeto do racismo já não é o homem individual, mas uma certa forma de existir. [...] Os valores ocidentais misturam-se peculiarmente ao célebre apelo à luta da “cruz contra o crescente”. [...] o racismo não é mais do que um elemento de um todo mais vasto: a opressão sistematizada de um povo”. (Frantz Fanon apud Manoel; Landi 2019, p. 66)

A experiência racial é diversificada e não é universal, tal como o racismo, como sistema de opressão. Tomo aqui a noção de racismo como sugere Fanon, “opressão sistematizada de um povo”, desta forma, palestinos/as estão atravessados pelo racismo de distintas formas, que não se restringe exclusivamente ao racismo biologizante ou fenotípico, como buscarei desenvolver nas páginas a seguir.

Palestinos/as desta sessão serão aqui nomeados pela terminologia “pessoas de cor” a partir do diálogo com a proposta epistemológica de Rafia Zakaria (2021) e Françoise Vergès (2020) e a conceitualização de pessoas de cor, não-brancas e “racializadas”, como exposto no capítulo anterior. Compreendendo o lar como um lugar de reconhecimento, buscarei compreender como as palestinidades são atravessadas por marcadores raciais e como se dão os processos de reconhecimento em relação a esse marcador. Há de se considerar, como exposto no capítulo anterior, a diferença entre o racismo que atinge pessoas palestinas marrons e pessoas africanas negras. Assim, novamente reitero meu uso

⁵⁹ Embora este tema seja muito relevante, não poderei desenvolver aqui maiores diferenciações entre palestinos/as na Palestina, devido a minha curta estadia em campo e meu objeto central de análise. Todavia, a recorrência da associação entre pessoas de pele retinta e beduínos era comum tanto no Brasil quanto na Palestina. Uma vez um interlocutor me afirmou que era palestino beduíno e na sequência mostrou o braço, como se confirmasse a informação devido a sua cor de pele.

do termo *de cor*, que engloba de forma ampla palestinas/os marrons, pardos, pretos, azeitonados, olivados, etc.

Esse subcapítulo destina-se à discussão emergente nesta etnografia sobre a pertença de cor de pessoas palestinas, seu autorreconhecimento como pessoas de cor. Embora essa análise se debruce sobre palestinos/as de cor, há de se considerar a existência de palestinos/as epidermicamente brancos/as e que assim se autorreconhecem. O que me interessa nesta sessão específica não é uma teoria geral de cor palestina, mas compreender, a partir do meu campo, como o marcador de raça opera sobre palestinos/as de cor e como esse marcador está ligado às políticas racistas do Estado ocupante. Problematizo também como os interlocutores constroem noções de raça e corpos palestinos.

Primeiramente, me permitirei retroceder à origem de um termo em questão, o termo central a este capítulo. Também permito-me compreender aqui seus usos de forma mais ampla e localizada para entender como ele é acionado pelos/as meus interlocutores/as e como opera como marcador social de diferença entre pessoas palestinas, a partir das experiências deste trabalho de campo. O termo em questão é “raça” e apareceu, seus primeiros usos, ainda no século XVI. O darwinismo social e o racismo moderno,

“racismo científico, ou seja, a teria biologizante de hierarquias raciais, datam de um período mais recente, entre os séculos XVIII e XIX. Em sua origem o termo raça tratou de agrupamentos de pessoas de origem comum. Todavia, na sociedade europeia de meados do século XVIII, o conceito raça circulava com novo entendimento (Schwarcz, 1993, 2012).

Mas foi principalmente no século XIX, através de teorias de Georges Cuvier, Arthur de Gobineau, Cesare Lombroso, que o conceito de raça foi instrumentalizado a partir de noções de superioridade racial branca e civilidade, sendo articulado de forma a justificar a empreitada imperialista nos demais continentes (*idem*). Sobre o conceito em si, raça, farei uso da definição proposta por Lilia Schwarcz:

Raça é, pois, uma categoria classificatória que deve ser compreendida como uma construção local, histórica e cultural que tanto pertence à ordem das representações sociais - assim como o são fantasias, mitos e ideologias - como exerce influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais politicamente poderosas (Schwarcz, 2012, p. 34).

Definido tal conceito, veremos agora seus desdobramentos e seus usos políticos e identitários entre pessoas palestinas nesta etnografia. Pessoas árabes no Brasil, que incluem palestinas, transitavam entre identidades branca e não-branca, pessoas de cor. Devido ao colorismo⁶⁰ (Devulsky, 2021) brasileiro, muitos palestinos/as poderiam facilmente transitam como brancos/as, acessando um lugar de privilégio dentro de uma sociedade pigmentocrática (Viveiros 2018). No caso chileno, percebi um “alargamento” do termo “negro” no que tange a autodeterminação palestina, muitos palestinos marrons, usavam o termo negro para autoidentificação, como na fala de abertura, “negro” apareceu muitas vezes nas falas de interlocutores como um guarda-chuva terminológico que incluía todas as pessoas de cor. Todavia, neste subcapítulo terei por enfoque o trabalho de campo no Brasil para uma compreensão situada dos usos do conceito raça e dos processos de autorreconhecimento identitário. Novamente, aqui, o Chile aparece como contraponto, de forma a elucidar a multiplicidade dos usos de categorias de pertencimento.

Os fatos mostram que as tentativas de tornar os árabes etnicamente inofensivos por meio de seu embranquecimento muitas vezes tiveram como contrapartida as tentativas dos sírios-libaneses [e *palestinos*- grifo meus] de criar um espaço para a etnicidade árabe dentro do contexto brasileiro. Isso foi feito, ou expandindo a idéia de “brancura”, de modo a incluir o Oriente Médio, ou elevando o Oriente Médio a uma posição de igualdade com a Europa, embora ainda mantendo sua identidade separada (Lesser, 2001, p. 134).

Sobre essa suposta passabilidade⁶¹ dos/as palestinos/as no Brasil, já em Lesser era possível visualizar, como ele afirmou, que “sua fisionomia permitia-lhes transformar-se instantaneamente em brasileiros, com uma simples troca de nome” (2001, p. 135). Ou seja, no Brasil, ao mesmo tempo em que a mestiçagem ganhou evidência no século XIX, através de teorias racistas de embranquecimento, eugenia, e degeneração da raça por miscigenação (Schwarcz, 2012), foi criado, a posteriori, na década de 1930, uma ideia

⁶⁰ Conceito cunhado por Alice Walker, 1983, o colorismo fala em uma “hierarquia racial”. Um conceito bastante controverso dentro dos mais variados movimentos negros e negada pelo MNU, nas décadas anteriores no Brasil, em síntese, em que pessoas negras de pele escura estariam hierarquicamente inferiores a pessoas negras de pele clara, numa estrutura hierarquizante racista adotada nas sociedades coloniais. (Devulsky, 2021) “O colorismo é uma ideologia, assim como o racismo. Enquanto processo social complexo ligado à formação de uma hierarquia racial baseada primordialmente na ideia de superioridade branca, sua razão de fundo atende aos processos econômicos que se desenvolvem no curso da história. De um pólo a outro, seja ao preterir os traços fenotípicos e a cultura associada à africanidade ou ao privilegiar a ordem imagética da europeidade, sua constituição está ligada ao colonialismo e, indelevelmente, ao capitalismo (Delusky, 2021, p. 30)

⁶¹ Sobre o uso do conceito, ver nota de número 56.

positiva, pacífica e falsa de uma nação miscigenada (Freire, 1933), o caldeirão das raças. O que posteriormente se desdobrou num racismo à brasileira, bastante específico.

Embora exista uma transitoriedade possível para árabes no Brasil devido à constituição multi-étnica do país, o colorismo também se apresenta nas relações sociais, diferenciando pessoas etnicamente árabes e demais pessoas não-brancas de pessoas brancas. Isso opera, também, devido a uma lógica imposta pela branquitude. Tomo por branquitude a conceitualização de Maria Bento,

Branquitude como um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade. Branquitude como preservação de hierarquias raciais, como pacto entre iguais [...] (Bento, 2002, p. 7)

Porém, retorno também à colocação de Audre Lorde de que “não há hierarquia de opressão”, e “a opressão e a intolerância ao diferente existem em diferentes formas, tamanhos, cores, sexualidades” (Lorde, 2019, p. 235). Nesta esteira, buscarei compreender a partir da etnografia as formas de autorreconhecimento identitário palestino e os atravessamentos do marcador de raça em suas experiências enquanto pessoas de cor.

No mundo do branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera de incertezas (Fanon, 2008, p. 104).

A partir de Frantz Fanon, podemos compreender a experiência/a do colonizado/a mediante a experiência colonial, a qual construiu corpos não brancos a partir da negação. Corpos palestinos são expostos há mais de um século (ou décadas, a depender da leitura) ao regime de colonização, que os discrimina, assedia, agride. Desde a origem do movimento sionista, e anteriormente, a partir da presença colonial britânica na região, durante o protetorado iniciado no pós-Primeira Guerra Mundial, os/as palestinos/as eram vistos como povos “nativos”, não-brancos, sendo frequentemente intitulados “negros”, ou beduínos, como forma da designação enquanto pessoa de cor. (Masalha, 2021).

A elaboração do corpo é atravessada pela ação colonial, pelo olhar colonial e na relação entre colonizador e colonizado. Nesta relação, é o branco colonizador que define a priori o outro, o não-branco colonizado,

Elaborei, abaixo do esquema corporal, um esquema histórico-racial. Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos ‘resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, espacial, cinestésica e visual’, mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas, relatos (Fanon, 2008, p. 105).

Como analisou Frantz Fanon (2020), os negros, no mundo branco, elaboram um esquema epidérmico racial, sendo “sobre determinados a partir do exterior”, “escravos da aparência” (p. 131). Sofrem um racismo marcado pela epiderme. Diferentemente, poderíamos dizer que árabes transitam entre o racismo marcado pela epiderme, fenotípico, e um racismo marcado pela etnia. Palestinos/as na Palestina, sejam residentes ou retornados (temporariamente), experimentam uma discriminação fixada: são palestinos/as e nada mais, cidadãos diferenciados daqueles que detêm o controle e as estruturas de poder. Raça e etnia se misturam neste contexto, um palestino/a branco/a ainda está marcado pela colonização. No contexto de ocupação da terra palestina, “o racismo persiste como fenômeno social, justificado ou não por fundamentos biológicos” (Schwarcz, 2012, p. 34). Poderia se falar aqui em duas vias distintas, o genocídio do povo palestino e o etnocídio, segundo Pierre Clastres (2014). Há neste caso tanto a destruição do corpo por meio de práticas genocidas racistas, quanto da cultura, uma “destruição sistemática dos modos de vida e pensamento” (Clastres, 2014, p.78). Todavia, diferentemente do que propôs o autor, o etnocídio é composto por uma visão hierárquica e etnocêntrica, mas que tem por base um humanitarismo, como no caso dos missionários que almejam converter o indígena a sua religião e cultura, entendida para eles como superior. No caso palestinos, todavia, há o genocídio - morte dos corpos, epistemicídio - destruição dos saberes e cultura (Souza Santos, 2009) e a apropriação cultural dos saberes, da culinária, do bordado, etc.

Eu experimentei uma situação de violência em campo na Palestina. Como uma pessoa nascida no subúrbio carioca, em Madureira, bairro da cidade do Rio de Janeiro e que experienciou ao longo da vida a violência policial nas comunidades cariocas, estar na Palestina me trouxe distintas sensações e experiências de violência jamais vividas no Brasil ou qualquer outro país. No Brasil, um corpo preto e pobre está estatisticamente mais vulnerável à morte. Como apontam os Racionais, “a cada 4 pessoas mortas pela polícia 3 são negras” (Racionais, Capítulo 4 - versículo 3, 1994). Segundo dados

atualizados da ONU, “são 23 mil jovens negros mortos por ano” (ONU, 2017). Na Palestina, em diferença, a todo momento senti meu corpo sobre ameaça, quando em Hebron, dentro de um carro palestino⁶² uma metralhadora automática foi apontada para o carro, identificado pela placa, independente da cor, a segregação social e violência estão a todo tempo presentes. Nos dias em que circulei por Hebron, majoritariamente fazendo uso do *hijab* por respeito à comunidade, meu corpo era um corpo vulnerabilizado, passível de violência, sendo identificado apenas no momento em que o passaporte era acionado.

No racismo, há a construção da diferença, do “Outro”, visto como “diferente” devido a sua origem racial e/ou pertença religiosa” (Kilomba, 2020, p. 75). O marcador de raça atravessa corpos palestinos, desumaniza, objetifica, cria a outreidade. Corpos palestinos são invisibilizados, apagados, violentados. São vidas que não importam e que não são passíveis de enlutamento (Butler, 2019). O “outro” é o objeto de diferença, segregado, apartado. Na diáspora, quando identificados, os corpos palestinos seguem perseguidos, vitimados, resistentes. Palestinos/as interlocutores desta tese, em diáspora no Brasil e Chile, denunciam como essas narrativas que vinculam racismo e sionismo estiveram no cerne do projeto de limpeza étnica.

Tanto na Palestina quanto no Brasil e Chile, o marcador raça/etnia permanece presente, atravessando os corpos palestinos, nominando o “outro” quando não pela epiderme, o racismo se dá a partir do momento da identificação, quando se descobre o outro. A descoberta ocorre muitas vezes pelo nome ou pela religião (quando muçulmanos/as). Os nomes são elementos de diferenciação fortes na diáspora, de fácil identificação, tornam-se alvo de discriminação. No âmbito da religião, há uma confusão maior, quando automaticamente é atribuída a etnicidade árabe à prática religiosa islâmica, ou seja, aos muçulmanos é atribuída a etnia árabe pela sociedade de acolhida.

Nesta etnografia presenciei processos distintos de autorreconhecimento identitário palestino enquanto pessoas de cor. Ora como azeitonados, pele de oliva, *hintá* (trigo), ora como pessoas marrons. Há uma transitoriedade das denominações. Algumas

⁶² Os carros israelenses e palestinos de 48 e da Cisjordânia possuem placas diferentes que demarcam e limitam a mobilidade. Israelenses e carros de “palestinos de 48”, que moram em Jerusalém possuem placas amarelas, quanto os carros da Cisjordânia possuem placas brancas e verdes. Assim, visual e facilmente os palestinos são identificados pelas forças de ocupação e controle de mobilidade. As placas amarelas circulam pela Palestina Ocupada e pela Cisjordânia, as placas brancas circulam apenas nas áreas palestinas de controle da ANP.

interlocutoras, no Brasil, questionam os termos pardo ou amarelo devido à incompatibilidade de tradução, o que leva a uma ausência de cor, no sistema oficial do IBGE, que represente as pessoas árabes, como já mencionado no capítulo anterior.

Tanto na Palestina ocupada quanto em determinadas regiões do Brasil, palestinos/as foram marcados pela raça. Há que se considerar a amplitude geográfica e a conformação racial do Brasil. No Brasil, muitos palestinos/as migraram para a região Sul, reconhecida pela população oriunda da imigração europeia branca (italianos, alemães, poloneses). “Patrício, negro, turco, judeu, assim eu era chamado”, afirma Armando sobre as denominações que recebia da população local, branca, no interior do estado do Rio Grande do Sul. Armando afirma que migrou por causa da perseguição econômica e racista que sofreu na cidade de Venâncio, onde era chamado de “*Schwartzman*”, homem negro, pela população de origem alemã. Ao mesmo tempo em que relata a perseguição pela sua origem étnica, ele também culpabiliza o sionismo pela situação vivida: “Minha perseguição foi por causa dos palestinos/as; o sionismo não é religião, é uma ideologia nazista, racista e fascista”. Muitos/as palestinos/as sofriam uma dupla opressão racial, na Palestina ocupada, para onde frequentemente viajavam, por parte dos militares e colonos israelenses e por parte de membros da sociedade de acolhida, que os discriminavam pela nacionalidade ou etnicidade.

Essa narrativa, bem como outras similares que vieram à luz durante o trabalho de campo, contrasta com a ideia de solidariedade brasileira e ausência de racismo no país. Evidentemente, a conformação do país, sua variedade étnica, é um fator relevante na acolhida de imigrantes. Todavia, os árabes não perfazem o modelo do imigrante desejado pelas políticas migracionais do início do século XX no país. Entretanto, a ocupação econômica, as atividades comerciais e a ascensão de muitos árabes à elite nacional acabaram colaborando com a narrativa de embranquecimento destes, de forma a valorizar sua presença em um país onde predominou uma ideologia de miscigenação, também racista. Todavia, como sugere Lesser, não devemos tomar esse processo de forma simplista. Ao passo que as elites tentavam “constranger e coagir os novos residentes a aceitarem uma identidade nacional europeizada, branca e homogênea”, havia uma força contrária. Os imigrantes “recém-chegados desenvolveram formas sofisticadas e bem-sucedidas de se tornarem brasileiros, alterando a ideia de nação proposta”. A proposta de

nação das elites foi modificada incluindo assim a multietnicidade na brasilidade (Lesser, 2014, p. 23).

Tomando as narrativas dos interlocutores como dados compartilhados em relação à noção de pertença e reconhecimento identitário, problematizo as formas de autorreconhecimento identitário palestino como pessoas de cor e, em um segundo momento, como indígenas. Se a premissa para definir grupo étnico será a de Barth, partiremos do entendimento de que esses grupos não existem *a priori*, portanto não devemos os pressupor como um modelo ou unidade, mas buscar os processos que moldam a experiência e valores das pessoas (Barth, 1993).

Por um lado, palestinos/as poderiam ser entendidos como pardos, na conformação racial do Brasil. Na América Latina e em demais regiões, como América do Norte, alguns deles/as têm se reconhecido como pessoas não brancas, marrons. Por outro lado, nesta etnografia, algumas aproximações entre palestinos/as e os indígenas americanos foram realizadas. Essas aproximações aparecem de duas formas distintas. A primeira, a partir da solidariedade entre a luta por autodeterminação dos povos, enquanto população autóctone, da Palestina e das Américas, respectivamente. A segunda forma evidenciou-se no nomear palestinos/as como povo indígena. De forma distinta das outras formas de autorreconhecimento exploradas nesta tese, a afirmação dos palestinos/as como povo indígena foi acionada como ferramenta política, bem como uma forma de nomeação coletiva e nunca individual. Ou seja, meus interlocutores, entre os poucos que fizeram tal associação, a utilizaram em relação ao todo, ao grupo, e não como ferramenta de autorreconhecimento individual. Nunca um interlocutor afirmou ser indígena, embora já houve quem afirmasse que palestinos/as são indígenas, no plural. Há, de fato, uma sobreposição dos termos “indígena”, “povos autóctones” e “povos originários”. A FEPAL utiliza atualmente a categoria “população autóctone” que, para eles, é a que melhor condiz com as pessoas palestinas e, no Brasil, permite a distinção com os indígenas brasileiros, em respeito a este grupo.

A associação de pessoas palestinas a identidades indígenas provém, em certa medida, da disputa por uma causa que trata da reivindicação de terras ou da resistência contra o projeto de colonização da terra e expulsão dos palestinos/as. Nestes contextos, alguns grupos de palestinos/as em diáspora, interlocutores deste trabalho, têm utilizado dos termos indígenas, população autóctone e povos originários ao elaborar uma

contranarrativa palestina sobre os processos de expropriação e expulsão dos/as palestinos/as desde 1948. Outro termo bastante reivindicado e utilizado em aproximação com a situação de povos indígenas brasileiros é genocídio.

De forma similar à narrativa sionista de “terra sem povo”, no que tange à Palestina, no Brasil bem como no Chile, as populações indígenas foram desconsideradas no projeto colonial. Aliás, o apagamento e a limpeza étnica dos povos originários foram uma etapa do sucesso colonial rumo à “civilização”. A chegada de Cristóvão Colombo às Américas, em 1492, marcou o início da tomada das terras indígenas e do genocídio da população autóctone. No Brasil, “de início do século XIX até meados do século XX os brasileiros favoráveis à imigração pretendiam povoar as regiões do país que viam como vazias. Embora essas áreas muitas vezes abrigassem populações indígenas [...]” (Lesser, 2014, p. 46). Essa relação entre populações autóctones, povos originários, luta pela existência, pela terra e contra o genocídio têm aproximado palestinos/as e indígenas latino-americanos. No Chile, nas manifestações pelo “*Estallido Social*”, algumas pautas eram justificadas abaixo do guarda-chuva político de autodeterminação dos povos, nas quais tanto mapuches quanto outros grupos étnicos indígenas do Chile e palestinos/as se aproximavam em busca de direitos em comum. No Brasil, frequentemente a solidariedade entre os grupos enquanto “povos originários” é construída e afirmada, todavia de forma mais sutil e no âmbito da solidariedade entre povos, não entre povos indígenas.

A categoria “indígena palestino” aparece tanto nas narrativas de campo entre interlocutores ativistas quanto na literatura. Uma questão relevante se refere à tradução do termo indígena do inglês para o português. Em inglês, uma das línguas comumente faladas na Palestina, o termo “*indigenous*” tem conotação associada ao pertencimento autóctone. Vejamos, “*indigenous people of Palestine*” facilmente poderia ser entendido como povos originários ou população autóctone, como mais frequentemente usado. A Federação Árabe Palestina do Brasil tem utilizado a nomenclatura “povos originários” ou “população autóctone”, como dito anteriormente. A Juventude Sanaúd, em nota, remete aos palestinos/as como “nativos” e associa o termo tanto à luta pela terra e contra a limpeza étnica indígena no Brasil e dos palestinos/as, quanto à cooperação comercial do governo brasileiro e israelense no agronegócio. Esse empreendimento econômico, no Brasil, tem sido um dos maiores responsáveis pela devastação e garimpo nas terras indígenas, além da perseguição e assassinato de indígenas brasileiros, com apoio do

presidente Jair Bolsonaro. A organização ainda recorda a similitude dos slogans “terra sem povo para um povo sem terra”, utilizado no sionismo, e “uma terra sem homens para um homem sem terra”, utilizado pelo ex-presidente da ditadora militar brasileira, Emílio Garrastazu Médici.⁶³

Nur Masalha (2020) destina sua análise à compreensão da história Palestina a partir de um olhar do povo indígena da Palestina. Segundo Masalha,

The Palestinians are the indigenous people of Palestine; their local roots are deeply embedded in the soil of Palestine and their autochthonous identity and historical heritage long preceded the emergence of a local Palestinian nascent national movement in the late Ottoman period and the advent of Zionist settler-colonialism before the first World War (p. 1).

Pessoas palestinas são consideradas nestas narrativas como povos indígenas, no sentido de povos originários da terra palestina. Nesta etnografia, na maior parte das vezes, em vez do reconhecimento como “indígena”, esse vínculo com a terra foi associado a uma origem camponesa. “Camponês” foi o termo predominante para nomear a origem familiar e o autorreconhecimento do povo palestino, que, aí sim, aparece como um termo para nomear as partes e o todo.

O autorreconhecimento identitário entre palestinos/as no Brasil, a partir do marcador racial, não constitui uma experiência ou narrativa hegemônica. Enquanto alguns palestinos/as se reconhecem como pessoas marrons ou negras, pelo caráter fenotípico, há outro grupo que nomeia os demais, mas não se reconhece individualmente como indígena. Uma terceira via aparece aqui, a forma oficial das instituições, composta por uma elite intelectual, acessarem o termo povos autóctones, como referência aos palestinos/as e sua vinculação com a terra. As formas de autorreconhecimento são múltiplas, e o termo “raça” foi acionado pelas pessoas nestes processos. O racismo, por sua vez, como estrutura, opera, segundo estas narrativas, 1- no plano da estrutura de controle e poder colonial *in loco*, que também atinge os/as palestinos/as da diáspora, vide o fluxo e a mobilidade do retorno e 2- especificamente em diáspora, num segundo aspecto que é o da discriminação racial epidérmica, para determinados grupos de palestinos/as.

⁶³ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CRNGQ-OpOAP/> Acessado em: 30 de maio de 2022.

Feitas estas considerações mais teóricas e a demonstração da amplitude do leque de autorreconhecimento palestino deste campo, na próxima sessão, mais etnográfica, abordarei como movimentos palestinos no Brasil acionam tais categorias, aproximando-se das comunidades negras estadunidenses nas manifestações ocorridas no ano de 2020, *Black Lives Matter e Palestinian Lives Matter*.

3.3 - Black lives matter, Palestinian lives matter.

“I can’t breathe”, “Please, I can’t breathe. My stomach hurts. My neck hurts. Everything hurts. They’re going to kill me”. Uma imagem veiculou o mundo, o rosto de George Floyd seguido da frase *“I can’t breathe”*. Um vídeo datado de 25 de maio de 2020 mostra um carro preto, da polícia de Minneapolis, Minnesota, Estados Unidos da América, e quatro policiais, todos brancos, em volta de um homem, negro, deitado no chão. Enquanto um observa, três deles encontram-se em cima deste homem. Na sequência, outra gravação mostra que um dos três policiais, Derek Chauvin, usa seu joelho para pressionar o pescoço do homem já algemado e deitado no chão. O homem não apresenta qualquer resistência. O policial mantém-se ajoelhado sob o homem, com seu peso sob o pescoço dele, o policial age com naturalidade e tranquilidade. Transeuntes intervêm. Enquanto o policial mantém-se asfixiando o homem, pode se escutar ele dizer “Eu não posso respirar, “Por favor, eu não posso respirar. Meu estomago dói. Meu pescoço dói. Tudo dói. Eles vão me matar”. O homem é George Floyd, pai, segurança de uma boate, 46 anos. O policial, Derek Chauvin, com inúmeras queixas por má conduta. Segundo a autópsia, o policial ficou cerca de 9 minutos com o joelho sobre o pescoço. Os batimentos haviam parado aos seis minutos. Após o assassinato, os policiais foram demitidos e Chauvin foi acusado de “homicídio não intencional”. Uma onda de protestos tomou as ruas dos EUA, culminando num ato de incêndio a sede da polícia de Minneapolis numa ação de protesto.

Maior de 2020, diversas páginas palestinas solidarizam com a morte de George Floyd. Além de compartilhar as imagens e homenagens, algumas páginas fizeram analogias com a situação da Palestina e dos Estados Unidos, para palestinos/as e palestinas e negros e negras. Nos dias subsequentes ao assassinato de George, imagens de palestinos/as sendo asfixiados pelos militares israelenses foram veiculadas nas redes

sociais. Algumas imagens mostravam Floyd e pessoas palestinas na mesma situação, tendo o pescoço pressionado pelo joelho de policial/militares israelenses. (Notas de campo, maio de 2020)

A hashtag (#) que tomou as redes sociais em maio de 2020, usada em protesto contra o assassinato de Floyd, *#blacklivesmatter*, surgiu de um movimento criado em 2013 pelas mulheres e ativistas negras: Alicia Garza (Aliança Nacional de Trabalhadoras Domésticas); Patrisse Cullors (Coligação Contra a Violência Policial em Los Angeles) e Opal Tometi (ativista pelos direitos de imigrantes). Alicia Garza indignou-se após a absolvição, no ano de 2013, de George Zimmerman, responsável pelo assassinato do adolescente Trayvon Martin, negro, 17 anos. A escritora postou em sua página pessoal a seguinte mensagem: “Pessoas negras. Eu amo vocês. Eu nos amo. Nossas vidas importam. Vidas negras importam”. Patrícia Khan-Cullors compartilhou a mensagem junto à hashtag Vidas Negras Importam. O movimento tomou maior dimensão nos protestos após a morte de Michael Brown.⁶⁴ Brown, jovem de 18 anos, negro, foi assassinado por um policial na cidade de Ferguson, em Saint Louis, no estado do Missouri, em 9 de agosto de 2014. Ele teria sido abordado e assassinado pela polícia a caminho da casa de sua avó. Seguindo a morte de Michael Brown, inúmeros protestos se iniciaram na cidade de Ferguson; em contrapartida, a repressão policial foi violenta.⁶⁵ Assim como Trayvon Martin, Michael Brown, Ahmaud Arbery, vários outros jovens negros são vítimas da repressão brutal policial nos Estados Unidos. Assim como George Floyd, Eric Garner também morreu asfixiado pela polícia de forma extremamente semelhante no dia 17 de julho de 2014. Em reação a estas, entre outras centenas de mortes de pessoas negras no país, o movimento Black Lives Matter simboliza a luta dos movimentos negros contra a repressão policial nos Estados Unidos e, também, fora dele.

No Brasil, após o assassinato de Floyd, manifestações tomaram conta de algumas grandes cidades do país em solidariedade aos movimentos americanos, mas também destacando a violência policial no país, a “necropolítica” (Mbembe, 2018) e o “racismo

⁶⁴ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/black-lives-matter-as-tres-mulheres-negras-por-tras-do-movimento-contrao-racismo/> Acessado em: 09 de Dezembro de 2020.

⁶⁵ Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/entenda-o-caso-michael-brown-e-os-protestos-em-ferguson/a-17861142>. Acessado em: 09 de Dez. de 2020.

estrutural” brasileiro (Almeida, 2018). Diversas manifestações ocorreram em variadas cidades do país, São Paulo, Rio de Janeiro, Curitiba, entre outras cidades tiveram presença de manifestantes contra a violência policial nas favelas, contra o extermínio da população negra, em pedido de justiça pela morte de Miguel⁶⁶.

Como um desdobramento de tais processos, no decorrer do trabalho de campo, diversas manifestações de palestinos/as se fizeram presentes em associação a *#blacklivesmatter* e *#palestinianlivesmatter*. As manifestações de palestinos/as no Brasil e no Chile, ocorreram individualmente ou através de grupos e organizações políticas: Sanaúd, FEPAL, COPLAC, FEARAB, BDS, OSP ou UGEP. Diversos grupos, organizações e pessoas principalmente das novas gerações, articularam manifestações em apoio aos palestinos/as contra a violência sofrida pelas pessoas na Palestina. “A Palestina não vai terminar nunca, só vai terminar quando matarem o último palestino”, afirmou uma interlocutora, representante do BDS. Continua, “essa força, de quem tá lá lutando fisicamente, precisa de apoio e de divulgação de quem tá aqui”. Nesta perspectiva, diversas pessoas se solidarizaram aos palestinos/as expondo o modelo de *apartheid* israelense, a violência cotidiana e o racismo contra palestinos/as.

Três principais grupos de imagens foram veiculados neste contexto. O primeiro aproxima ambos os movimentos, o segundo denuncia a prática (policial/militar) de asfixia por pressão de joelho e o terceiro demonstra manifestações de resistência. Esses grupos de imagens serão objeto de análise das manifestações que compõem este capítulo.

Na primeira menção ao tema, temos a seguinte afirmação acompanhando a imagem: “Não ao racismo, não ao sionismo. Juntos contra qualquer tipo de violência. Chega de perseguição! [#blacklivesmatter](#) [#palestinianlivesmatter](#) Foto por: [@carloslatuff](#)⁶⁷”. A nota aparece acompanhada de uma charge de Latuff que demonstra a união das duas lutas. Na imagem, um menino negro com a camiseta do movimento *Black Lives Matter* (BLM) cumprimenta um menino palestino, vestido com a bandeira palestina e usando uma kuffiah amarrada no pescoço. Ambos são ameaçados por forças policiais/militares locais armadas. Vejamos:

⁶⁶ Miguel Otávio de Santana, criança negra de cinco anos que morreu após cair do 9 andar do prédio por abandono da patroa de sua mãe, na cidade de Recife, Pernambuco.

⁶⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CA8EQ2HJ337/> Acessado em: 16 Nov 2021.



Fonte: Juventude Sanaúd - Instagram

Outra menção, ainda do grupo Sanaúd, publicada em 6 de junho de 2020, afirmou: “Da Palestina a Mineápolis, as lutas contra o racismo, o colonialismo e o imperialismo estão interconectadas (sic.)”⁶⁸. Na imagem, pessoas usando a *kuffiah* seguram uma faixa dizendo “Palestinos pela liberação negra” [tradução livre].

⁶⁸Disponível em: https://www.instagram.com/p/CBHK3ULpzSy/?utm_source=ig_web_copy_link
Acessado em: 16 Nov 2021

Post 2- Imagem manifestantes



Fonte: Sanaúd.⁶⁹

Na terceira imagem, do mesmo grupo, um homem negro manifesta-se abaixo de uma bandeira Palestina. Na legenda, “da Palestina a Mineápolis, as lutas contra o racismo, o colonialismo e o *apartheid* estão interconectadas.” Nesta imagem, a solidariedade entre as lutas é bastante evidente.

⁶⁹Disponível em: https://www.instagram.com/p/CBHK3ULpzSy/?utm_source=ig_web_copy_link
Acessado em: 2021

Post 3- Bandeira palestina na manifestação do *Black Lives Matter*



Fonte: Instagram Juventude Sanaúd

Na sequência, uma nova série de imagens foi veiculada pela Federação árabe Palestina do Brasil, denunciando a prática de asfixiamento por pressão.

Imagem - Asfixiamento e agressão de um palestino pela polícia israelense



Fonte: Fepal.⁷⁰

Imagem - Asfixiamento e agressão de um palestino pela polícia israelense 2



Fonte: Fepal.⁷¹

Por fim, um último grupo de fotos compartilha um protesto silencioso feitos por pessoas palestinas, especialmente jovens, durante os últimos anos, a saber 2021 e 2022. A resistência à prisão e à violência com sorriso no rosto, como podemos ver abaixo:

⁷⁰ Disponível em: <https://www.facebook.com/FepalPalestina/photos/3219743491428247> Acessado em: nov. 2021

⁷¹ Disponível em: <https://www.facebook.com/FepalPalestina/photos/3219743371428259> Acessado em: nov. 2021

Imagem: Agressão de um palestino pela polícia israelense 3



Fonte: Juventude Sanaud.⁷²

O jovem, durante a imobilização, sorri para a câmera que captura o momento. Imagens como essa foram amplamente reproduzidas e compartilhadas entre palestinos/as no Brasil. As imagens, vídeos e depoimentos da violência da potência ocupante na Palestina fazem parte do repertório dos palestinos/as na diáspora. Através de redes sociais e aplicativos de mensagem, são realizadas denúncias da realidade local. As redes, que muitas vezes são instrumentos que conectam membros/as da comunidade, ganham caráter de mídia digital informativa da realidade local. Compostos por centenas de pessoas, os grupos possuem também p caráter de rede de mobilização, denunciando a violência cotidiana.

Há de se considerar que o círculo de visibilidade destas manifestações, na maioria das vezes, é bastante fechado e restrito. Das manifestações analisadas aqui, têm destaque as duas organizações que compuseram esta etnografia, FEPAL e Sanaúd. A Juventude Sanaúd, possui 32.500 seguidores no Instagram, sua principal página de ativismo nas

⁷² Disponível em: <https://www.facebook.com/juventudesanaud/photos/2821056381347967> Acessado em: nov. 2022

redes sociais e a FEPAL Brasil possui apenas 8.920 seguidores e BDS Brasil, 1.741⁷³. No Chile, a UGEP possui 4.661 seguidores, FEARAB Chile, 1.624; BDS Chile, 1.951. Desta forma, essa análise situou-se predominantemente nas manifestações dos grupos FEPAL e Sanaúd.

Ainda sobre os grupos de imagem, retorno ao primeiro que evidencia formas de solidariedade e resistência entre movimentos negros e movimentos palestinos para pensar essa solidariedade, bastante antiga. A luta de libertação das pessoas negras, seja nos Estados Unidos da América, seja na África do Sul ou na Argélia, possuía alianças com movimentos de libertação da Palestina. A icônica frase de Nelson Mandela foi relembraada por muitos/as palestinos/as nesta etnografia: “Nós sabemos muito bem que nossa liberdade é incompleta sem que haja liberdade para os palestinos/as”. Tanto em relação à aplicabilidade do termo *apartheid* no caso palestino, quanto pela solidariedade entre os movimentos, a frase e imagem de Mandela tornaram-se grandes símbolos da aliança entre as duas lutas por libertação. Angela Davis também teceu análises sobre as alianças entre movimentos negros nos EUA e palestinos em busca de um movimento global e social. As lutas se encontram na busca pela justiça social, bem como contra o *apartheid*, a violência policial e as tecnologias e estruturas de controle e vigilância, contra o “caráter estrutural da violência do Estado” (Davis, 2018, p. 31).

Assim como a luta pelo fim do *apartheid* sul-africano foi encampada por pessoas do mundo todo e incorporada a muitas agendas de justiça social, a solidariedade com a Palestina deve ser igualmente adotada pelas organizações e pelos movimentos que se dedicam às causas progressistas pelo mundo afora. A tendência tem sido considerar a Palestina um tópico separado – e, infelizmente, muitas vezes marginal. Este é o momento exato para encorajar todas as pessoas que acreditam na igualdade e na justiça a se unir ao apelo por uma Palestina livre (Davis, 2018, p. 27).

A solidariedade entre as lutas das populações negras e palestinas faz-se presente em vários âmbitos. A nível de solidariedade internacional e alianças num âmbito mais amplo, reiteradas através da Assembleia Geral da ONU, através das lutas na Convenção internacional para a eliminação de todas as formas de discriminação racial (1960) e Convenção Internacional para supressão e punimento do crime de *apartheid* (1973) que

⁷³ Dados das datas de acesso. Disponível em: https://www.instagram.com/fepal_brasil/; https://www.instagram.com/juventude_sanaud/; https://www.instagram.com/ugep_chile/

denunciou o *apartheid* na África do Sul, e a Resolução 3379 (1975) que considera o sionismo uma forma de racismo.

A OUA, literalmente, considerou a QP uma “Questão Africana” e de “luta heroica contra o sionismo e o racismo”. A posição da entidade foi, gradativamente, endurecendo a partir da ocupação e colonização dos territórios palestinos e árabes por Israel, de 1967 em diante. O país foi incluído no conjunto formado por regimes “colonialistas e racistas”, como as colônias portuguesas, Rodésia, África do Sul e sua ocupação da Namíbia. Suas ações, cujo objetivo seria a “judaização” do espaço, são descritas com base nos termos da Declaração de 1960, como “expansão agressiva” e “anexação”, que negam os direitos nacionais, liberdade, soberania e integridade territorial dos palestinos, ameaçando a paz e segurança regional e global, não tendo “precedentes nos anais da história, mesmo nos mais brutais regimes colonialistas”⁷⁴. A ofensiva anticolonial conjunta extrapolou os limites da OUA, culminando na aprovação pela AG-ONU de resoluções condenatórias, como a 3151 G (XXVIII), de 1973, denunciando a “aliança maldita” entre o “sionismo e imperialismo israelense” e os regimes coloniais e de *apartheid* no sul da África, e na 3379 (1975), considerando o sionismo uma forma de racismo (Sahd; Caramuru, 2022, p. 13-14).

A aliança entre movimentos palestinos e movimentos pela liberdade negra também foi bastante forte na América em geral e, principalmente, nos Estados Unidos da América através de alianças do internacionalismo comunista, mormente nas décadas de 60 e 70. Essa aliança já era vista no movimento dos Panteras Negras e, mais atualmente, no BLM.⁷⁴

No âmbito nacional, alianças entre movimentos negros e palestinos, bem como alianças com outros movimentos organizados não pela cor, mas por demais pautas políticas atreladas à militância de esquerda (socialista, comunista), como o MST, movimentos de favelas, ONG Redes da Maré, estão presentes em manifestações solidárias à Palestina e aos palestinos/as.⁷⁵ As alianças entre a luta palestina e a luta dos/as negros/as remonta à atuação do Movimento Negro Unificado (MNU), fundado na década de 1980, e sua solidariedade à causa palestina. Ainda na década de oitenta, essas alianças possibilitaram a participação de Farid Sawan no Brasil como representante da OLP.⁷⁶ Retomemos a formação da Juventude Sanaúd, na década de oitenta no Brasil, analisada

⁷⁴ Disponível em: <https://lithub.com/angela-davis-on-black-lives-matter-palestine-and-the-future-of-radicalism/> Acessado em: 6 de junho de 2022.

⁷⁵ Disponível em: <https://petripuc.wordpress.com/2020/01/16/as-articulacoes-do-movimento-de-solidariedade-brasil-palestina/> Acessado em: 6 de junho de 2022.

⁷⁶ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/movimento-negro-unificado-militao/> Acessado em: 6 de junho de 2022.

no capítulo anterior. A militância organizada no Brasil a favor da causa palestina naquele período tinha atuação junto ao MNU e Unegro. Inversamente proporcional foi o apoio histórico de representantes e organizações palestinas pela libertação de pessoas negras e contra o racismo. Quando a vereadora Marielle Franco foi assassinada em 14 de março de 2018, o movimento BDS publicou em sua página a seguinte nota, seguida da imagem de Marielle:

“Os palestinos denunciam o assassinato da conselheira e ativista dos direitos humanos do Rio de Janeiro Marielle Franco e estendem a solidariedade aos brasileiros: "Juntos comprometemo-nos a continuar a lutar pelo mundo com que Marielle sonhou, um mundo de liberdade, justiça e igualdade para todos”⁷⁷

“Together, we’re fighting injustice”



Fonte: BDS ⁷⁸

Retomando o *Black Lives Matter*, no Chile, entre a comunidade palestina, organizações também se solidarizaram a Floyd.

Compreendendo o contexto global em que vivemos nestes dias, como OSP não podemos permanecer em silêncio, nem ser cúmplices silenciosos do assassinato de George Floyd pela polícia dos EUA. Pela mesma razão, queremos expressar a nossa mais profunda solidariedade com os negros nos Estados Unidos e em todo o mundo, e expressar o nosso total apoio às marchas

⁷⁷ Original: “Palestinians denounce the assassination of Rio de Janeiro’s councillor and human rights activist Marielle Franco and extend solidarity to Brazilians: “Together we commit to continue striving for the world Marielle dreamed about, a world of freedom, justice and equality for all”.

⁷⁸ Disponível em: <https://bdsmovement.net/news/rio-de-janeiro-palestine-marielle-presente>. Acessado em 06 de junho de 2022

maciças que tiveram lugar para demonstrar a necessidade de uma mudança profunda no sistema.

O racismo e a violência estrutural contra as populações afrodescendentes ocorre nos Estados Unidos, mas também ocorre no Chile e não podemos torná-lo invisível. Cabe-nos questionar como este racismo se manifesta no Chile, como podemos trabalhar para o erradicar da nossa estrutura e que papel desempenhamos neste cenário. Não podemos permanecer em silêncio enquanto não houver justiça.

Se formos neutros em situações de injustiça, escolhemos o lado do opressor. #BlackLivesMatter (OSP, 2020 – tradução livre)⁷⁹

Num segundo momento, algumas das redes de solidariedade palestinas aqui acompanhadas, teceram uma denúncia à luz do conceito de Achille Mbembe. Durante o trabalho de campo, acompanhei palestinos/as retomando o conceito de necropolítica para referirem-se ao modelo de ocupação colonial israelense e às práticas de controle, segregação e extermínio da população palestina instituídas pelo Estado de Israel. Mais recentemente, a Juventude Sanaúd utilizou um desdobramento do conceito para falar em “necroviolência” e o confisco de restos mortais de palestinos/as pelo governo israelense.

“O termo ‘necroviolência’ está intimamente ligado a políticas de gestão da morte. Essas necropolíticas impõem o controle técnico e institucional sobre os corpos de um conjunto de indivíduos, fortalecendo políticas de segregação e desumanização”. O texto disposto pela entidade segue denunciando as violações de Direitos Humanos em relação ao confisco de restos mortais. Segundo a nota, enfatiza-se que o Supremo Tribunal Israelense regulamentou tal prática em 2019, baseando-se na legislação colonial britânica de 1945, mesmo que isso configure violação ao Direito Internacional, prevista pelas Convenções de Genebra (Sanaúd, 17 de agosto de 2021). A nota encerra com a assertiva: “É preciso pôr fim a celebração da morte. Corpos palestinos, mesmo sem vida, permanecem ocupados”.⁸⁰ Manifestações contra as violações dos corpos palestinos

⁷⁹ Original: *Entendiendo el contexto mundial que vivimos estos días, como OSP no podemos quedarnos en silencio, ni ser cómplices silenciosos del asesinato de George Floyd por la policía estadounidense. Por lo mismo, queremos expresar nuestra más profunda solidaridad con los pueblos negros de Estados Unidos y de todo el mundo, y manifestar nuestro total apoyo a las masivas marchas que se han llevado a cabo para demostrar la necesidad de un cambio profundo en el sistema. El racismo y la violencia estructural hacia las poblaciones afrodescendientes ocurre en Estados Unidos, pero también ocurre en Chile y no podemos invisibilizarla. Nos corresponde cuestionar cómo se expresa ese racismo en Chile, cómo podemos trabajar para erradicarlo de nuestra estructura y qué papel jugamos nosotrxs en ese escenario. No podemos quedarnos quietxs mientras no haya justicia. Si eres neutral en situaciones de injusticia, has elegido el lado del opresor. #BlackLivesMatter (OSP, 2020-79)*

⁸⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CSsV-mVLMBw/> Acessado em: 16 nov. 2021

fizeram-se presentes ao longo dos anos de 2018 a 2022, com maior ênfase no período de 2020 a 2022, associando os conceitos de necropolítica, colonialismo e *apartheid*.

Como ilustra o caso palestino, a ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado. O “estado de sítio” em si é uma instituição militar. Ele permite uma modalidade de crime que não faz distinção entre o inimigo interno e o externo. Populações inteiras são alvo do soberano. As vilas e cidades situadas são cercadas do mundo. A vida cotidiana é militarizada. (Mbembe, 2018, p. 48)

A partir do diálogo com a noção de “biopolítica” de Foucault, Achille Mbembe (2018) enfoca nas políticas de morte. Quais vidas seriam aquelas deixadas para morrer? Quais vidas importam? No “necropoder”, na ocupação colonial, a soberania é a capacidade de decidir quem importa e quem não importa, quem é “descartável e quem não é” (Mbembe, 2018, p. 41).

A “biopolítica” ocupa-se da gestão da vida. O poder regulamentador atua na preservação da vida, “fazendo viver e deixando morrer” (Foucault, 1976, p. 128). Foucault já entendia que o racismo faz parte da formação do estado moderno. A segregação racial está presente nas leis e no poder regulamentador do Estado, é ele que permite a manifestação dos “mecanismos de biopoder”.

Racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar.” Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do estado. [...] ‘essa é a condição para a aceitabilidade do fazer morrer’ (Mbembe, 2018, p. 18).

Mas enquanto Foucault traçou sua análise a partir da experiência da modernidade, Mbembe retoma o período da escravidão, do sistema de *plantation*, para compreender o racismo na estrutura social e as políticas de morte (Mbembe, 2018, p. 27). Como sugere o autor, “as tecnologias que culminaram no nazismo têm sua origem na *plantation* ou na colônia” (p. 32). O que vimos no nazismo foi a expansão da lógica colonial para a Europa.

A Palestina, para o autor, representa o melhor exemplo atual da necropolítica. Gaza, especificamente, possui as três características do “necropoder”: “fragmentação territorial”, “acesso proibido a determinadas zonas”, proibição de livre circulação, e “expansão dos assentamentos”. Tem por objetivo “impossibilitar qualquer movimento e

implementar a segregação à moda do Estado de *apartheid*” (Mbembe, 2018, p. 43). O cotidiano é militarizado e a vida passa a ocupar um segundo plano (Mbembe, 2018, p. 48). Embora a teoria de Mbembe seja bastante elucidativa do caso palestino, Gaza, desde sua desocupação, em 2005, é hoje “autônoma”, ainda que permaneçam mecanismos de controle externo sob o território. Tais mecanismos operam sobre os corpos palestinos, exercendo para além de um “panoptismo” (Foucault, 2008), o controle de mobilidade, especialmente de entrada e saída. Por fim, os assentamentos em Gaza foram retirados após a desocupação em 2005.

A necropolítica, portanto, resume-se à forma de gestão da vida a partir da política sistemática da morte, onde há instalação do Estado de exceção e suspensão dos direitos e pleno exercício do poder (Mbembe, 2018). Os instrumentos do regime de exceção são incorporados ao cotidiano, a exceção passa a ser a regra, e as pessoas são privadas dos seus direitos, do direito à vida, à propriedade e inclusive à dignidade na morte (Mbembe, 2018; Agamben, ([1942] 2004; Sahd; Caramuru, 2022).

Em diálogo com Mbembe e Foucault, caberia perguntar se no que tange ao caso de palestinos/as podemos falar em necropolítica? Estaria o Estado israelense selecionando as vidas que não importam, palestinas, e deixando morrer? Ou o Estado, como poder soberano, estaria fazendo morrer, atuando para fazer morrer, tal como no Estado Moderno analisado por Foucault? Seria a colonização o Estado de barbárie? Israel não se detém a políticas de vida e ao exercício do biopoder, mas este está exclusivamente reservado aos cidadãos israelenses (judeus). Pois até mesmo o palestino de 48 que detém cidadania está sujeito à regulamentação distinta da vida, o que hoje é reconhecidamente intitulado de regime de *apartheid* na Palestina. Nesse contexto, a prática da violência, o Estado de Exceção, o poder do Estado como necropoder se estabelece.

No momento em que a vida passa à “condição precária” (Butler, 2019) ela é definida, endossada e mantida (ou retirável) pela vontade do colonizador, pela potência ocupante. Apesar de toda a violência e do terror da colonização, e de como ela opera sobre os corpos colonizados (Fanon, 2020), configurando uma situação de abrangente subjugação infligida por distintos mecanismos de controle dos aparatos coloniais, esses corpos se rebelam (Sahd; Caramuru, 2022, p.22).

A rebelião desses corpos aparece *in locu* e na diáspora. Palestinos/as têm se mobilizado na América Latina em campanhas e ações em denúncia e contra a política de

morte na Palestina. Há pessoas palestinas indiferentes à causa, muitas delas se distanciam com o passar de gerações e com a ascensão social, econômica. Todavia, a colonização é um dos núcleos duros principais de palestinidades, compartilhada por pessoas palestinas na diáspora. A ascensão social e o pertencimento a organizações liberais não é um elemento necessariamente oposto ao ativismo palestino contra a colonização. Esse é o caso majoritário dos interlocutores palestinos do Chile. As estratégias não são necessariamente de rebelião, há uma pluralidade de organizações políticas tanto na Palestina quanto na diáspora com distintas táticas e estratégias, todavia o anti-colonialismo é presente entre os interlocutores deste trabalho. Até mesmo entre os mais liberais, a afirmação de que “fascismo, colonialismo e causa palestina não andam juntos” era recorrente. Como sugere Fanon,

Se o colonizado consegue dominar sua impaciência e impor a necessidade do tempo a sua sede imediata de liberdade, o colonialista, por sua vez, antes do cansaço, vai reagir com uma sucessão de massacres. Sem analisar os novos fatores psicológicos, políticos e históricos que se apresentam, ele permanece no círculo clássico das atitudes contrárias à insurreição” (Fanon, 2021, p. 104).

Na diáspora, há diversas campanhas contra tais políticas de violência colonial: “Sionismo uma forma de racismo” (COPLAC, 2020), “Sionismo é racismo, Israel é *apartheid*” (FEPAL, 2021), bem como as campanhas contínuas destas instituições e da UGEP Chile, BDS e OSP. Seguindo uma lógica similar à do movimento internacional contra o *apartheid* na África do Sul, pessoas em diáspora e organizações políticas palestinas buscam enfrentamento e visibilidade internacional de forma a combater de fora a violência na Palestina. As resistências são múltiplas, bem como as linhas de enfrentamento, como sugere Foucault,

[...] não existe, com respeito ao poder, *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. Mas isso não quer dizer que sejam apenas subproduto das mesmas, sua marca em negativo, formando por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota. As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível” (Foucault, 1988, p. 91-92.)

Uma última manifestação será analisada nesta sessão, o assassinato da jornalista Shireen Abu Akleh. Uma das formas de manifestação das pessoas palestinas com quem trabalhei em campo foi o ativismo digital via grupos de WhatsApp. Eu participei de alguns grupos durante estes anos, “FEPAL mulheres”, “Juventude Sanaúd” que depois transferiu os não membros para o grupo “Amigos da Sanaúd”, “Frente Palestina” no âmbito nacional e “Palestina y América Latina” no âmbito continental, sendo os primeiros centralizados por organizações políticas palestinas e o segundo um grupo de ativismo acadêmico composto de membros de diversos grupos e de pessoas do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais (CLACSO). Estes grupos funcionam como redes de mobilização e organização *online* e foi através deles que recebi algumas informações prévias ou que não estavam destinadas a todo o público, como imagens de violência explícita das forças militares contra palestinos/as.

Era uma manhã qualquer, quando recebi um vídeo através das redes de WhatsApp de palestinos/as, logo cedo as mensagens começaram a disparar incessantemente. Mensagens de luto, protesto, indignação. Abri o vídeo, era em Jenin, norte da Cisjordânia ocupada, em torno das 7h da manhã do dia 11 de maio de 2022, Shireen Abu Akleh, jornalista correspondente da Al-Jazeera, foi alvejada na cabeça durante uma cobertura de imprensa.

Imagem: Assassinato de Shireen Abu Akleh



Fonte: Twitter.⁸¹

⁸¹ Disponível em: <https://twitter.com/OnlinePalEng/status/1524375715290001408/photo/1> Acessado em 02 jun. 2022

Na imagem, o corpo de Shireen está imóvel ao lado da jornalista Shata, em estado de choque. Shireen era uma jornalista “palestino-americana”, nascida em Jerusalém. Sua carreira foi marcada pela cobertura e denúncia dos crimes e violações de direitos humanos por parte das forças do Estado de Israel. Tanto sua morte quanto seu velório e enterro foram marcados por ampla repressão policial e militar. Durante o cortejo fúnebre, pessoas foram presas e espancadas, o caixão de Shireen foi jogado ao chão. Como coloca a autora Flávia Medeiros dos Santos (2018) é como se fosse possível “matar o morto”. O corpo, mesmo após a morte, foi “desumanizado em sua existência” e “tratado como não sujeito” (Santos, 2018, p.77). O caixão sendo jogado ao chão durante o funeral demonstrava não apenas a violação do corpo morto, mas o poder e controle da ocupação sobre os corpos palestinos, mesmo após a morte.

As manifestações em torno do assassinato de Shireen tomaram as redes sociais em diversas localidades. No Brasil e Chile, diversas manifestações *online* e *offline* ocorreram. Nas ruas, jornais e nas plataformas digitais, a imagem de Shireen circulou constantemente. Recentemente, palestinos/as têm retomado o conceito de necropolítica para referir-se ao modelo de ocupação colonial israelense e às práticas de controle, segregação e extermínio da população palestina instituídas pelo Estado de Israel. A Juventude Sanaúd utilizou um desdobramento do conceito para falar em “necroviolência” e o confisco de restos mortais de palestinos/as pelo governo israelense. Tanto a morte da jornalista como outros eventos têm sido lidos sobre essa perspectiva.

Outro evento que aciona tais termos foi na comemoração dos 74 anos da *Nakbah*, em protesto unificado da Antifa com o movimento BDS, uma intervenção foi feita na *Plaza de la Dignidad* em Santiago do Chile, lembrando a *Nakbah* e o assassinato de Shireen e da jornalista Francisca Sandoval.

[...] prestamos homenagem a Shireen Abu Aqkeh e Francisca Sandoval, jornalistas assassinados nestes dias pelas forças de ocupação sionistas e pelas máfias chilenas ao serviço da reação, respectivamente; e deixando uma faixa apelando para #boicotaisrael ⁸² (UGEP, 2022 – tradução livre)

⁸² Original: [...] homenajeamos a Shireen Abu Aqkeh y Francisca Sandoval, periodistas asesinadas en estos días por las fuerzas de ocupación sionistas y por las mafias chilenas al servicio de la reacción, respectivamente; y dejando un lienzo llamando al #boicotaisrael. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CdlaSHYuXIk/>. Acessado em: 07 jun. 2022

Muitas pessoas afirmavam que a ocupação atingia não apenas pessoas em vida mas também em morte. Uma “ocupação dos corpos”. A ocupação produz uma violência na qual o corpo, mesmo após a morte, segue ocupado. Trata-se de “vidas precárias”, mas principalmente vidas as quais não são passíveis de luto. Como sugere Judith Butler, “afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas e não somente de um impulso interno para viver” (Butler, 2019, p. 40).

A ideia de precariedade implica uma dependência de redes e condições sociais, o que sugere que aqui não se trata da ‘vida como tal’, mas sempre e apenas das condições de vida, da vida como algo que exige determinadas condições para se tornar uma vida vivível e, sobretudo, para tornar-se uma vida passível de luto (Butler, 2019, p. 42).

O morto tem papel importante na narrativa da comunidade nacional. Como sugere Anderson (2008) “como corpo representativo, não figura pessoal” (p. 65). Embora essas pessoas sejam corpos individuais, elas possuem uma representação coletiva no imaginário nacional, são *mártires*, são pessoas que no discurso nacional palestino são construídos como combatentes do colonialismo, não como vítimas. Comumente, tanto na diáspora quanto na Palestina, sejam por panfletos, portagens, ou imagens compartilhadas de WhatsApp, a imagem do morto ganha um simbolismo forte para a luta pela emancipação da terra e dos corpos, que mesmo após a morte seguem sendo violados, como o caixão de Shirren, atacado em seu funeral ou os corpos mortos sequestrados.

Durante minha estadia em campo, na Palestina, houve mais de uma pessoa morta por dia; as imagens dos mortos são veiculadas pelas cidades e redes sociais, e o uso dos termos “mártires” e “martirizados” é recorrente nas legendas das imagens. Os corpos mortos, o morto, o martírio, o sofrimento da morte ocupam lugar central na construção de noções de palestinidades compartilhadas na diáspora.

Retornando aos movimentos analisados, há, portanto, uma mobilização dos grupos palestinos em dois níveis distintos que se cruzam em alguns momentos, uma mobilização associada ao ativismo internacional, como o *Black Lives Matter*, que se cruza com conceitos acadêmicos e ativismo bastante presente numa elite intelectual brasileira. Essas dimensões estão sobrepostas e reúnem pessoas ativistas, acadêmicas e jovens recém

ingressados nas organizações, reúnem também pessoas de primeira e segunda geração, que fizeram parte de um ativismo político de rua, nas décadas anteriores e hoje, junto aos jovens, passam por um processo de migração das manifestações em rua para as redes sociais. Este tema será retomado no último capítulo desta tese.

Os usos dos termos necroviolência e necropolítica demonstram a articulação dos movimentos ativistas com a produção e conceitos acadêmicos. Dentro das organizações analisadas, grupos de debate acadêmico têm sido cada vez mais frequentes. Durante meu trabalho de campo, participei de três grupos de debate acadêmico junto com os/as interlocutores. Esses grupos eram organizados pelas instituições palestinas locais, que viam a necessidade de acesso e permanência de palestinos/as e de pesquisas acadêmicas sobre palestinos/as e Palestina no Brasil e Chile. No Chile, a institucionalização da pesquisa sobre Palestina e palestinos/as em diversos âmbitos ocorre via Centro de Estudos Árabes da Universidad de Chile. No Brasil, as produções estão dispersas, embora exista recentemente o Grupo de Estudos Favez Sayegh, organizado em parceria com a FEPAL que reúne diversos professores e pesquisadores do país, de origem palestina e brasileira, bem como outros grupos acadêmicos ligados a universidades brasileiras e desassociados de instituições palestinas, tal como o Núcleo de Estudos em Oriente Médio (NEOM-UFF) e o Centro de Estudos Árabes e Islâmicos (CEAI-UFS).

As alianças entre movimentos ativistas e grupos acadêmicos têm sido frequentes. Contudo, durante este período, percebi os movimentos em prol da formação teórica de palestinos/as de terceira geração, tendo em vista a política de resgate destas gerações, informada anteriormente, no segundo capítulo. Eu mesma fui professora de um curso em parceria com estas instituições para formação sobre a Palestina, na perspectiva historiográfica e antropológica. O curso era composto de diversos membros das mais diversas camadas sociais e gerações de palestinos, tendo participantes inclusive da Palestina.

Na sequência, seguirei analisando as conexões que se coproduzem entre palestinidades e o marcador raça e como são articuladas nos discursos ativistas palestinos/as que incorporam o conceito jurídico de *apartheid* nas organizações no Brasil.

3.4 - *Apartheid e seus usos políticos*

Nesta sessão analisarei alguns usos do termo *apartheid* veiculado pelos palestinos no Brasil e como este termo está associado às manifestações políticas das organizações palestinas locais. Primeiramente, analisaremos algumas imagens compartilhadas nestas manifestações *online*. Em um segundo momento, realizarei um breve resgate das políticas de *apartheid* implementadas pelo Estado de Israel e seu entendimento a partir dos interlocutores aqui apresentados com os quais trabalhei nos últimos anos, de 2015 a 2022 e, principalmente, durante o contexto da pandemia.

Fevereiro de 2021, após publicação de relatório da ONG Bt'Selem, a Federação Palestina inicia campanha política contra *apartheid*.

“A Federação Árabe Palestina do Brasil – FEPAL lançou, na última segunda-feira (8), a campanha “**Sionismo é racismo, Israel é apartheid**”. O objetivo é mostrar ao público brasileiro, por meio de uma série de posts e de outras ações, como o Estado de Israel age para restringir os direitos de pelo menos 7 milhões de palestinos que vivem entre o Rio Jordão e o Mar Mediterrâneo, a faixa de terra historicamente conhecida como a Palestina. (FEPAL, 2021)

Inúmeras campanhas realizadas pelos movimentos palestinos/as em diáspora têm denunciado a situação da Palestina e acionado a categoria do *apartheid*. Abaixo, podemos visualizar algumas delas.

A primeira campanha foi do movimento por Boicote, Desinvestimento e Sanções (BDS), ela atuou para que Milton Nascimento, compositor e cantor brasileiro, cancelasse seu show em Israel, promovendo o boicote cultural ao Estado, devido a este violar direitos humanos palestinos. Na nota afirmavam: “pedimos boicote em solidariedade ao povo Palestino que sofre com as políticas e práticas racistas, coloniais e criminosas de Israel”.

Como podemos ver, na imagem abaixo, a mensagem faz um apelo ao cantor Milton para que participe do boicote. Na imagem podemos ver uma adaptação da capa do álbum “Clube da Esquina”, de 1972. Vejamos:

Campanha BDS



Fonte: Juventude Sanaud⁸³

A segunda nota relaciona gênero e *apartheid*, fazendo menção à política israelense de propaganda de país solidário as pessoas LGBTQIA+, o que foi convencionalmente denominado *Pinkwashing*, nas manifestações palestinas em redes sociais. Os/as palestinos têm denunciado em suas campanhas a associação entre muçulmanos e homofobia feita por israelenses, debate que voltou à tona recentemente, em 2022, na Copa do Mundo realizada no Qatar.

De uns tempos pra cá, a luta de grupos LGBTQIA+ tem sido discursivamente utilizada para estigmatização e deslegitimação dos embates enfrentados por populações do Oriente Médio, sobretudo os palestinos. Há quem diga que a acusação de “*pinkwashing*” ao Estado sionista seja ‘homofóbica’, ou até mesmo ‘antissemita’. (Sanaúd, 2022)

⁸³ Disponível em: <https://www.facebook.com/juventudesanaud/photos/2175577739229171> Acessado em: 20 dez. 2022

Apartheid colorido



Fonte: Juventude Sanaúd⁸⁴

Por fim, de forma mais incisiva e direta, a violência e restrições de mobilidade, segregação racial são temas de campanhas que utilizam as definições jurídicas e acadêmicas de *apartheid*, bem como relatórios internacionais de direitos humanos. Vejamos a campanha seguinte da FEPAL:

Campanha: Sionismo é racismo



Fonte: Fepal⁸⁵

⁸⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CQWglT0Jybd/> Acessado em: 20 dez. 2022

⁸⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/FepalPalestina/photos/3653837808018811> Acessado em: 9 fev.2021

Campanha FEPAL



Fonte: Fepal⁸⁶

Imagens de violência policial, segregação e discriminação institucionalizada representadas através do muro, do arame farpado e dos *checkpoints* são visíveis nesta campanha, bem como as imagens da resistência palestina.

Nadia Silhi foi interlocutora desta tese durante de 2018 em diante, todavia, aqui ela aparece ora como interlocutora, ora como teórica dos direitos humanos. Estas posições são complementares, não excludentes. Portanto, como sugere Silhi,

De acordo com o direito internacional, o *apartheid* é um crime de lesa humanidade, que consiste em que um grupo racial oprime sistematicamente e institucionalizadamente a outro grupo racial. No caso que nos convoca hoje [rememoração de 72 anos da Nakbah] o Estado de Israel está cometendo o crime de *apartheid* contra o povo palestino. Por quê? Porque o estado de Israel, mediante sua legislação tem separado o povo palestino em distintos grupos e o que tem em comum todos estes grupos é que a todos afeta de alguma maneira a legislação israelense. Da maneira de prejudica-los, em relação ao outro grupo racial, que seria de pessoas judias, que tem privilégios, que os palestinos não só não têm mas que tampouco tem reconhecidos os mais básicos direitos humanos. A que me refiro com isto? Aos palestinos refugiados no exílio. Não tem direito. Não são permitidos de regressar a palestina. E, todavia, Israel, de acordo com sua legislação, incentiva que os judeus, nascidos em qualquer parte do mundo sejam cidadão israelenses. É dizer, colonizam a terra palestina. Por outra parte, os palestinos de 48, também chamados árabe-israelenses, ao ser, efetivamente, cidadãos israelenses, mas não nacionais árabes, se veem discriminados e não podem ascender aos mesmos direitos que um nacional judeu. Não podem ascender aos mesmos direitos em matéria de trabalho, nem nos mesmos serviços de saúde, nem de seguridade social. Não estão nos setores

⁸⁶ Disponível em: <https://www.facebook.com/FepalPalestina/photos/4931061836963062> Acessado em: 31 mar. 2022

estratégicos da economia israelense e nunca poderão ser maioria no parlamento israelense. Por outra parte, os palestinos dos territórios ocupados: palestinos de Jerusalém Oriental, a quem foi dado o estatuto de ‘residentes permanentes’, que Israel revoga a seu capricho, expulsando-os da cidade de onde são, que é Jerusalém. Por outra parte, aos palestinos da Cisjordânia, sem contar Jerusalém Oriental, Israel os submete a um sistema jurídico que é distinto daquele a que estão submetidos os colonos judeus, a quem se aplica a legislação israelense. Os palestinos estão sujeitos a ordens e regulamentos militares que, basicamente, os submetem os tribunais militares, no caso de – para Israel – tenham cometido uma infração, como é o caso da criança Ahed Tamimi que sendo uma menor de idade teve que enfrentar um julgamento diante de um tribunal militar e esta prisioneira em um cárcere israelense. Cisjordânia é, de fato o lugar onde, quiçá, este *apartheid* é mais visível. A arquitetura do regime israelense para Cisjordânia encerra os palestinos em bantustões. Separa os palestinos mediante um muro, instaura estradas separadas e postos de controle e todo um aparato de segurança para separar os palestinos entre eles, impedindo seus direitos, o exercício do direito a autodeterminação, que reconhece o direito internacional e comete diariamente crimes de guerra contra os palestinos, entre outras coisas ao colonizar a Cisjordânia. A qual é uma violação grave ao direito internacional humanitário. Por último, no caso de Gaza, se bem que desde 2005 dentro de Gaza já não se aplica a legislação israelense, Gaza continua abaixo do controle efetivo de Israel. Israel decide tudo, quem entra e quem sai de Gaza. Entre outras coisas, executa ataques militares a cada certo tempo contra a população de Gaza. Todos estes crimes de guerra se cometem no contexto de crime de lesa humanidade de *apartheid* contra o povo palestino pelo Estado de Israel. (Nadia Silhi Chahin, 28 Maio de 2020 – notas de campo)

Definir a situação da Palestina hoje como *apartheid* é uma questão em aberto e em disputa pelos/as palestinos/as com quem realizei trabalho de campo, embora entre os ativistas palestinos na diáspora, com quem elaborei a tese, o uso do termo tem sido cada vez mais recorrente e incontestável, principalmente entre instituições palestinas. Embora seja tomado como um fato dado, por intelectuais e ativistas, aceitar que ocorre o *apartheid* na Palestina, é, por um lado, reconhecer as violações dos direitos humanos e atos inumanos praticados pelo Estado de Israel, mas implica também reconhecer o Estado de Israel como Estado-nação e suas fronteiras, mesmo que seja como uma potência ocupante. Atualmente, ao longo do trabalho de campo, percebeu-se um aumento quantitativo no uso do conceito de *apartheid* pelos palestinos/as em diáspora no Brasil e Chile. Neste subcapítulo analiso esses usos do termo, bem como a qualificação articulada por palestinos/as, tanto das instituições FEPAL, Juventude Sanaúd no Brasil; UGEP e Federação Palestina no Chile, quanto pelos/as interlocutores/as em geral.

Duas vias são comumente acionadas nas narrativas sobre os direitos palestinos e ocupação israelense. A primeira reconhece as convenções internacionais, embora seja crítica a elas e ao papel da ONU e demais organizações na partilha da Palestina

(Resolução 181). Essa posição utiliza-se do aparato jurídico e das resoluções como ferramenta de esclarecimento e reivindicação dos direitos palestinos. A segunda via é aquela crítica a toda a estrutura que colaborou com a criação do Estado de Israel e ocupação da Palestina, que deslegitima o poder da ONU. Embora deslegitime a organização, essa segunda via também faz menção às resoluções como elementos que corroboram a causa de liberdade Palestina.

O uso do termo *apartheid* pelos interlocutores/as e organizações a partir de sua definição jurídica foi amplamente percebido nesta etnografia. Por vezes, ele toma outras conotações, sendo um pouco alargado, aproximando-se mais de noções academicamente definidas como colonialismo e racismo. Quando *apartheid* aparece em relação ao racismo, é utilizado para referir-se a manifestações racistas em geral por parte do Estado israelense. Quando se aproxima do conceito de colonização, o é para enfatizar a dominação israelense sobre a Palestina. Mas uma forma muito precisa de uso do termo denota a separação física entre palestinos/as e entre palestinos/as e israelenses, promovida pelas políticas e controle israelense e os mecanismos de controle (*checkpoints*, vigilância, força militar, repressão, muro de segregação) criado pelo agente colonizador. Na sequência, buscarei demonstrar essa multiplicidade na forma com que o termo é significado e instrumentalizado pelos/as palestinos/as nesta etnografia. Por fim, *apartheid* aparece como elemento fundamental na luta e organização dos/as palestinos/as pelo fim do regime colonial e pela constituição do Estado soberano da Palestina.

Diversas campanhas foram e seguem sendo realizadas, pelos/as palestinos/as em diáspora na América Latina contra o *apartheid* na Palestina. As campanhas são organizadas individual ou conjuntamente por organizações latino-americanas e caribenhas, em aliança ou não com comunidades locais, no Brasil e Chile. FEARAB e COPLAC têm atuado em campanhas parceiras, enquanto autonomamente, BDS-Chile, UGEP, OSP (no Chile) e no Brasil FEPAL, Frente e BDS-Brasil, entre outras organizações, têm promovido campanhas denunciando a situação palestina, utilizando-se da categoria jurídica de *apartheid* e da relação entre África do Sul e Palestina como instrumento narrativo.

O *apartheid*, enquanto conceito jurídico, é definido como um regime institucionalizado de opressão e dominação sistemática de um grupo racial sobre outro. O regime configura-se pela prática de “atos inumanos” e, também, pela “intenção de

manter a dominação”. Segundo a Convenção Internacional para Supressão e Punição de Crime de *Apartheid*, ocorrida em 1973, definiu-se *Apartheid*, como:

Artigo I. 1 Os Estados Partes na presente Convenção declaram que o *apartheid* é um crime contra a humanidade e que os atos desumanos resultantes das políticas e práticas do *apartheid* e políticas e práticas semelhantes de segregação e discriminação racial, tal como definidas no artigo II da Convenção, são crimes que violam os princípios do direito internacional, em particular os objetivos e princípios da Carta das Nações Unidas, e constituem uma séria ameaça à paz e segurança internacionais (p. 245 – tradução livre).⁸⁷

O termo, inicialmente utilizado em referência à política racial na África do Sul, é de origem *africaans* e significa “segregação”, “separação”. Instaurado pelo, na época, primeiro-ministro sul-africano François Malan no ano de 1948, o *apartheid* sul-africano “constituiu a separação física e negação de direitos iguais entre os diferentes grupos humanos na África do Sul, com base em critérios raciais” (Chahin, 2018, p. 33). Frantz Fanon afirmou que “no mundo colonial [...] o indígena é um ser encurralado, o *apartheid* é apenas uma modalidade de compartimentação do mundo colonial” (Fanon, 1968, p. 39).

Recente relatório do Human Rights Watch denunciou Israel por crime de *apartheid*, em 27 de abril de 2021, concluindo que o Estado de Israel exerce autoridade em toda a região e segrega e discrimina os palestinos/as.⁸⁸ A partir deste relatório, diversas mobilizações trouxeram visibilidade internacional ao tema. Para muitos/as palestinos/as, essa visibilidade foi fundamental para o processo de descolonização da terra Palestina. Por outro lado, para alguns, reconhecer o regime de *apartheid* seria reconhecer que Israel exerce autoridade na Palestina, até mesmo nos territórios Palestinos Ocupados, Gaza, Cisjordânia ou Jerusalém Oriental. Ou seja, que seria soberano em todo o território da Palestina histórica.

Os acordos de Oslo, assinados pelo líder da OLP, Yasser Arafat, em 1993/5, criam o que Edward Said [1996(1995)] e Norman Finkelstein [2003(1995)] vão definir como

⁸⁷ Original: *Article I. 1. The States Parties to the present Convention declare that *apartheid* is a crime against humanity and that inhuman acts resulting from the policies and practices of *apartheid* and similar policies and practices of racial segregation and discrimination, as defined in article II of the Convention, are crimes violating the principles of international law, in particular the purposes and principles of the Charter of the United Nations, and constituting a serious threat to international peace and security”* Disponível em: <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201015/volume-1015-I-14861-English.pdf>
Acesso: 10 Mai 2022

⁸⁸ Disponível em: <https://www.hrw.org/pt/world-report/2021/countrychapters/> 377381 Acessado em 19 Mai 2021

um “consentimento oficial para a Palestina Ocupada, que corroborou a ocupação israelense”, tornando-se uma “caricatura dos bantustões”: “A liderança da OLP assinou um acordo com Israel em vigor, dizendo que os israelitas estavam absolutamente sem responsabilidade por todos os crimes que cometeram” ⁸⁹(Finkelstein, 2003, p. 172-5 – tradução livre).

Ainda sobre Oslo, como visto no capítulo anterior, há uma disputa em torno das interpretações deste evento e da figura de Yasser Arafat e de sua representatividade evidenciada neste trabalho de campo. Todavia, as consequências de Oslo para os palestinos/as, para além do impasse em relação ao retorno dos refugiados, há a implicação disso na configuração geo-espacial do território. Conforme Said:

Oslo foi concebido para segregar os palestinos em enclaves não-contíguos, economicamente inviáveis, rodeados por fronteiras controladas por Israel com colonatos e estradas de colonatos que pontuam e violam essencialmente a integridade dos territórios. Expropriações e demolições de casas [...] juntamente com a expansão e multiplicação dos colonatos [...] ocupação militar contínua e cada pequeno passo dado em direção à soberania palestina ⁹⁰(Said, 2002, p. 360)

Outro elemento marcadamente evidente nas considerações sobre o *apartheid* é o Muro que segrega palestinos/as, fragmentando as comunidades e a unidade palestina, atuando como a maior barreira física para a liberdade de mobilidade das pessoas.

De acordo com as estatísticas da UNRWA (2015), o principal obstáculo à circulação na Cisjordânia é o Muro. Com 62% de sua construção, 85% do seu traçado vai até às profundezas do território da Cisjordânia, confinando 11.000 palestinianos no que se chama a Zona de Exclusão. O Muro obriga cerca de 60 comunidades palestinas, onde vivem 190.000 pessoas, a tomarem rotas duas a cinco vezes mais longas para acederem a serviços básicos, tais como escolas e hospitais. Mais de 90 comunidades palestinas que possuem terras dentro ou nas proximidades de 56 colonatos israelenses só podem aceder a estas terras em coordenação com as autoridades israelenses, geralmente por um período limitado de dias durante a apanha da azeitona. Os palestinos também necessitam de uma autorização de acesso às chamadas “áreas fechadas” localizadas entre o Muro e a Linha Verde. Uma vez concedida, só podem entrar

⁸⁹ Original: “The PLO leadership signed an agreement with Israel in effect saying that Israelis were absolutely without responsibility for the all crimes they committed”⁸⁹(Finkelstein, 2003, p. 172-5)

⁹⁰ Original: “Oslo was designed to segregate the Palestinians in noncontiguous, economically unviable enclaves, surrounded by Israeli-controlled borders with settlements and settlements roads punctuating and essentially violating the territories’ integrity. Expropriations and house demolitions [...] along with the expansion and multiplication of settlements [...] military occupation continuing and every tiny step taken toward Palestinian sovereignty... (Said, 2002, p. 360)

através de 85 portões atribuídos para acesso agrícola⁹¹(Chahin, 2018, p. 14 – tradução livre)

Os usos do conceito jurídico de *apartheid* têm sido cada vez mais recorrentes nas manifestações e na produção de conteúdo digital das organizações palestinas analisadas nesta tese. O uso do termo jurídico aparece, muitas vezes, associado às convenções da ONU, ou a excertos delas, aos relatórios internacionais, como da HRW ou da Anistia Internacional que denunciam as violações aos direitos humanos, o muro citado acima e, por fim, das leis do parlamento israelense, o Knesset.

A lei nomeada “Lei do Estado-Nação”, foi aprovada pelo parlamento Israelense, por 65 favoráveis e 55 contrários, em 19 de julho de 2018. Há de se considerar que não há propriamente uma Constituição a reger o Estado de Israel, mas que ele é constituído pelas chamadas “Leis básicas”. Segundo o próprio parlamento israelense, que legisla as leis básicas e, pela ausência de uma Constituição, “*they will constitute together, with an appropriate introduction and several general rulings, the constitution of the State of Israel.*”⁹² Segundo a publicação do parlamento israelense:

Lei Básica: Israel - o Estado Nação do Povo Judaico Passado a 19 de Julho de 2018, pelo Twentieth Knesset.

A lei determina, entre outras coisas, que a Terra de Israel é a pátria histórica do povo judeu; o Estado de Israel é o Estado nacional do povo judeu, no qual realiza o seu direito natural, cultural, religioso e histórico à autodeterminação; e que o exercício do direito à autodeterminação nacional no Estado de Israel é único para o povo judeu. A lei também trata dos símbolos do Estado e da língua

⁹¹ Original: De acuerdo a estadísticas de UNRWA (2015), el principal obstáculo para el movimiento en Cisjordania es el Muro. Con un 62% del mismo construido, el 85% de su trazado se adentra en el territorio cisjordano, confinando a 11.000 palestinos en lo que se denomina como Zona de exclusión. El Muro obliga a unas 60 comunidades palestinas, en las que viven 190.000 personas, a tomar rutas entre dos y cinco veces más largas para acceder a servicios básicos como escuelas u hospitales. Más de 90 comunidades palestinas que tienen tierras dentro de o en las proximidades de 56 asentamientos israelíes solo pueden acceder a estas tierras previa coordinación con las autoridades israelíes, generalmente por un periodo limitado de días durante la recogida de la aceituna. Asimismo, los palestinos necesitan un permiso para acceder a las denominadas “áreas cerradas” ubicadas entre el Muro y la Línea Verde. Una vez concedido, solo pueden acceder por 85 puertas asignadas para el acceso agrícola. (Chahin, 2018, p. 14)

⁹² Disponível em: <https://main.knesset.gov.il/EN/activity/Pages/BasicLaws.aspx> Acesso em: 10 de Mai 2022. As leis básicas na prática legislativa conformam a constituição do Estado israelense. São elas: Basic Law (1948); Israel lands (1960); The Government (1968, 1992 e a atual: março-2001); The State Economy (1975); The Army (1976), Jerusalem the Capital of Israel (1976); The Judiciary (1984); The State Comptroller (1988); Freedom of Occupation (1994); Human Dignity and Liberty (1992); Referendum (2014); The State Budget for the Years 2017 and 2018 (Special Provisions) (Temporary Provision) e Israel - the Nation State of the Jewish People (2018).

oficial, do estatuto de Jerusalém, da ligação do Estado com o Povo Judaico e da Ingathering of Exiles (Knesset, 2018⁹³).

Em resumo, a lei determina que Israel é a pátria histórica para o povo judeu, que o Estado de Israel é o Estado-nação do povo judeu, que exercer o direito a autodeterminação nacional no Estado de Israel é exclusivo ao povo judeu. A lei também retifica que o idioma oficial é o hebraico e que Jerusalém é a capital de Israel.

A publicação desta lei teve grande repercussão nas mídias⁹⁴, entre palestinos/as e organizações humanitárias internacionais. A lei foi nomeada como uma consolidação ou exemplificação do *apartheid* na Palestina e foi entendida por diversas organizações como discriminatória, racista, supremacista. A ONG Adalah, Centro de direitos para minorias árabes em Israel, afirmou em nota a preocupação dos missionários, pois a lei é “discriminatória em sua natureza e em sua aplicação contra cidadãos não judeus e membros de minorias, pois não aplica o princípio da igualdade entre os cidadãos”. Complementa, ainda, afirmando que os relatores da ONU se pronunciaram dizendo que:

A lei do estado-nação fortaleça a supremacia dos judeus em Israel sobre os cidadãos não judeus, especialmente aqueles pertencentes a outros grupos étnicos, raciais e religiosos, e cria um terreno fértil, legal e politicamente, para a promulgação de leis mais racistas e discriminatórias, que contradizem as obrigações internacionais de direitos humanos de Israel⁹⁵

Oliveira aponta para uma série de eventos que marcam uma amistosidade entre o governo sul-africano, responsável pela implementação do regime de *apartheid* no país no ano de 1948, e o governo sionista.

⁹³ Original: Basic Law: Israel - the Nation State of the Jewish People Passed on July 19, 2018, by the Twentieth Knesset. The law determines, among other things, that the Land of Israel is the historical homeland of the Jewish people; the State of Israel is the nation state of the Jewish People, in which it realizes its natural, cultural, religious and historical right to self-determination; and that exercising the right to national self-determination in the State of Israel is unique to the Jewish People. The law also deals with the State's symbols and official language, the status of Jerusalem, the State's connection with the Jewish People and the Ingathering of Exiles. Disponível em: <https://main.knesset.gov.il/EN/activity/Pages/BasicLaws.aspx>. Acesso em: 9 Mai 2022

⁹⁴ Ver: <https://www.haaretz.com/opinion/editorial/the-basic-law-on-apartheid-1.9338799> ; <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2018/07/19/israel-aprova-lei-que-o-define-como-estado-nacao-do-povo-judeu.ghtml> ; <https://www.conjur.com.br/2021-jul-09/israel-mantem-justica-status-estado-nacao-povo-judeu>, <https://www.dw.com/pt-br/israel-aprova-controversa-lei-que-o-define-como-estado-do-povo-judeu/a-44743238>, <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-44887203>, <https://www.adalah.org/ar/content/view/9634> Acesso em: 10 Mai, 2022

⁹⁵ Disponível em: <https://www.adalah.org/ar/content/view/9634> Acesso: 10 Mai 2022

da mesma forma como políticas persecutórias eram praticadas contra dissidentes sul-africanos que buscaram refúgio em Moçambique, o Estado sionista promoveu, por sua vez, incursões contra palestinos em territórios outros, como nos casos das invasões ao sul do Líbano nos anos de 1982 e, posteriormente, 2006. (Oliveira, 2020, p. 216)

Por outro lado, organizações palestinas, como aponta o autor, e o líder da OLP no período faziam menção à aliança entre os movimentos de resistência ao regime de ocupação em ambos os países (Oliveira, 2020, p. 215). No Brasil e no Chile, ao longo dos anos de trabalho de campo, por diversas vezes foram feitas aproximações entre aqueles que figuraram como ícones da resistência, Mandela e Arafat. Há, por uma parcela de interlocutores/as, principalmente aqueles ligados à OLP e à ANP, associações entre Arafat e Mandela, como o líder que buscou libertar a Palestina do regime de colonialismo e segregação. Todavia, uma outra parcela dos/as palestinos/as, críticos à ANP e ao Fatah, são, tal como Edward Said, extremamente críticos às “concessões” realizadas em Oslo em nome de todo um grupo de pessoas. Essas divisões internas às comunidades retomam as fissuras dos movimentos políticos palestinos/as, que são refletidas nas diásporas.

As denúncias misturam elementos distintos, de *pinkwashing*, segregação racial, violência de gênero e restrições de mobilidade. As manifestações palestinas nas redes têm sido muito diversificadas e cada vez mais se utilizam de termos jurídicos e acadêmicos de forma a apropriar-se destas noções tanto para legitimação das narrativas sobre a violência colonial quanto os usos de análises acadêmicas que corroboram sua narrativa sobre a situação da Palestina e dos/as palestinos em diáspora. No subcapítulo final desta tese, veremos o protagonismo de mulheres palestinas nas redes sociais e como as “blogueiras” palestinas muçulmanas têm construído nas redes um espaço de pertencimento e política.

3.5 - Palestina no contexto da Pandemia: o *apartheid* das vacinas

Duas situações ocorridas durante meu trabalho de campo mais uma vez trouxeram à tona articulações entre os termos *apartheid*, limpeza étnica e racismo. A situação do agravamento da pandemia da Covid-19 despertou manifestações em redes sociais, em denúncia ao que foi chamado de “*Apartheid* das vacinas”. Sobre o contexto da pandemia, ele foi central no desenvolvimento deste trabalho de campo e das relações *online* e *offline*

estabelecidas com meus interlocutores. Neste subcapítulo, farei um breve apanhado deste contexto e como isso implicou em manifestações nas redes sociais de pessoas e organizações palestinas, bem como na própria mobilidade do retorno.

Segundo a World Health Organization – WHO (Organização Mundial da Saúde - OMS),

“Os coronavírus são uma grande família de vírus que podem causar doenças em animais ou humanos. Em humanos, sabe-se que vários coronavírus causam infecções respiratórias que variam do resfriado comum a doenças mais graves, como a Síndrome Respiratória do Oriente Médio (MERS) e a Síndrome Respiratória Aguda Grave (SARS). O coronavírus descoberto mais recentemente causa a doença de coronavírus COVID-19. [...] Este novo vírus e doença eram desconhecidos antes do início do surto em Wuhan, China, em dezembro de 2019.”⁹⁶

Na última semana de março de 2020, foram noticiados dois casos de Covid-19 em Gaza. Em 30 de março, segundo Midle East Monitor, logo na sequência, os casos saltaram para 9, somando o total de 104 casos.⁹⁷ No final de abril de 2020, juntos, *West Bank* e Gaza somavam 342 casos e dois óbitos registrados.⁹⁸ Após dois anos, em maio de 2022, Cisjordânia e Gaza somam o total de 657.193 casos e 5.657 mortes⁹⁹. O termo *apartheid*, aqui, foi amplamente utilizado pelos/as interlocutores/as em referência à conduta do governo israelense mediante o controle da pandemia e distribuição de vacinas para palestinos/as, principalmente de Cisjordânia e Gaza.

No início da pandemia, ainda em 2020, algumas notícias circularam acerca de uma colaboração mútua Israel-Palestina no combate ao vírus, bem como um cessar fogo por parte de Israel. As notícias foram amplamente veiculadas em diversos periódicos pelo mundo. Todavia, a mídia deixou de lado algumas ações do Estado de Israel fundamentais para o entendimento do argumento em questão.

No dia 26 de março, militares israelenses, munidos de uma escavadeira e caminhões, destruíram uma clínica comunitária que estava sendo construída na vila palestina de Khirbet Ibziq, no Norte do Vale do Rio Jordão, Cisjordânia. O material recolhido pelos caminhões tratava-se de lençóis, madeira, um gerador, concreto e cimento

⁹⁶ <https://www.who.int/news-room/q-a-detail/q-a-coronaviruses> Acessado em: 30 Mar 2020

⁹⁷ <https://www.monitordoorientem.com/20200330-palestina-relata-seis-novos-casos-de-coronavirus/> Acessado em: 30 Mar 2020

⁹⁸ <https://coronavirus.jhu.edu/map.html> Acessado em 27 Abri. 2020

⁹⁹ Disponível em: <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>. Acessado em 16 de Maio de 2022

que seriam utilizados na construção de uma clínica comunitária de emergência, bem como uma mesquita e abrigos para palestinos/as expulsos de suas casas devido aos conflitos na região. No dia 27, aviões israelenses atacaram a Faixa de Gaza, mais especificamente o noroeste de Gaza e o leste da cidade de Jabalya.¹⁰⁰ Para além disso, tão logo se estabeleceu mundialmente a situação de pandemia, o governo israelense fechou os *checkpoints* e bloqueou a passagem de palestinos/as de um lado ao outro, gerando o isolamento da população. Ironicamente, enquanto o mundo viveu seu primeiro grande isolamento social, a Faixa de Gaza segue isolada desde 2006, após sofrer bloqueio e sanções por parte do Estado de Israel. A crise agravou-se após a eleição (democrática) do partido Hamas, atual governo de Gaza. Segundo o site Palestine Chronicle, “enquanto a Cisjordânia e Jerusalém estão em quarentena, o Centro Palestino de Direitos Humanos registrou na semana passada que os israelenses realizaram 59 ataques domiciliares e 51 prisões.”¹⁰¹

Ações como estas, noticiadas quase que exclusivamente por mídias árabes e palestinas, denunciaram o uso de Israel do isolamento e do bloqueio como instrumentos no projeto sionista de limpeza étnica. Tais ações são a regra, se tratando das práticas cotidianas do Estado de Israel e do governo do ex-primeiro-ministro Netanyahu, em relação à população palestina. Porém, o contínuo dessas ações num momento tão específico de pandemia, foi entendido como mais uma violação dos direitos humanos do povo palestino.

Deve-se considerar, também, a ausência de informações midiáticas em relação aos conflitos e, ainda, a escassez de dados precisos nos casos de Covid-19 na Palestina. O renomado site da Johns Hopkins University & Medicine foi alvo de polêmicas após retirar do mapa mundial de contágio da doença a identificação “Palestina”, deixando nos dados apenas “West Bank and Gaza”. A destruição do hospital provisório, o bloqueio à Gaza, onde vivem atualmente dois milhões de pessoas altamente dependentes de ajuda humanitária internacional, com escassez de abastecimento autônomo de água, alimentos, remédios, somada à restrição de circulação de palestinos/as - mascarada pela condição do isolamento e uma mídia altamente parcial vendendo uma imagem positiva de Israel -

100 Disponível em: <https://www.palestinechronicle.com/amid-coronavirus-fears-israeli-warplanes-artillery-attack-locations-in-gaza/> Acessado em: 29 Mar 2020

101 <https://www.palestinechronicle.com/land-day-2020-in-the-time-of-the-coronavirus/> Acessado em 30 Mar 2020

foram medidas que propiciam maior contágio e menor possibilidade de tratamento adequado dos palestinos/as, ocasionando mortes por Covid-19.

O respaldo recebido do governo israelense pelo governo de Donald Trump foi significativo. As relações amistosas entre os Estados Unidos da América e Israel são de longa data, remontam à criação de Israel, no ano de 1947. Deve-se considerar também, acerca dos Territórios Palestinos Ocupados, e, neste caso, do Vale do Rio Jordão, que, recentemente, no projeto de acordo nomeado “Paz para a prosperidade uma visão para melhorar as vidas de palestinos e israelenses”, chamado também de “Acordo do Século”, dentre as inúmeras propostas, Trump propôs a anexação da região do Rio Jordão pelo Estado de Israel. Na sequência da proposta, veementemente rechaçada pelos palestinos/as, pelas comunidades palestinas internacionais e pelo presidente da Autoridade Nacional Palestina, Mahmoud Abbas, o ex-primeiro-ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, fez uma declaração informando que iniciaria o cumprimento proposto no projeto de Trump, a começar pela anexação do Vale do Rio Jordão.

Por outro lado, devemos considerar que mesmo em condições não ideais, no início da pandemia na Palestina, os casos eram significativamente inferiores aos de Israel. Iniciativas comunitárias e dos governos palestinos colaboram para a contenção da disseminação do vírus com ações de controle, contenção e isolamento. Israel, na data de 30 de março, tinha 4.695 casos e 16 mortes, segundo o próprio Johns Hopkins¹⁰², o mesmo site notícia que na Palestina existiam 116 casos e somente 1 morte (informado como West Bank and Gaza, como já referido anteriormente). Fontes locais informam, inclusive, que as medidas de contenção palestinas eram mais efetivas que as adotadas pelos israelenses.

Durante os primeiros meses de pandemia foram realizadas campanhas pedindo à população que lavasse as suas mãos, na Palestina Ocupada e em Gaza, as restrições, todavia, iam de abastecimento de água até de atendimento médico, tal como heteronomia na realização de ações solidárias de ajuda médica. Em Gaza, por sua vez, a Deutsche Welle News compartilhou imagens dos moradores fazendo seus próprios vestuários protetivos e voluntários nas ruas utilizando materiais de limpeza em uma tentativa de uma ação coletiva de assepsia de ruas, casas, comércio¹⁰³. Outro problema foi a condição dos

¹⁰² Disponível em: <https://coronavirus.jhu.edu/map.html> Acessado em 30 Mar 2020

¹⁰³ Disponível em: <https://www.dw.com/en/coping-with-COVID-19-in-gaza/av-52950266?maca=en-Whatsapp-sharing> Acessado em 29 Mar 2020

trabalhadores palestinos/as nos territórios ocupados, “Enquanto os israelenses ficam dentro de suas casas, eles estão nos colocando para trabalhar para que as coisas não entrem em colapso”, disse Kareem, um trabalhador da construção palestino, ao Middle East Eye, tudo “para salvar sua economia”.¹⁰⁴

Enquanto o mundo enfrentava milhares de casos e mortes por Covid-19, na Palestina foram realizadas políticas externas, por parte da potência ocupante de isolamento dos palestinos/as, bombardeios e o cerco a Gaza sem o provimento mínimo de auxílio médico e o devido abastecimento de água, alimentos, medicamentos assistência médica, etc. Esses eventos foram denunciados nas redes sociais e mídias pelos palestinos/as como uma demonstração recente de limpeza étnica. Novamente, o termo *apartheid* e *limpeza étnica* foram amplamente utilizados por palestinos/as em diáspora para narrar a experiência vivida na Palestina, bem como os controles de circulação de fronteira, como visto no capítulo anterior. Posteriormente, Israel foi reconhecido pelo avanço nas políticas de vacinação contra a Covid-19, todavia, a vacinação foi seletiva, excluindo grupos de palestinos/as e pessoas de Gaza e da Cisjordânia, esse evento, a seletividade da vacinação foi nomeada como “*apartheid* das vacinas”.

3.5.1 - Controle de fronteiras e restrição de circulação na pandemia

Segundo a Agência da Organização das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), são refugiados recentes “5,5 milhões de sírios que foram forçados a fugir constituem o maior grupo de refugiados do mundo. Os refugiados do Afeganistão aparecem em segundo lugar se considerado o país de origem” (ACNUR, 2020). A Turquia é o principal país de acolhimento, tendo recebido 2,9 milhões de refugiados, em sua maioria, sírios. Um fator relevante a ser considerado é que uma parcela desses refugiados, classificados pelos organismos internacionais como “refugiados sírios”, são refugiados palestinos/as estabelecidos na Síria após os conflitos na Palestina.¹⁰⁵

104 Disponível em: <https://www.palestinechronicle.com/land-day-2020-in-the-time-of-the-coronavirus/> Acessado em 30 Mar 2020

105 Em 15 de maio de 1948 ocorreu a Nakbah, “limpeza étnica” da Palestina, segundo Ilan Pappé (2006). nela, aproximadamente 800.000 palestinos/as foram forçados ao exílio e em torno de 400 vilas foram destruídas.

A população de refugiados palestinos é de 5,6 milhões de pessoas, segundo a Agência para Refugiados Palestinos (UNRWA).¹⁰⁶ Embora a Organização das Nações Unidas (ONU) tenha garantido mediante a Resolução 194 o “Direito de Retorno” desses refugiados, Israel tem realizado políticas de restrição de imigração e de controle de circulação para os palestinos/as. Deve-se enfatizar, neste caso, a existência de um muro que ratifica as fronteiras geográficas, bem como os dispositivos de controle intitulados “*checkpoints*”.

Conforme o “Relatório Tendências Globais”, 70,8 milhões de pessoas estão em situação de deslocamento forçado no mundo:

Entre os 70,8 milhões de deslocados forçados, existem três grupos distintos. O primeiro é de refugiados, que são pessoas forçadas a sair de seus países por causa de conflitos, guerras ou perseguições. Em 2018, o número de refugiados chegou a 25,9 milhões de pessoas em todo o mundo, 500 mil a mais do que em 2017 (UNRWA, 2020).

Restrições de circulação para os/as palestinos/as ocorrem ao longo das últimas sete décadas¹⁰⁷, porém, com a pandemia mundial da Covid-19, a situação de refugiados e migrantes tornou-se ainda mais delicada. Se, por um lado, agravou a situação dos/as palestinos/as que vivem em campos de refugiados devido à escassez de saneamento, isolamento social adequado, fornecimento de água, etc., por outro lado, recrudescer a situação de palestinos/as que desenvolveram redes de mobilidade e trânsitos internacionais, sejam eles para a Palestina ou entre países do Oriente Médio, América Latina e Europa e que vivem em circulação constante, como desenvolverei.

A ideia de “fechamento de fronteiras” é controversa. Primeiramente, considera-se que a fronteira se converteu em objeto de estudo da antropologia, pensada na sua complexidade, considerando sua constituição relacional, cotidiana, seus fluxos, permeabilidade e seletividade e sua porosidade. Se opõe a uma política que produz uma noção de fronteira coisificada (Melo; Olivar, 2019; Euzébio, 2014).

Apesar de ter parecido, de início, uma política eficiente na prevenção da Covid-19, mascarou e intensificou as migrações clandestinas e atingiu, sobretudo, os indivíduos

106A ACNUR é a agência de refugiados da ONU. A ACNUR, é a agência responsável pelos refugiados em geral, enquanto a UNRWA, é estritamente uma agência para refugiados palestinos.

¹⁰⁷ Ver: Caramuru Teles (2017), Helena Manfrinato (2016) e Leonardo Schiocchet (2015).

vulneráveis naquele momento (WHO, 2020). Ademais, não existia qualquer comprovação que o simples “fechamento” das fronteiras sem políticas protetivas de direitos diminuiria os casos de Covid-19, já que a maior possibilidade de contágio se verificava em viajantes frequentes e não em pessoas em trânsito devido à necessidade de deslocamento “permanente” (2020). Neste subcapítulo, abordarei como essas políticas de controle das fronteiras afetaram migrantes e refugiados, assim como de que forma os refugiados seguiram desprotegidos e sendo discriminados no contexto da pandemia.

Portanto, problematizarei a ação de alguns governos através de políticas estatais que visaram uma política de “fechamento de fronteira”, ou seja, restrição de circulação, mediante mecanismos de controle e agentes de controle do Estado. Revelam, assim, como tais políticas promovem a complexificação das formas de exercício do poder do Estado em relação aos indivíduos e de que forma estes indivíduos escaparam ao controle, estabelecendo relações explanadas por meio da etnografia.

No contexto da pandemia do novo Coronavírus, Donald Trump publicou em sua conta no *Twitter*, no dia 20 de abril de 2020, o anúncio do “fechamento das fronteiras” do Estados Unidos para “imigrantes”, no texto: “À luz do ataque do inimigo invisível assim como a necessidade de proteger os empregos de nossos grandes cidadãos americanos, assinarei uma ordem executiva para suspender temporariamente a imigração para os Estados Unidos”.¹⁰⁸

Assim como Trump, vários outros governantes adotaram medidas de “fechamento de fronteira”, bem como políticas de restrição a viagens para conter a contaminação. As recomendações da Organização Mundial da Saúde (WHO) eram bastante claras naquele momento no tocante às restrições de viagens, “desaconselhando a aplicação de restrições de viagens ou comércio a países com surto”. Vejamos:

Desde a declaração da OMS de uma emergência de saúde pública de interesse internacional em relação ao COVID-19 e em 27 de fevereiro, 38 países relataram à OMS medidas adicionais de saúde que interferem significativamente no tráfego internacional em viagens de e para a China ou outros países, desde a recusa de entrada de passageiros, restrições de visto ou quarentena para viajantes que retornam. Vários países que negaram a entrada de viajantes ou que suspenderam os vôos de e para a China ou outros países afetados estão agora relatando casos de COVID-19 (WHO, 2020).

¹⁰⁸ Ver: <https://twitter.com/realDonaldTrump> Acesso em: 18 Mai 2020

Políticas que visavam o controle de mobilidade das pessoas, intituladas de “fechamento de fronteiras”, foram utilizadas como medida para conter o novo Coronavírus dando margem a uma série de ações discriminatórias em diversas localidades. Foi o caso do ocorrido em fevereiro de 2020, quando o navio de resgate Ocean Viking, operado pela organização Médicos Sem Fronteiras (MSF) e pela organização não-governamental Mediterranee, foi colocado de “quarentena” após o resgate de 276 pessoas. Segundo o MSF:

O Ocean Viking cumpriu todas as medidas e agora está ancorado na Sicília por quase cinco dias. É cada vez mais claro que as restrições de quarentena estão sendo aplicadas de forma discriminatória apenas para embarcações de busca e resgate [...]. Colocar em quarentena o Ocean Viking é equivalente a parar uma ambulância no meio de uma emergência. Essa é uma ação discriminatória – os únicos navios que foram colocados em quarentena são os que efetuam resgates. Afirmou Michael Fark, coordenador-geral de MSF para operações de busca e salvamento (MSF, 2020).

Em nota, a Organização Internacional de Migração (OIM) alertou que “os países não apenas tinham o direito de decidir sobre suas políticas fronteiriças, mas também a obrigação com seu povo e com uma comunidade global maior de monitorar as fronteiras cuidadosamente” (ONU, 2020). Embora a organização demonstrasse uma preocupação acerca do risco de discriminação com tais medidas, seu discurso reafirmava a soberania dos países, sem apontar políticas públicas efetivas.

Diante do exposto, verificamos que a necessidade de deslocamento internacional de pessoas – devido à situação de refúgio e de mobilidades contínuas após os reassentamentos –, em par com a conjuntura de políticas restritivas à circulação diante da preocupação com o alastramento da pandemia dificultavam a vida dos refugiados, migrantes internacionais e solicitantes de visto por razões humanitárias.

Houve, certamente, uma tentativa de alguns governos de implementação de um “panoptismo”, no sentido foucaultiano, nos moldes de “regulamentação para a peste” no século XVII, consolidado por “um policiamento espacial restrito, fechamento claro da cidade e da terra, proibição de sair...” entre tantos outros “dispositivos de controle” (Foucault, 2008, p. 162-3). Sem considerar, todavia, o poder difuso, relacional, no qual o Estado, como instituição, não detém poder de forma absoluta. (Foucault, 2010)

Nesse contexto, verificamos políticas significativamente distintas entre diversos Estados. Enquanto Portugal aprovou todos os pedidos de regularização de imigrantes pendentes para que estes tivessem acesso ao sistema de saúde público, bem como ao auxílio governamental, no Brasil tínhamos até aquele momento ausência de política pública específica à proteção de imigrantes e refugiados diante da pandemia.¹⁰⁹

Em maio daquele ano, o Brasil chegou a 374.898 casos confirmados e 17.971 mortes, o Chile alcançou 77.961 infectados (JHU, 2020) - números que devem considerar proporcionalmente a população de cada país. Sebastian Piñera, então presidente do Chile, anunciou, em março, quarentena para os recém-chegados no país e medidas como suspensão de aulas e eventos públicos, ao passo que, no Brasil, Jair Bolsonaro seguiu do início da pandemia até dois anos depois participando de protestos e contestando medidas da OMS. Embora o governo federal tivesse sancionado a Lei n. 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, acerca de medidas emergências para enfrentamento da Covid-19, publicou outras 18 normas ministeriais de restrição de entrada no país. A Lei n. 13.979 já previa: “Art. 3º, VI - restrição excepcional e temporária de entrada e saída do País, conforme recomendação técnica e fundamentada da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa), por rodovias, portos ou aeroportos” (DOU, 2020). Através portaria normativa de n. 120, publicada em 17 de março, iniciaram-se uma série de medidas discriminatórias e punitivas em relação aos refugiados, solicitantes de refúgio e de vistos por razões humanitárias, tendo os venezuelanos como principal grupo vítima de tais políticas, vejamos:

Art. 2º Fica restringida, pelo prazo de quinze dias, contado da data de publicação desta Portaria, a entrada no País, por rodovias ou meios terrestres, de estrangeiros oriundos da República Bolivariana da Venezuela [...]

Art. 6º O descumprimento das medidas disciplinadas nesta Portaria implicará:

I - a responsabilização civil, administrativa e penal do agente infrator; e

II - a deportação imediata do agente infrator e a inabilitação de pedido de refúgio. (DOU: Portaria 120, 17 de março de 2020)

¹⁰⁹ A bancada do partido PSOL na Câmara dos deputados apresentou, no dia 15 de maio, projeto de lei para regularizar imigrantes, visando que estes tenham acesso à saúde pública e às medidas de contenção da pandemia.

Posteriormente, as demais portarias deliberaram acerca de critérios para a entrada aérea e terrestre. A Portaria n. 340, de 30 de junho de 2020, trazia em seu conteúdo uma flexibilização, permitindo entrada de brasileiro nato, imigrante com residência definitiva, profissional estrangeiro, passageiro em trânsito internacional, dentre outros, todavia, segundo o “Parágrafo único. O disposto no inciso II do caput não se aplicava à fronteira com a República Bolivariana da Venezuela” (DOU, 2020). Em julho, mediante nova Portaria, o governo flexibilizaria mais uma vez as políticas de controle de fronteira, todavia, permitindo entrada de estrangeiros, ao passo que seguia com a discriminação aos venezuelanos e solicitantes de refúgio.

3.5.2 - Pandemia e agravamento da situação dos migrantes

Há, portanto, duas mobilidades significativas de palestinos/as: a primeira, o deslocamento forçado de refugiados que, quando em campos de refugiados/as, implicou vulnerabilidade durante a pandemia. Ela pode se desdobrar em um deslocamento subsequente, quando tais refugiados adquirem a nacionalidade chilena e promovem uma nova rede de migração. A segunda refere-se ao deslocamento de palestinos/as em diáspora e ao retorno à Palestina por motivos pessoais, familiares, políticos, etc. como mencionado no subcapítulo anterior. Ambas as mobilidades foram prejudicadas no contexto da Covid-19, devido às políticas de controle de fronteiras.

Para populações em situação de vulnerabilidade, em campos de refugiados, com acesso precário a água e saneamento básico, o cumprimento das orientações de prevenção ao Coronavírus apresentava dificuldades significativas. Enquanto variadas populações com fragilidade econômica necessitaram de auxílio na pandemia, palestinos/as que ocupam atividades comerciais, muitas vezes conjuntamente a imigrantes bolivianos, peruanos e chineses em Santiago, seguiram em isolamento, com dificuldades de trabalhar e, assim, manterem sua renda.

Além disso, a conjuntura de pandemia implica risco de aumento de xenofobia e ações discriminatórias, com bloqueios e restrições à entrada de novos imigrantes e refugiados/as. A preocupação se estende à possível permanência das políticas implementadas em situação de exceção e do recrudescimento das políticas seletivas de controle de mobilidades nas áreas de fronteiras mesmo após a pandemia, bem como de

um controle de circulação, elegendo “imigrantes preteridos” passíveis de entrada e imigrantes indesejáveis, o que representaria aumento dos dispositivos de controle estatais em relação à circulação de migrantes internacionais, bem como de discriminação.

Em relação às viagens de retorno, ainda em 2020, dois interlocutores relataram dificuldades enfrentadas em relação à pandemia. O primeiro caso, relatado por Jéssica, é de um palestino residente no Brasil, que fez uma viagem de retorno para o sepultamento do pai, na Jordânia, semanas após o início da pandemia, ficou “preso na fronteira sem poder retornar ao Brasil durante dois meses. Segundo o relato, o rei (da Jordânia) fechou as fronteiras para países com alto índice de contágio”, sendo assim, “viagens para o Brasil estavam liberadas apenas uma vez ao mês”. Uma estratégia utilizada por estas pessoas foi o deslocamento interno dentro dos países do Oriente Médio - por fronteira terrestre ou mesmo deslocamento aéreo, neste caso para a Arábia Saudita, para apenas posteriormente virem ao Brasil. A mobilidade deste interlocutor sugere a possibilidade de negociação e conformação de “lacunas” (Galemba, 2013). Há constituição de poder difuso, no sentido em que seu exercício está para além da instituição formal quando pessoas, em seus cotidianos, exercem práticas de controle ou de subversão.

O segundo caso tratava-se de um palestino-brasileiro, Monder, que teve seu visto negado “por Israel” para retornar à Palestina em meio à situação da pandemia ficando separado de sua esposa e filhos. A justificativa do governo israelense, neste caso, foi a de que ele fazia trânsitos terrestres pelo Egito para renovação de visto, o que estaria em desacordo com a norma, pois segundo ele “como cidadão brasileiro, mesmo morando nos Territórios Ocupados, o visto estava restrito a esses territórios”. Isso demonstra a complexidade das relações fronteiriças no caso dos palestinos/ase de sua mobilidade, bem como as assimetrias de poder implicadas nestas relações. O desenrolar da burocracia dos vistos, segundo ele, encontrava-se ainda mais retardatário. Dessa forma, ele seguiu por meses na espera pelo “retorno”.

Em relação à situação vivida no Chile pelos palestinos/as, em contato com um interlocutor palestino, Haysam, em maio de 2020, informou-se que havia muitos contagiados no Chile, e que ele ficou quase três meses sem trabalho, pois o mercado estava fechado em toda a região de Recoleta. Relatou-me que seguiam em quarentena e somente saiam para suprir necessidades básicas.

A comunidade palestina chilena, por sua vez, realizou neste período ações de assistência alimentar e financeira a famílias chilenas, palestinas locais e da Palestina, criando redes solidárias nacionais e internacionais de suporte. A Fundación Belén 2000 arrecadou fundos para palestinos/as de Beit-Jala, Belém e Beit-Sahur, enquanto a Federación Palestina de Chile promoveu a campanha “Palestina ayuda Chile” a fim de ajudar famílias chilenas em situação vulnerável. No Brasil, palestinos/as através das organizações locais, sociedades, têm organizado discussões e promovido eventos virtuais em relação tanto às políticas de controle de circulação quanto ao *apartheid* e violações de direitos humanos sofridas por palestinos/as, tal como promoveram inúmeras ações de solidariedade através de doações de alimentos a populações vulneráveis durante a pandemia, notadamente nas cidades de Manaus, Corumbá, Porto Alegre, Pelotas, Quaraí, Chuí, Sapucaia, Santana do Livramento e Uruguaiana.

Refugiados e imigrantes encontraram nesta situação espaço de agenciamento e resistência, tais como reivindicação às organizações políticas e institucionais pela regularização dos imigrantes, obtenção de direitos civis e de acesso ao sistema de saúde local e ações coletivas de prevenção e contenção da doença, bem como novas formas de mobilidade.

3.6 - O protagonismo em rede: *influencers* digitais

Durante a pandemia da Covid-19, o uso de redes sociais e plataformas *online* foi intensificado de forma significativa em todo o mundo¹¹⁰. No Brasil, muitos palestinos e palestinas puderam perceber esse aumento e participar dessa intensificação. Através de sites das instituições palestinas ou das páginas das redes sociais da Juventude Palestina, pode ser percebida a intensificação da comunicação por meio das redes sociais e plataformas *online*. Um fator relevante para esta análise foi o crescimento e o aumento exponencial da visibilidade do que se convencionou chamar “blogueiras muçulmanas”, dentre estas, ou próximas a elas, estão as “blogueiras palestinas”.

A origem do termo “blogueira/o”, embora vulgarizado e ampliado para designar pessoas que produzem conteúdo em diversas plataformas digitais, teve início no final dos

¹¹⁰¹¹⁰ Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-11/estudo-mostra-que-pandemia-intensificou-uso-das-tecnologias-digitais> Acessado em: 30 Jun 2022.

anos 1990 e início dos anos 2000 e referia-se, originalmente, a pessoas que produzem conteúdo em *Blogs*, que, posteriormente viriam a ser sites pessoais com *templates* básicos. Embora houvesse uma variação de cor e layout, havia um padrão estético e de conteúdo. Normalmente, eram sites pessoais e o conteúdo produzido variava conforme as redes de interesse, fossem elas viagem, política, humor, relatos do cotidiano, dicas estéticas, filmes, religião, filosofia e outras ciências, etc.

Hoje, “blogueiras” designa “digital influencers”, pessoas, neste caso específico mulheres, que por algum motivo têm influenciado outras pessoas por meios digitais como Facebook, Instagram, Youtube, Tik-Tok, sendo também conhecidas como *Instagrammers*, *Youtubers* ou *Tiktokers*. O uso acelerado de plataformas como Facebook, Instagram e YouTube auxiliou a visibilidade e popularização de mulheres praticantes da religião islâmica. Como relatado pelas próprias *influencers*, uma pequena parcela entre os milhares de seguidores é de muçulmanas e muçulmanos, ou membros das comunidades árabes locais. A parcela mais significativa é de brasileiras e brasileiros interessados em “curiosidades” sobre a religião islâmica e suas práticas, bem como em aspectos culturais, gastronômicos e políticos. Em geral, os perfis são bem diversos. Entre as de religião muçulmana, há aquelas nascidas em família muçulmana, geralmente de origem de imigrantes árabes, e aquelas “revertidas”, de “famílias brasileiras” ou famílias não imigrantes. Um dos pontos relevantes em relação a esses pertencimentos é, inclusive, o lugar de nascimento e o autoreconhecimento identitário. Uma das interlocutoras, na descrição do Instagram, traz a seguinte frase: “*BRASILEIRA muçulmana que não precisa voltar pro seu país porque já esta nele, 1 vida + normal do que você imagina*”. Embora os perfis sejam bastante variados, um ponto de convergência comum a todos os perfis analisados é a produção de conteúdo contra a islamofobia e xenofobia.

Entre as interlocutoras deste subcapítulo, muitas são de famílias árabes-muçulmanas que migraram para o Brasil. Palestinas de segunda e terceira geração ou libanesas casadas com palestinos/as configuram este grupo de interlocutoras. A faixa etária das pessoas acompanhadas para esta análise é de 14 a 40 anos. Adolescentes, jovens e mulheres de trinta e poucos anos foram as principais interlocutoras. Com algumas delas, inclusive, tive contato e convivência ao longo do trabalho de campo realizado na Mesquita de Florianópolis, durante o ano de 2019, e outras no decorrer do trabalho de campo pelas comunidades no Brasil.

Duas das principais influencers, Mariam e Hyatt, são muçulmanas. Fazem parte da comunidade árabe-brasileira. A primeira, nascida em São Paulo e residente em Florianópolis, de família libanesa, e a segunda nascida no Rio Grande do Sul, residente no Canadá, de família e origem palestina.

Esta última sessão tem por objetivo analisar as produções das influenciadoras digitais palestinas ativistas e demais influenciadoras solidárias à Causa Palestina. Além da produção individual, pessoal de cada uma, almeja compreender as relações entre elas, as construções coletivas, bem como o protagonismo de mulheres palestinas e muçulmanas nas redes sociais. Este capítulo tem como fio condutor as trajetórias de influenciadoras digitais que produzem conteúdo na rede social Instagram e *Tik-Tok*. Suas trajetórias elucidam as formas de ativismo digital de mulheres árabes, palestinas ou muçulmanas nas redes e o ativismo destas em torno da Causa Palestina. Considera também a contribuição de suas trajetórias para pensar os processos de construção de palestidades na diáspora. Nesta sessão, finalizo os movimentos analisados a partir de um grupo não institucionalizado, autônomo, demonstrando a descentralização do mundo virtual.

O intuito foi compreender a existência de expressões, entre mulheres palestinas (muçulmanas), de um contradiscurso no sentido de responder às suposições midiáticas orientalistas. Da mesma forma, há feministas palestinas que adotam uma postura crítica às práticas presentes no seio das comunidades/sociedades islâmicas, entretanto, sem cair na reificação de orientalismos ou de discursos ancorados numa perspectiva do feminismo civilizatório.

Foi a partir da minha inserção como pesquisadora nas orações de sexta-feira no Centro Islâmico localizado no centro de Florianópolis, rua Felipe Schmidt, assim como do meu contato e participação nos grupos de *WhatsApp* da Juventude Sanaúd e Frente Palestina no Brasil, e nas relações pessoais, encontros virtuais com minhas interlocutoras, jovens mulheres integrantes da Sanaúd, Frente, frequentadoras da Mesquita que experienciei as formas de ativismo digital.

Ao longo do período em que acompanhei tais grupos, pude presenciar alguns movimentos coletivos protagonizados pelas blogueiras. Certamente o principal movimento, enfoque desta análise, foram as manifestações e organização destas mulheres em relação a questões ligadas à Palestina, sejam elas de âmbito local, internacional,

político ou social. Compreendendo que tais marcadores estão interligados, falar de comida árabe-palestina num determinado contexto é uma manifestação política, ou ainda, as associações feitas pelas interlocutoras diversas vezes utilizam-se da cotidianidade para acionar elementos de “tradição”.

Desta forma, em vez de entrar nos casos específicos, farei um breve apanhado dos movimentos que ora estão diretamente ligados, aproximando-se das pautas levantadas pelas interlocutoras, ora afastam-se, retratando a cotidianidade de mulheres praticantes do islamismo, o grupo analisado é o que convencionou-se chamar de: “blogueiras muçulmanas”.

Os grupos de blogueiras, que dialogam direta ou indiretamente, são compostos por aproximadamente seis a dez mulheres, nascidas no Brasil, muçulmanas, sejam estas de origem árabe ou não (algumas são brasileiras revertidas, casadas ou não com homens muçulmanos de origem árabe). Vale salientar que este grupo é multiétnico, ou seja, entre as mulheres encontram-se árabes-libanesas, árabes-palestinas, brasileiras, paquistanesas, etc.

Dois projetos que dialogam com gênero, feminismo e ativismo palestino se chamam “Muçul-MANAS” e “Des.orientese”. Tais projetos, bem como outras páginas, buscam romper com preconceitos, estereótipos e orientalismos presentes na sociedade brasileira. “Desorientar o que foi orientado”¹¹¹. A iniciativa também propõe uma análise feminista a partir de uma perspectiva decolonial. Os projetos citados têm um caráter de formação acadêmica, são páginas destinadas à formação teórica e política e, também, à desconstrução de uma visão orientalista (Said, 2007). Atualmente, o Des.orientese, agora composto por duas pessoas responsáveis pela página nas redes sociais Aycha S. e Karime C., ministra cursos sobre Orientalismo e realiza outras atividades formativas. O projeto Muçul-MANAS, tem atuado mais no âmbito das redes, por meio de postagens e *lives*.

Muitas das páginas ou perfis pessoais de mulheres que compõem esses grupos reforçam, ainda na descrição do perfil na mídia social, tratar-se de um perfil feminista, decolonial, anti-racista e anti-machista. Há de se considerar que nem todas as páginas possuem tal posicionamento ativista demarcado, restringindo-se principalmente aos primeiros grupos citados e mais alguns perfis individuais. Há duas principais vertentes de

¹¹¹ Disponível em: <https://instagram.com/des.orientese?igshid=YmMyMTA2M2Y=> Acessado em 27 Nov 2022.

constituição desse grupo de blogueiras: as que buscam desconstruir estereótipos islamofóbicos e orientalistas através da exposição da vida pessoal e cotidiana, e as que buscam o mesmo objetivo, somado à desconstrução do patriarcado, machismo e racismo.

Na esteira dos dados, é importante pensar a proposta de um feminismo transnacional e plural (Vergès, 2020, p. 30), dando ênfase às epistemologias do sul e posicionando-se frente ao “feminismo civilizatório” e ao feminismo liberal. Em diálogo com a proposta de Vergès, farei aqui uso das noções de um feminismo decolonial proposto pela autora. Primeiramente, para norteamento teórico, é importante esclarecer que a autora constrói seu argumento a partir da problematização de um feminismo branco que exterioriza escravidão, colonialismo, imperialismo, atuando na manutenção do capitalismo, do sexismo e racismo. Coloca-se, desta forma, em um lugar de inocência, irresponsabilidade, ou até isenção de culpabilidade frente as ações do Estado francês (Vergès, 2020, p. 34).

Por outro lado, na defesa de um feminismo decolonial, Vergès aciona elementos fundamentais, tais como fidelidade às mulheres do sul global e suas trajetórias, suas heranças, memórias, luta e “despatriarcalização das lutas revolucionárias” (Vergès, 2020, p. 35-36). Esse movimento do sul global, que encontra apoio em mulheres do norte global, organiza-se não como uma “nova onda”, mas como uma “nova etapa no processo de decolonização” (idem). Um feminismo decolonial, segundo a autora, tem como pautas de organização uma postura frente ao estupro, feminicídio, colonização, extrativismo, aceleração do capitalismo, dominação masculina e com enfoque na luta contra um feminismo civilizatório. Segundo ela, tal feminismo,

ao transformar os direitos das mulheres em uma ideologia de assimilação e de integração a ordem neoliberal, reduz as aspirações revolucionárias das mulheres à demanda por divisão igualitária dos privilégios concedidos aos homens brancos em razão da supremacia racial branca. Cúmplices ativas da ordem capitalista racial, as feministas civilizatórias não hesitam em apoiar políticas de intervenção imperialistas, políticas islamofóbicas ou negrofóbicas (p. 37).

É na problematização de um feminismo liberal e civilizatório que ela alerta para o perigo do nacionalismo autoritário, neofascismo e ascensão dos reacionários. Bem como problematiza os epistemicídios e disputa, através de um feminismo decolonial, a igualdade entre os saberes e uma “reapropriação científica e filosófica que revisa a narrativa europeia do mundo” e, em contestação à “economia-ideologia da falta”, da

ausência de razão, beleza, ciência e técnica (Vergès, 2020, p. 39). Questiona também a colonialidade e o eurocentrismo, que não se encerram com a descolonização. Propõe o estudo de tais noções, das suas práticas e desdobramentos para a formação de um feminismo decolonial embativo, que compreenda e elabore as dimensões dos complexos racismo/sexismo/eticismo, nas relações de dominação, discutindo os processos de colonização de forma a compreendê-los e suas implicações na construção das relações sociais (Vergès, 2020, p.41-45). É importante ressaltar que, segundo Vergès, o feminismo civilizatório, ou “branco-burguês”, “não é branco simplesmente porque as mulheres brancas o adotaram, mas porque ele reivindica seu pertencimento a uma parte do mundo, à Europa, que foi construída com base na partilha racializada do mundo.” (Vergès, 2020, p. 45).

O feminismo decolonial, ou *um* feminismo decolonial, como proposto por Françoise Vergès, é acionado pelas interlocutoras de modo que é principalmente, em suas narrativas, um “feminismo anti-eurocentrismo”, que vai de encontro ao feminismo civilizatório, muito bem equacionado por Vergès, pois como sugere a autora a colonização e o imperialismo moldaram as categorias gênero e mulher. Cito:

Fazendo de suas experiências, que costumam ser experiências de mulheres da classe burguesa, um universal, contribuem para a divisão do mundo em dois: civilizados/bárbaros, mulheres/homens, brancos/negros, e assim a concepção binária de gênero torna-se um universal (Vergès, 2020, p. 56).

Resgato aqui a importância do diálogo com Vergès, pois essa postura política contra o feminismo civilizatório esteve presente no campo, ao longo de toda a etapa desta análise. De palestinas no Chile às palestinas *influencers* digitais, no Brasil e Canadá, a narrativa anti-machismo, anti-islamofobia e anti-orientalismo esteve atrelada. As “blogueiras muçulmanas” são incisivas em sua proposta de desorientar a América Latina, compartilhando, portanto, dos mesmos anseios antes postos pelas manifestantes palestinas no Chile.

Sobre a produção de conteúdo digital, Hyatt, uma das interlocutoras que atua como influencer digital, de origem palestina, nascida no Brasil vivendo atualmente no Canadá, contou-me sobre o dia em que, em sua conta pessoal do Instagram, ela mencionou a Nakbah. Foi provocada por uns amigos a explicar do que se tratava o conflito na Palestina. Ela simplesmente fez um primeiro vídeo sobre a Nakbah, em maio

de 2020, e foi da postagem deste vídeo em diante que ela começou a produzir conteúdo digital sobre a Palestina e pessoas palestinas. Num primeiro momento recebeu muitas mensagens de ódio, mensagens negativas. As pessoas, o público, generalizam o conflito principalmente por não compreender a complexidade das organizações políticas palestinas, dos governos da OLP e Hamas, e do conflito. “Para mim, você não gostar de mim porque levanto a bandeira do meu povo é a melhor forma de não gostar de mim”, ela afirma, reiterando que se sentiu satisfeita por estar associada à imagem da resistência palestina. Ela também afirma receber mensagens afirmando que sua postura seria antissemita, e aproveita para afirmar “somos povos semitas. Para mim, os judeus são meus primos”.

Foi com o aumento do uso de redes sociais na pandemia que muitas delas presenciaram seu Instagram crescer em números de seguidores e se tornam influenciadoras digitais, o que teria trazido, na perspectiva dessas interlocutoras, benefícios para a causa palestina, pois isso trazia visibilidade. Muitas atuaram apresentando conteúdo, tornando-o mais didático, criando uma conexão com as pessoas mediante uma fala direta e pessoal, que não é intermediada por uma instituição. A produção do conteúdo tem sido um desafio e ocupa tempo significativo do dia, horas de pesquisa, filmagem e edição, com legendas inclusivas. Essas atividades são descritas como bastante desgastantes, mas também há uma valorização em relação ao trabalho e, ao fim, a contribuição para a “causa”.

O outro grande desafio relatado foi a ocupação do espaço como mulheres e ativistas: “O trabalho que eu tenho para ser levada a sério é o dobro de um homem”. “As mulheres muçulmanas escutam que são oprimidas, por isso temos que nos apoiar e ter essa rede”. Assim, a motivação principal para muitas dessas mulheres foi trabalhar com conteúdo sobre a causa palestina e a desmistificação do Islã, criando alianças de mulheres nas redes digitais. Atuando frente às estruturas de opressão patriarcais, mesmo quando elas não eram nomeadas, disputando o espaço das redes sociais e os espaços de formação política, disputando e criando contranarrativas.

Um ponto de contato apareceu ao longo do trabalho de campo, com mulheres muçulmanas ativistas da causa palestina, mas de origem libanesa, brasileira e paquistanesa. Em realidade, a causa aparece nesses grupos atravessando outros debates, sendo os principais sobre anti-islamofobia e anti-orientalismo, mas também machismo,

racismo, violência. O conteúdo produzido com esse enfoque acaba por trazer vez ou outra a questão da palestina à tona. Diferentemente das ativistas palestinas, neste caso em específico, há grupos diversificados de ativistas muçulmanas, de influenciadoras digitais muçulmanas, e um leque muito amplo de proposta de imagem através das redes sociais.

Enquanto uma parcela divulga a imagem da mulher muçulmana empreendedora, voltada ao trabalho, outras têm enfoque na maternidade e rotina, tendo a religião, o Islã, como marcador principal. São, em sua maioria, perfis de mulheres muçulmanas desmistificando preconceitos, generalizações ou suposições sobre o islamismo e principalmente em relação a práticas das mulheres dentro da religião e da comunidade muçulmana. Não incomum, nestes perfis em que se propaga a imagem da mulher autônoma, empreendedora, bem-sucedida economicamente, há também imagens de “ostentação”, propagandas de marcas parceiras, etc.

Muitas das mulheres com quem realizei campo na mesquita de Florianópolis fazem parte deste nicho, sendo inclusive uma das principais influencers uma paulista que vivia na ilha de Santa Catarina, agora retornando a São Paulo. Muitas das jovens que conheci durante o campo em 2019, passaram a ser *influencers* digitais em 2020. Numa parte delas, de origem palestina, descendentes de terceira ou quarta geração, embora o conteúdo central seja a sua vida pessoal, as tradições e costumes palestinos/as são por vezes divulgados, em vídeos dos casamentos, através da culinária, da língua local, das diferenças entre o árabe palestino e dos demais países. Muitas vezes esses conteúdos aparecem atrelados ao cotidiano, no restaurante, em casa, uma conversa com a sogra palestina com caixinhas de dúvidas, assim por diante.

Há de se considerar o marcador de classe social presente neste grupo. Em sua maioria, são mulheres de classe média e alta que, além do ativismo ou do compartilhamento do doméstico de forma política, constroem imagens de mulheres fortes, bonitas, bem-vestidas, compartilham eventos, comidas, festas deslumbrantes, gerando uma imagem palatável a todos os públicos. Há uma narrativa muito comum presente neste primeiro grupo que é o de “mulheres muçulmanas são iguais a todas as outras mulheres”, assim em suas páginas divulgam suas rotinas de exercício, trabalho, estudos, viagens sozinhas, etc. Esta é a narrativa principal aqui presente.

Um elemento que também tem estado presente, muitas vezes involuntariamente, nas páginas ou nas *lives* cotidianas, é a bandeira palestina. Em um determinado episódio,

uma das páginas tirava dúvidas levantadas pelos seguidores (público-alvo) sobre as bandeiras nos casamentos e afirmava que “nós palestinos temos o costume de levar/expor nossa bandeira nos casamentos, festas”.

Nesse grupo, como dito, a prática das mulheres muçulmanas tem enfoque central. Foram acompanhadas várias mulheres, uma parte foi entrevistada, outra eu tinha contato prévio no período do campo realizado em Florianópolis, e uma terceira parte deste grupo acompanhei por indicação das próprias interlocutoras. Devido ao recorte da pesquisa, não houve um contato individual e pessoal com todas as pessoas destes grupos, como no caso de perfis sobre o dia-a-dia da vida de uma mulher muçulmana brasileira na Arábia Saudita, das influenciadoras brasileiras voltadas para prática religiosa, moda muçulmana, maternidade e trabalho. Trata-se também de uma metodologia na qual segui “rastros digitais” (Bruno, 2012), para entender as manifestações palestinas em redes sociais.

Embora tenha acompanhado todos os perfis ao longo de 2020 a 2022, o recorte proposto teve enfoque naqueles que politizavam através do ativismo digital temas ligados ao feminismo islâmico, feminismo, gênero, orientalismo e causa palestina. Retomando então a primeira análise, foi assim que um segundo grupo de mulheres ativistas participou deste trabalho, o grupo de mulheres do projeto “Muçul-MANAS”.

O projeto Muçul-MANAS foi criado por quatro mulheres muçulmanas nascidas no Brasil, de origens diversas, são elas: Shakila Ahmad, Aysha Suleiman, Mariam Elhem e Fabíola Oliver, a primeira de origem paquistanesa, as duas seguintes de ascendência libanesa. A última é de família brasileira, muçulmana revertida, ou seja, converteu-se ao longo da vida adulta, não tendo sido criada no seio da comunidade árabe-muçulmana, o que produz uma diferença significativa, segundo ela mesma. O projeto tem como proposta mostrar a variedade de mulheres muçulmanas e diferentes *culturas*.

As alianças estabelecidas entre essas mulheres permitem pensar as alianças contra a precariedade induzida nas mulheres árabes. Como sugere Butler (2019), são alianças entre várias minorias ou populações consideradas descartáveis (p. 34). Contudo, diferentemente do grupo da análise de Butler, essas mulheres estão reunidas nas redes, na *web*, tanto *online* quanto *offline*.

Nesses grupos é possível encontrar aquilo que Vergès chamou de “um feminismo radical”, aquele que visa uma libertação das mulheres, e o feminismo desenvolvimentista, que busca a integração da mulher ao capitalismo (Vergès, 2020, p. 69) e colabora para

uma noção de homogeneização do sujeito social, atuando na missão civilizatória que exclui e opera sobre a proposta do sul global de um feminismo decolonial e de libertação total (Rebelo; Caramuru, 2022).

Essas mulheres trazem à luz temas aqui já esboçados, como maternidade árabe-muçulmana, feminismo, contestam estereótipos orientalistas e trazem o cotidiano como político. Para elas, o fazer política também está no privado, no doméstico. Como coloca Carol Hanish, aqui novamente, voltamos o olhar para pensar o cotidiano e a vida privada como espaço político, como delineado anteriormente nos capítulos um e dois.

O ativismo em rede de mulheres palestinas e demais mulheres de origem árabe ou brasileira, que estão reunidas pelo marcador da religião, mas também pelo de gênero classe, raça e etnia, nos permite pensar como ora essas mulheres acessam esses marcadores como elemento de reunião e agrupamento e ora se distanciam deles. Foi o caso das mulheres azeitonadas, que analisei anteriormente. As interlocutoras desta sessão compartilham dos termos discutidos previamente, foi a partir de uma manifestação em rede, em uma *live*, que Aysha afirma seu autorreconhecimento como uma mulher marrom, latino-arabiana, que pude conectar tanto o mapeamento deste reconhecimento entre outras mulheres, pois não estava restrito a um grupo específico ou relacional, e ainda a bibliografia, a qual inclusive troquei com minhas interlocutoras, fornecendo indicações.

A rede *online* possibilitou um acesso distinto do campo presencial, mas ainda assim, permitiu à antropóloga outras entradas, na vida cotidiana, em espaços do lar restritos ao público de forma física, mas que por vezes se tornam “escritórios” para as redes digitais. Foi assim que acessei muitos quartos, cozinhas e casas das minhas interlocutoras, conhecemos os filhos, elas os meus e eu os delas, gatos, irmãos, compartilhando nas redes *online*, Instagram e WhatsApp, conhecimento científico, teorias, receitas de comida árabe e impressões.

A presença de mulheres muçulmanas nas redes sociais disputando este espaço virtual tem possibilitado trocas e afetos, compartilhamento de experiências, mas também ativismo político. As instituições têm informado uma “migração” cada vez maior das interações e formação política do *offline* para o *online*. Embora este trabalho de campo valorize e compreenda que o trabalho de campo *in loco*, presencial, permite que coisas se desvelem, coisas que apenas o *offline* permitiria. A conformação do ativismo *online* nesta

tese atuou em complementaridade e permitiu romper as barreiras físicas e geográficas entre antropóloga e interlocutoras/es.

Notas de conclusão

Este capítulo transitou entre distintos movimentos palestinos *online* e *offline*. Entretanto, a ocupação das ruas também foi acompanhada da ocupação das redes sociais, na transmissão do protesto de mulheres palestinas na embaixada israelense no Chile, nas ruas em soliedariedade ao movimento *Black Lives Matter* em todo o mundo e na construção do movimento *Palestian Lives Matter*.

O uso das redes sociais por ativistas e instituições políticas palestinas para denunciar a violência da ocupação, as mortes de pessoas palestinas e o *apartheid* foi um meio de ocupação recente no Brasil, impulsionado pela pandemia e pela decorrente restrição da ocupação do espaço físico. Senhores com quem diálogo há quase uma década, que se orgulhavam da presença palestina nas ruas pelas Diretas já no Brasil, agora aprendiam com os jovens palestinos/as de terceira geração o uso das mídias digitais e redes sociais como ferramenta política. Uma transformação para além da reconfiguração organizacional das instituições e organizações palestinas foi percebido, era a transformação do ativismo, ou de parte dele, do *offline* para o *online*. No contexto político brasileiro, o “ativismo digital” se tornou uma demanda dos movimentos políticos.

Paralelamente, o pessoal, que já era político, também construiu esses espaços, uma narrativa independente, mas que também publicizava a violência colonial e estava junto à causa palestina. Os marcadores sociais de diferença, que marcam as palestinidades, emergiam de formas distintas em cada contexto e grupo analisado e nas formas de construir e habitar a diáspora palestina.

Mulheres marrons, amarelas, não-brancas têm se levantado aliadas às feministas negras, mas reconhecendo a especificidade de seus corpos e origens, bem como a necessidade de construção de um feminismo decolonial latino-arabiano, criando, desta forma, um espaço possível de habitar e reconhecer-se. A aproximação entre movimentos anticoloniais é histórica. Frantz Fanon, médico martinicano militante da Frente de Libertação Nacional da Argélia, em seus escritos fala dos movimentos de libertação colonial em Africa, mas também para o mundo.

A luta anticolonial aproxima populações colonizadas do mundo. De Mandela a Arafat, afirmações foram feitas quando a similitude do sistema de *apartheid* em ambos os Estados. O uso dessas e outras articulações aparece nas manifestações políticas dos palestinos em rede e nas ruas. Articulações entre pessoas palestinas e pessoas afro-americanas ou afro-brasileiras enfatizam como o marcador social de raça está presente não apenas nas políticas de segregação e ocupação da terra, mas na constituição dos corpos, nos processos de reconhecimento identitário entre grupos e na mobilização da resistência ao racismo e *apartheid*.

CONCLUSÃO

Essa tese, embora apresente dados relevantes para campo da Antropologia, se insere num contexto maior que se relaciona as demais produções da área, de forma complementar. O trabalho aqui disposto é uma parcela de reflexão e análise a partir das relações estabelecidas em campo entre a antropóloga e seus/suas interlocutores. Foi a partir desta relação que o campo se desenhou, caminhando numa fluente do Chile ao Brasil e dele para a Palestina. Em meio a esta experiência de deslocamento, construção de espaços e formas de habitar problematizei aqui alguns processos de construção de palestinidades que foram evidenciados pelo trabalho de campo, coproduzidos por marcadores sociais de diferença que emergiram nestes contextos.

A estratégia metodológica adotada, do campo de pesquisa no Chile, no qual vejo como um contraponto ao campo de pesquisa no Brasil, culminou com uma viagem de “retorno” à Palestina, permitindo-me contrastar as distintas formas de fazer, ser e se reconhecer na diáspora relacionadas ao processo de construção de palestinidades. Faço alusão ao termo local, “retorno”, de meus interlocutores, pois esta antropóloga, ao ir para a Palestina, de certa forma também “retornou” a um espaço anteriormente “imaginado”, como propôs Anderson (2008), uma Palestina compartilhada nas minhas relações em campo. Foi necessário estar lá para então compreender tanto meu lugar nesta produção e na relação com as pessoas palestinas com quem trabalhei, mas também a construção do próprio retorno entre essas pessoas.

A tese, portanto, nos aspectos gerais trabalhados, teve ênfase em dois espaços geográficos distintos, nos quais busquei traçar aproximações e conexões contrastivas, tanto da imigração ou presença palestina na região, quanto das formas de construir palestinidades. Na primeira parte do trabalho refleti sobre o modelo de imigração a partir de uma perspectiva crítica de gênero. Mas, principalmente a construção de uma diáspora latino-americana que utilizou de um modelo específico de imigração e elaborou formas de masculinidades palestinas em torno da figura do mascate.

Todavia, a narrativa oficial desta imigração é o tempo todo remanejada, contestada, reconstruída e as mulheres palestinas, que em muitas bibliográficas são referidas como acompanhantes (mães, filhas, esposas) dos homens que vêm fazer a

América, aqui são entendidas por uma outra perspectiva, pelo seu papel fundamental na conformação desta sociedade, das comunidades palestinas em diáspora. Esse papel inclui o trabalho doméstico na esfera do fazer político, mas também evidencia o trabalho comunitário destas mulheres e sua atuação na construção formas de habitar a diáspora, como demonstrei nesta tese.

Na segunda parte, sobre as formas de habitar e fazer lar na diáspora, trago à luz os processos de ser palestino e de construção das palestinidades em meio a um contexto local de reestruturação política interna e externa à comunidade. Brasil e Chile, neste contexto de campo, atravessaram períodos políticos instáveis, de ascensão de fascismo e democracias em risco, seguidos pelo retorno de governos de centro-esquerda ao poder. Habitar, criar um lar na diáspora, tem sido uma parte das formas de construir palestinidades, em que “a terra natal não é uma entidade territorial, mas um destino moral” (Malkki, 1992, p. 35-36), compartilhado entre os palestinos/as no Brasil e Chile. Na diáspora, palestinos/as constroem o lar não apenas como lugar de pertencimento, mas também de reconhecimento. Esse lugar permanece em manutenção, construção e disputa, como pudemos analisar nas disputas de autenticidade e nas narrativas na contramão, que nos permitiram entender esse lugar também como como uma “arena de [permanente] negociação de afetos e pertencimentos” (Schiocchet, 2015).

O processo de *home-making* também está circunscrito nas formas de elaborar narrativas e categorias de pertencimento de arabicidades e palestinidades. É construído por mulheres que se reconhecem em contraste, mas inclusive em relação ao território da diáspora, seja como mulheres azeitonadas, de pele de oliva, seja como mulheres marrons. As categorias e o processo de autorreconhecimento se constroem outrossim através de noções de sangue e ancestralidade, da fé no retorno, nas formas de fazer, viver, performar as palestinidades. Há categorias produzidas na diáspora, categorias de diferença e reconhecimento. As categorias locais se constroem na relação, e essas relações são atravessadas por materialidades e subjetividades.

Por fim, na terceira parte deste trabalho, que caminha do físico ao *online*, do local ao transnacional, as formas de elaboração, as alianças construídas pelos movimentos políticos, as manifestações em rede, as redes de manifestações, permitiram-me evidenciar formas como as pessoas que atuaram como interlocutoras desta tese e com quem teci este trabalho acionam os marcadores sociais de diferença nos movimentos de solidariedade

que constroem narrativas de libertação dos corpos e da terra palestina. Mulheres marrons, amarelas, não-brancas têm se levantado aliadas às feministas negras, mas reconhecendo a especificidade de seus corpos e origens, bem como a necessidade de construção de um feminismo decolonial latino-arabiano, criando espaços de pertencimento.

No que tange a formas de palestinidades em diáspora, podemos compreender que elas se constroem se forma relacional, nas relações cotidianas, na vida familiar, na vida comunitária, nas disputas e no fazer político, seja ele doméstico ou institucional. As mulheres possuem papel central nos processos de construção de palestinidades como “espaços subjuntivos, compartilhado(sic.) de pertencimento” (Schicchet, 2022) ou como categorias locais construídas como formas de identidade palestina, que remetem, de forma generalizada, à língua, aos costumes, às tradições, à fé no retorno e à causa palestina.

As palestinidades, acessadas neste trabalho de campo nos processos de autorreconhecimento identitário, como categorias locais são diversificadas, localizadas, contrastivas e plurais. Enquanto em determinado grupo noções de sangue e ancestralidade são eixos centrais de *uma* palestinidade, autoafirmada, em outro, ativismo e sofrimento emergem nas narrativas. Um elemento comum, compartilhado por parte significativa destes interlocutores com quem trabalhei, ativistas e acadêmicos, foi a causa palestina como eixo central de palestinidades em diáspora no Brasil, como desenvolvi no trabalho.

Esta tese, em sua conformação caminha do físico ao *online*, metaforicamente, ela encontra pessoas palestinas na diáspora e depois caminha com elas para o mundo, até seu retorno. Atravessada pelo eixo central de gênero, ela é interpelada e interseccionada pelas distintas vias de opressão, de forma analítica a partir das experiências compartilhadas e narrativas construídas pelos interlocutores. Palestinidades, em suas variadas formas, são a chave-central desta tese, enquanto gênero foi seu eixo analítico e organizacional. Busquei caminhar da margem ao centro, construindo uma narrativa a contrapelo, para quiçá demonstrar um pouco, uma parcela, daquilo que recebi das pessoas com quem realizei este trabalho.

APÊNDICE: A ocupação da Palestina

“(…) Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da História tem de parecer assim, Ele tem seu rosto voltado para o passado Onde uma cadeia de eventos parece distante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade” Walter Benjamin Tese IX (Lowy, 2005, p. 87)

O território palestino sempre esteve habitado por diversos povos distintos, concomitantemente, dentre eles os povos árabes, como relata Hourani (1991): “o interior da Síria, a região a oeste do Eufrates e o Tigre (a Jazira) eram de população em grande parte árabe. Eles trouxeram consigo o seu ethos e sua forma de organização social” (Hourani, 1991, p. 29).

Sobre o período de dominação Otomana, nos séculos XV e XVI, todos os países de língua árabe foram incorporados ao Império Otomano. Durante esse período, a Palestina tinha uma organização relativamente autônoma.

[...] era uma das maiores estruturas políticas que a parte ocidental do mundo conheceu desde a desintegração do Império Romano: dominou a Europa Oriental, a Ásia Ocidental e a maior parte do Magreb, e manteve juntas terras de tradições políticas muito diferentes, muitos grupos étnicos — gregos, sérvios, búlgaros, romenos, armênios, turcos e árabes — e várias comunidades religiosas — muçulmanos sunitas e xiitas, cristãos de todas as Igrejas históricas, e judeus. Manteve seu domínio sobre a maioria deles por mais ou menos quatrocentos anos, e sobre alguns por até seiscentos anos. (Hourani, 2006, p. 225)

Essa dominação durou até o final da primeira Guerra Mundial, quando se iniciaram protetorados na região, ou seja, a colonização britânica da Palestina. Muitos palestinos/as cristãos fizeram sua migração para a América neste período, parte da narrativa central desta imigração é denominada pelos interlocutores como uma “fuga do império otomano” por diferenças religiosas. Todavia, essa narrativa vem sendo contestada e posta abaixo por uma análise que entende esta imigração motivada por interesse econômico.

1.1.1 - Sionismo

O sionismo moderno, nasceu no final da década de 1880, na Europa. Configurava-se como um “movimento de ressurgimento nacional”. Nas décadas seguintes, esse movimento vai se pautar na colonização da Palestina, como sugere, Pappé: “Eretz Israel, o nome da Palestina na religião judaica, havia sido reverenciado através dos séculos, por gerações de judeus, como um lugar de peregrinação religiosa, nunca como um futuro estado secular.” (Pappé, 2016, p. 29). A tradição e a religião judaica instruíam a esperar a vinda do “messias” para o retorno a este lugar mitológico, o que explica a negação dos judeus ortodoxos ao sionismo e ainda como o “sionismo secularizou o judaísmo” (Pappé, 2016, p. 30-31)

Como projeto político, ganhou força no Primeiro congresso sionista, na Basiléia, ainda no século XIX, em 1897. Theodor Herzl, jornalista austríaco, principal teórico do sionismo moderno, produziu na segunda metade do século XIX a obra: “Der Judenstaat” (O Estado Judeu). Herzl sugeriu a criação de um estado étnico-religioso, judeu, na Palestina.

Para a execução desse projeto foram propostas ações repressivas. Em seu diário, Herzl afirma: “Tentaremos expulsar a população miserável para além da fronteira [...] negando-lhes qualquer emprego em nosso país [...] Tanto o processo de expropriação como a retirada dos pobres deve ser executada de maneira discreta e circunspecta”. (Clemesha, 2009, p. 6)

O projeto, tinha por slogan a frase: “uma terra sem povo para um povo sem terra”.

Segundo Hourani, a partir de 1910 se intensificou a migração de judeus para a região. Neste período, representavam 10% da população total. Após três décadas, nos anos 1940, já somavam cerca de 30% (Hourani, 2006, p. 311). Embora medidas tenham sido tomadas pelos mandatários britânicos para conter a migração judaica para a região, essa se intensificou cada vez mais.

O movimento sionista representava menos de 5% da população palestina, isolados em colônias, até o início do século XX. Era interpretado como um movimento político de compra de terras ou até mesmo missionário e colonialista, entretanto, representava até então nada mais que uma pequena parcela isolada da população (Pappé, 2016, p. 31) Todavia, já em 1911 eram percebidas manifestações de palestinos/as contrárias às

imigrações e à criação de assentamentos judaicos na Palestina, tendo em vista o risco colonial. Ainda no período Otomano, houve proposta de proibição desta imigração, por lideranças palestinas. Said al-Hussayni, em 1911, foi um dos nomes que se destacou. Ainda assim, muitos, tal como a família de Hussayni, seguiam vendendo terras aos recém-chegados judeus (Pappé, 2016, p. 32). A criação de um “lar nacional judeu” na Palestina era a combinação de fuga da perseguição no Ocidente, com a motivação nacionalista que pairava na Europa. A secularização do judaísmo possibilitou a reunião da noção de “lar ancestral” com a premissa colonial. Outro fator significativo destacado por Pappé, refere-se ao fato de que os palestinos/as eram maioria da população, 80% a 90%, até a década de 1920 (Pappé, 2016, p. 34). A efetivação do projeto sionista só foi possível em virtude da presença britânica na região e do seu apoio ao projeto que, até então, realizava quase exclusivamente compra de terras na região. Com a entrada dos britânicos, a partir da queda do Império Otomano, em 1918, o cenário mudou.

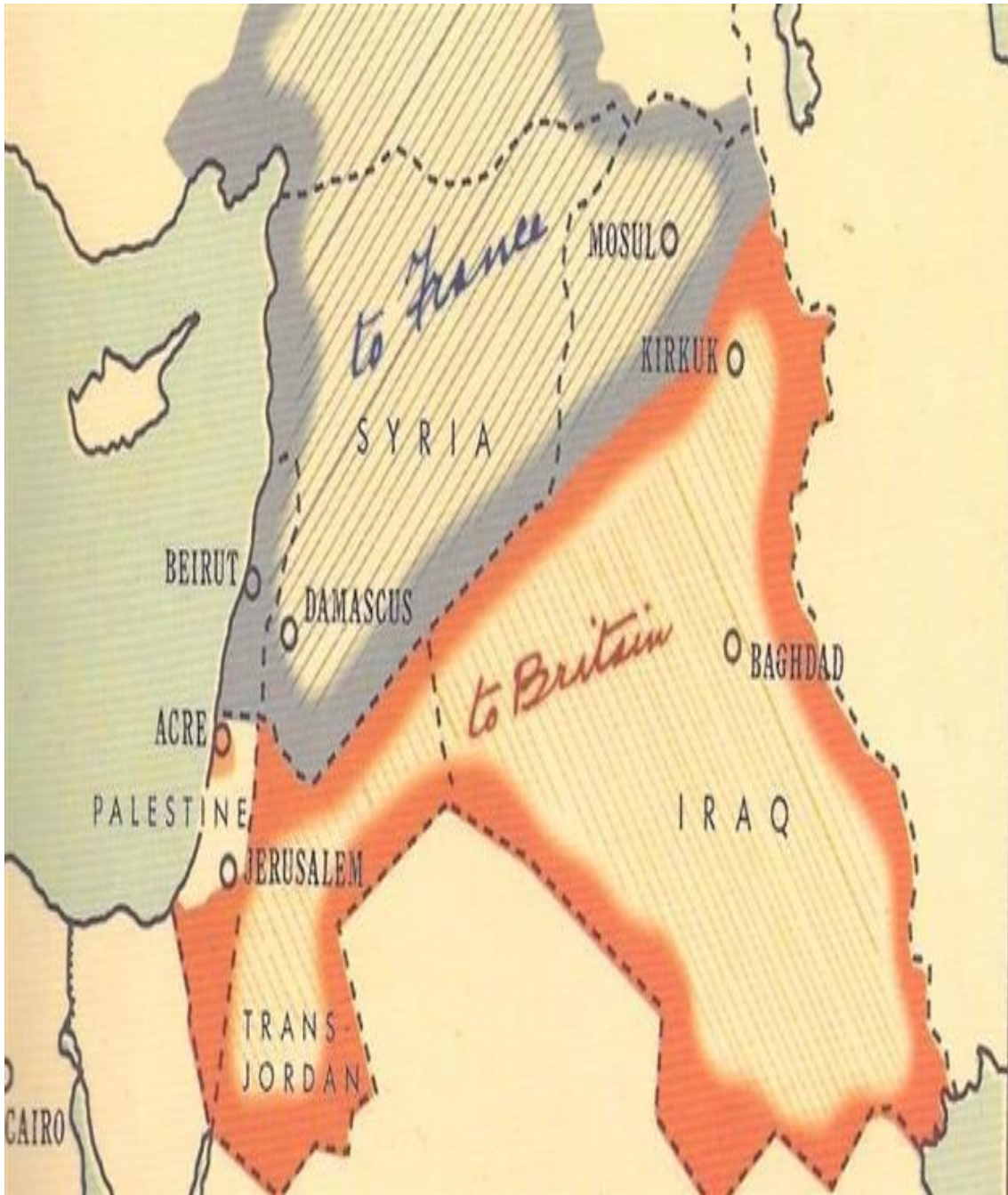
Nur Masalha demonstra como o projeto de “expulsão dos palestinos”, o conceito de “transferência” estava intimamente “enraizado no pensamento político sionista”. “Desde o fundador do movimento sionista, Theodor Herzl, até as lideranças principais da empreitada sionista na Palestina, a limpeza étnica era uma opção válida”. (Pappé, 2016, p. 27) Pappé, retoma uma afirmação de Leo Motzkin, 1917:

“A colonização da Palestina tem que ir em duas direções: assentamento judeus no Eretz Israel e reassentamento dos árabes do Eretz Israel fora do país. A transferência de tantos árabes pode parecer a princípio inaceitável do ponto de vista econômico, mas é praticável mesmo assim. Não se requer tanto dinheiro para reassentar um vilarejo palestino em outra terra” (Pappé, 2016, p. 28)

1.1.2 - A Partilha de Sykes-Picot

Em 1916, um acordo de partilha do território que inclui o que hoje conhecemos por Palestina, Jordânia, Iraque e Síria foi efetivado entre as potências imperialistas Reino Unido e França. Assinado pelos diplomatas Mark Sykes, do lado britânico, e pelo Cônsul François Georges-Picot, do lado francês, o acordo ficou conhecido por “Acordo de Sykes-Picot”.

Mapa partilha



Fonte: Daily News. Acesso em 27 Out 2022.¹¹²

¹¹² Disponível em: <http://www.hurriyetdailynews.com/after-sykes-picot-britain-france-and-the-struggle-for-the-middle-east.aspx?pageID=238&nID=75160&NewsCatID=474> Acessado em mai.2022



Fonte: Passia

113

Aqui, temos a ilustração de como se deu a divisão das fronteiras após a partilha e, posteriormente, dominação franco-britânica. As zonas de controle direto contavam com maior aparato de dominação colonial, enquanto as zonas de influência, no mais das vezes, tinham constituídas lideranças fantoches, ou seja, líderes locais que coadunavam com a

¹¹³ Disponível em: <http://passia.org/maps/view/4> Acessado em: 10 abr. 2022

política de dominação estrangeira. Na sequência, a Palestina após a efetivação da dominação britânica:

Fronteiras da Palestina durante o mandato britânico



Fonte: Passia¹¹⁴

¹¹⁴ Disponível em: <http://passia.org/maps/view/6> Acessado em: 10 abr. 2022

Vilas e assentamentos



Fonte: Passia¹¹⁵

¹¹⁵ Disponível em: <http://passia.org/maps/view/5> Acessado em dez. 2022

1.1.3 - A declaração de Balfour

Artur James Balfour foi o primeiro-ministro do Reino Unido (Inglaterra, Gales, Escócia e Irlanda do Norte) de 1902-1905 e ministro do Exterior no período da declaração. Responsável pela carta de intencionalidade de criação de um Estado Judeu, conhecida por Declaração de Balfour. Tal evento marcou o apoio britânico ao projeto sionista de criação do Estado Judeu na Palestina. Após a queda do Império Otomano, iniciou-se o mandato britânico na Palestina. O período de colonização britânica perdurou de 1918 até 1947.

Durante esse período, precisamente a partir de 1910, intensificou-se a imigração de judeus para a região. Após três décadas, os judeus presentes na região, nos anos 1940, já somavam cerca de 30% da população total. (Hourani, 2006, p. 311). Uma das medidas de contenção dessa imigração, pelos britânicos, ficou conhecida como "Livro Branco", medidas de contenção a imigração que não saíram do papel.

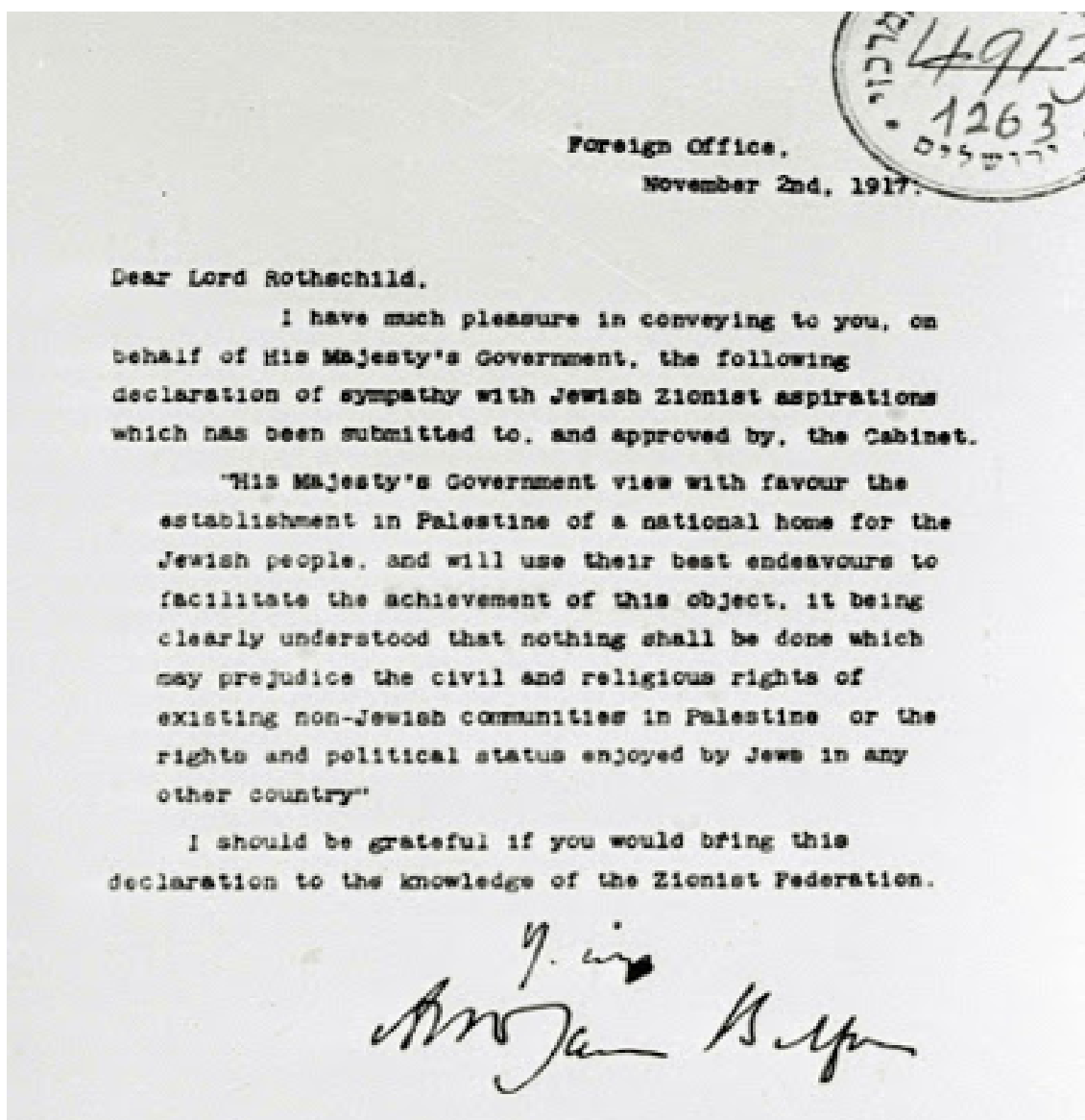
Os colonizadores sionistas iniciais direcionaram a maioria de sua energia e recursos para a compra de lotes de terras, em uma tentativa de entrar no mercado local de trabalho e criar redes sociais e comunitárias que pudessem sustentá-los, na condição de um grupo de recém-chegados pequeno e economicamente vulnerável. As estratégias mais precisas sobre a melhor maneira de tomar como um todo a Palestina e criar um Estado-Nação no país, ou em parte dele, foi um desenvolvimento posterior, intimamente associado com as ideias dos ingleses sobre a melhor forma de resolver um conflito que a própria Inglaterra tanto tinha feito para exacerbar. (Pappé, 2016, p. 33)

Portanto, a Declaração de Balfour vem a fomentar as tensões locais, demonstrando seu lado potencialmente favorável ao projeto sionista. Vejamos a declaração e seu conteúdo:

“Caro Lorde Rothschild,
Alegro-me em poder comunicar-lhe, em nome do governo de Sua Majestade, a seguinte declaração de simpatia pelo movimento judaico-sionista, apresentada e aprovada pelo gabinete oficial: A construção de uma pátria para os judeus na Palestina é vista pelo governo de Sua Majestade com bons olhos. Sua Majestade fará tudo o que for de seu alcance para facilitar os caminhos rumo a esse objetivo. Deve-se ressaltar, no entanto, que nada deve ser feito no sentido de prejudicar os direitos civis e religiosos dos povos não judeus que vivem na Palestina, ou de prejudicar os direitos e a situação política de judeus em algum outro país.”

Uma parte comumente esquecida da declaração faz referência a população autóctone palestina: “Deve-se ressaltar, no entanto, que nada deve ser feito no sentido de prejudicar os direitos civis e religiosos dos povos não judeus que vivem na Palestina”. Um trecho que não se reflete em nenhuma política adotada para com palestinos/as pela potência ocupante.

Declaração de Balfour



Fonte: Carta Capital.¹¹⁶

¹¹⁶ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/mundo/a-declaracao-balfour-e-a-situacao-dos-palestinos/> Acessado em 14 Dez 2022.

A partir de meados da década de 1920, após a declaração de Balfour, ocorreram migrações judaicas em massa para a região e a compra de terras em larga escala. Segundo Rashid Khalidi (1997), Nur Masalha ([1992] 20210), a venda de terra se dava na maioria dos casos por parte de proprietários de terra não palestinos/as visto que, até o período, grande parte do povo palestino era camponês, servindo como mão de obra na agricultura para o proprietário de terras.

1.1.4 - Revolta Árabe 1936-39

Iniciaram-se, concomitantemente, conflitos entre árabes palestinos/as e judeus na região. Os palestinos/as, ao perceberem os rumos colonialistas potenciais dos assentamentos judaicos e da compra de terras, articularam-se contra a continuidade da imigração de judeus estrangeiros para a região. Como vimos anteriormente, ainda no período Otomano foram explicitadas manifestações contrárias. Todavia, no período mandatário, precisamente em 1928, ocorreu uma tentativa de paridade no Parlamento e no Governo. Como já estava declinada aos interesses sionistas, foi inicialmente negada pelos palestinos/as. Após desdobramentos das negociações desta proposta, em que o quadro se inverte e os palestinos/as aceitam e os sionistas negam, tensões ocorreram culminando no levante palestino de 1929. (Pappé, 2016, p. 34)

Na década de 30 do século XX, os palestinos/as realizaram uma greve de transporte, comércio e serviço pelo fim da imigração judaica para região, transferência de terras e criação de um Governo árabe, esse foi um dos principais eventos de mobilização palestina do período, sucedido pela Revolta Árabe.

Seguido ao levante de 1929, e devido às inclinações britânicas e favoritismo aos sionistas, surgiu a insurreição dos palestinos/as, contra o plano sionista, denominada Grande Revolta Árabe, desencadeada por uma série de fatores, dentre eles, o assassinato do líder árabe Sheykh Izz ad-Din al-Qassam, em 1935. Essa revolta foi massacrada pelos britânicos, tendo sido as lideranças presas ou assassinadas. Esse foi um dos grandes fatores de desmobilização da resistência palestina. Conforme aponta Illan Pappé,

“Após três anos com ataques brutais e impiedosos no interior da Palestina, o exército britânico dominou a revolta. A direção palestina foi exilada, e as unidades paramilitares que mantiveram a guerra de guerrilhas contra o

Mandato foram desbaratadas. Nesse processo, muitos aldeões envolvidos forma presos, feridos ou mortos. A ausência da maioria dos dirigentes palestinos e de unidades militares palestinas viáveis facilitou muito a vida para as forças judaicas em 1947, nas incursões pelo interior da Palestina”. (Pappé, 2016, p. 34)

O massacre de 1936 desestabilizou a resistência palestina, abrindo espaço para o avanço do projeto sionista. Em 1942, os sionistas, através de Ben Gurion, passam a reivindicar toda a Palestina. Após a virada em torno da proposta de ocupação da Palestina, que com Ben Gurion, torna a reivindicar a totalidade da terra, é criada uma série de planos pelas milícias sionistas, para pôr em prática o projeto de limpeza étnica.

1.1.5 - A Comissão Real Britânica de Peel

A Comissão Real Britânica de Peel, realizada em 1937, foi uma proposta apresentada pelo governo e Parlamento britânico, por Lord William Robert Peel. O intuito do projeto era dividir a Palestina em dois Estados: árabe e judeu. A proposta destinava cerca de 70% aos árabes Palestinos/as, 17% aos judeus e 8% aos britânicos.

Conforme salienta Pappé, a direção sionista aceitou a pequena parcela de terras, como intermédio para a efetivação de um Estado exclusivamente judeu, conforme a estratégia que se seguiu após 1942. (Pappé, 2016, p. 35)

Peel Commission Partition Plan, 1937



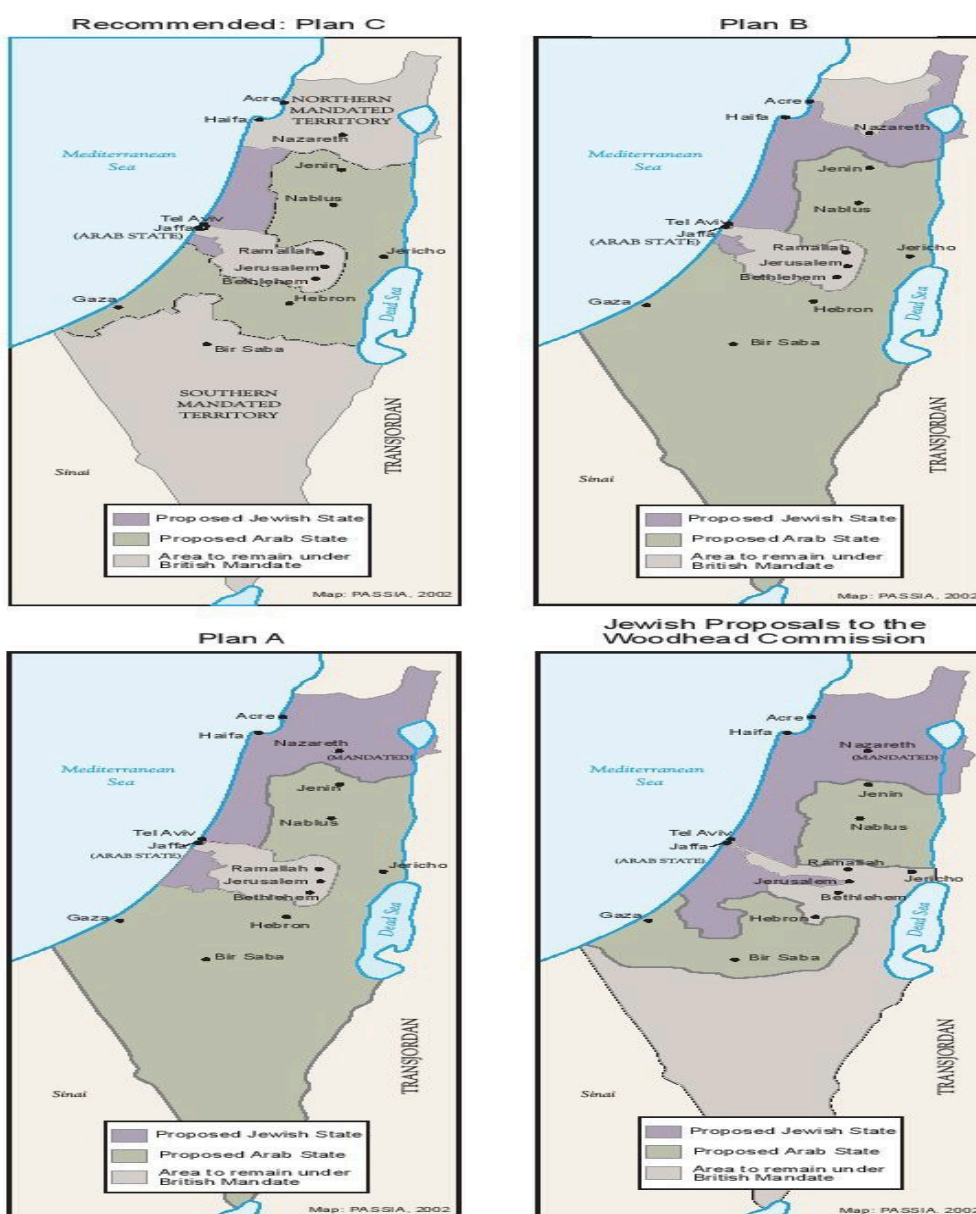
Source: Palestine Royal Commission Report (Peel)
July 1937, London: HMSO

Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs
(PASSIA)

1.1.6 - Comissão Woodhead

A Comissão Woodhead, de 1938, foi uma nova tentativa de “resolução” do conflito de terras, ou implementação do Estado judeu na Palestina. Também foi rejeitada devido às tensões locais pois, diferentemente da narrativa historiográfica predominante, os palestinos/as não queriam entregar, ceder, sua terra aos colonos. Para além da resistência palestina, um dos motivos do fracasso deste acordo foi que as lideranças sionistas almejavam uma quantidade de terras maior do que o oferecido pela proposta.

Planos de recomendação de partilha

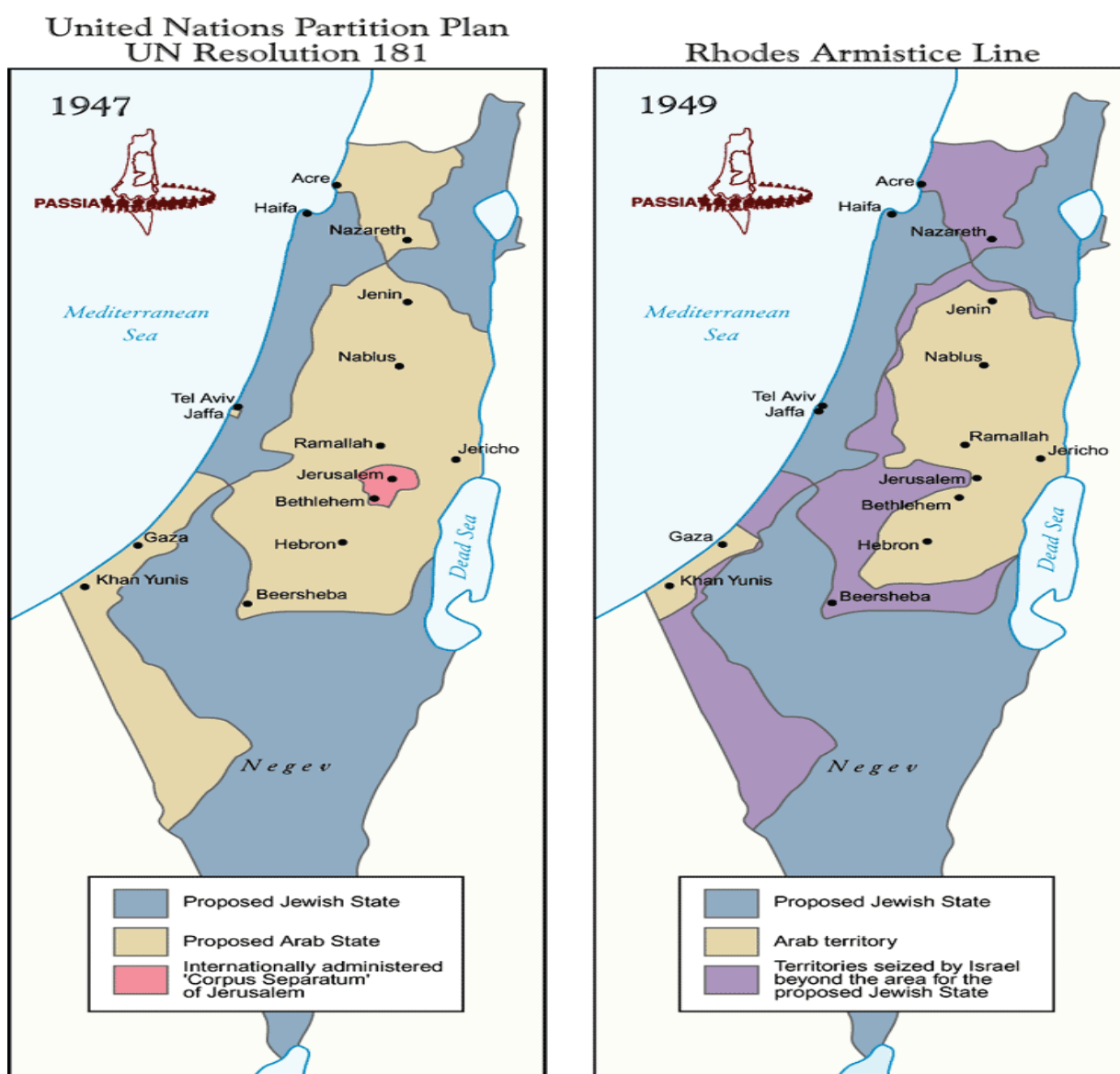


Fonte: Passia, 2012

1.1.7 - Resolução 181, ONU - Partilha

Posteriormente aos eventos expostos, a Liga das Nações, organismo que precedeu a Organização das Nações Unidas - ONU, propôs a divisão da Palestina em dois Estados: Palestina e Israel. As negociações recuaram mediante a Revolta Árabe, na década de 30, em reação à ocupação e dominação da plaga.

A partilha da Palestina histórica foi realizada no ano de 1947. A divisão do território destinou 11.000 km² para um milhão de palestinos/as e 14.000 km² para 700.000 judeus.



Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)

Fonte: Passia

1.1.8 - Plano C

No período que precede a divisão do território palestino pela ONU, várias ações paramilitares de ocupação da terra e expulsão dos palestinos/as foram realizadas pela organização sionista liderada por Ben Gurion (diretor do movimento sionista desde anos 1920 até 1960). Após a virada em torno da proposta de ocupação da Palestina, que com Ben Gurion, torna a reivindicar a totalidade da terra, são criados diversos planos pelas milícias sionistas para operar entre 1946 e 1948. Dentre as principais milícias sionistas está o Haganá¹¹⁷, utilizado para pôr em prática o projeto de limpeza étnica. Os planos A, B, e C vão buscar mapear a região geograficamente, as vilas, a demografia e realizar preparações militares a fim de ocupar toda a Palestina. Entre os principais motes do Plano C estava:

- ❖ Matar a direção política palestina
- ❖ Matar agitadores palestinos e seus financiadores
- ❖ Matar palestinos que agiam contra judeus
- ❖ Matar oficiais graduados palestinos/as e funcionários graduados palestinos
- ❖ Danificar transportes palestinos
- ❖ Danificar os recursos básicos dos meios de sustento palestinos [...]
- ❖ Atacar vilarejos palestinos/as vizinhos inclinando a prover assistência a futuros ataques
- ❖ Atacar clubes, cafés e salas de reuniões, etc. dos palestinos/as (Pappé, 2016, p. 48)

1.1.9 - Plano D – Dalet

O plano Dalet foi o mais conhecido plano de expulsão dos palestinos/as para ocupação do território. O objetivo central foi "capturar, limpar e destruir" os vilarejos, conforme exposto pelo próprio Ben Gurion.

¹¹⁷ Haganá (Defesa), foi um grupo paramilitar terrorista, criado em 1920 por sionistas e com colaboração militar inglesa para treinamento e efetivação. Inicialmente o grupo chegou a operar junto a forças britânicas e posteriormente tornou-se o braço armado da Agência Judaica. Foi o responsável pelo atentado terrorista ocorrido no Hotel King David, sede do quartel-general inglês. (Pappé, 2016, p.36-45)

Objetivo principal da operação era a “limpeza” das rotas que ligavam aos assentamentos, morros de Jerusalém e estradas para Tel-Aviv, destruição dos vilarejos árabes, captura dos palestinos/as e despejo dos aldeões. (Pappé, 2016, p. 8).

Abd al-Qadir al-Hassayni foi um dos principais responsáveis pela resistência palestina deste período, sendo lembrado por milhares de palestinos/as.

1.1.10 - Massacre de Deir Yassin

Em 9 de abril de 1948, Tropas do Irgun e da Gangue Stern (Lehi) - organizações terroristas proto-israelenses, ideologicamente sionistas – invadiram o vilarejo Deir Yassin, mesmo sob pacto de não agressão assinado anteriormente com Haganá.

Nesse evento, rememorado pelos palestinos/as em diáspora, entre 170 e 250 palestinos/as foram assassinados, dentre eles 30 bebês. Fato que marcou profundamente a experiência dos palestinos/as. Neste ocorrido, além das vítimas fatais, relata-se que diversas mulheres foram estupradas e várias pessoas, entre elas crianças, foram mutiladas (Pappé, 2016, p. 110).

1.1.11 - *Al-Nakbah*

No ano de 1948, ocorre o que em árabe denominou-se *Al Nakbah*, traduzida para o português como “a Catástrofe”, em que aproximadamente 750.000 palestinos/as foram forçados ao exílio, deslocando-se a outros países, vindo a integrar o contingente de refugiados.

Na maior parte dos casos, essas pessoas foram obrigadas a se abrigar em campos de refugiados, com péssimas condições de vida, o que inclui ausência de saneamento básico e fornecimento de água e comida, além de serem privados de trabalho, estudo, moradia, do direito de livre acesso e até mesmo do direito de retorno previsto na Resolução 194 da ONU.

Segundo a Organização das Nações Unidas, “é classificado na categoria de refugiado palestino todo indivíduo que residia na Palestina de dominação britânica no período entre junho de 1946 até 15 de maio de 1948 (*Nakbah*) e seus descendentes, o que na atualidade significa, aproximadamente, cerca de 5,6 milhões de pessoas.”

Os/as palestinos/as que foram deslocados de seu território para a Cisjordânia, também os “*internal refugees*” e os próprios palestinos/as que permaneceram em “48”, internamente configuram-se dois grupos de pessoas deslocadas com direitos diferentes e em diferentes espaços, que se tornaram o alvo primordial das políticas israelenses de restrição de imigração ou de circulação em fronteiras (OLIVEIRA, 2015).

El año de la Nakbah sigue siendo una fecha crucial en la historia del pueblo palestino pues supuso una fractura dramática de su continuidad espacial y temporal. Su resultado fue la destrucción de buena parte del tejido social palestino así como de su paisaje, arrasado por un Estado sionista creado por el yishuv²⁴ de los judíos asquenazíes, una comunidad de colonos de procedencia fundamentalmente europea que emigró a Palestina en el período comprendido entre 1882 y 1948. En 1948, aproximadamente el 90% de los palestinos fueron expulsados del territorio ocupado por el Estado israelí, ya fuera mediante el uso de la guerra psicológica, de la presión militar o simplemente a punta de pistola. [...] La Nakbah cambió para siempre y de manera drástica e irreversible la vida de los palestinos tanto a nivel individual como colectivo y de hecho continua haciéndolo. (MASALHA, 2011, p. 3-4).

Refugiados palestinos em fuga, 1948



Fonte: Esquerda online.¹¹⁸

¹¹⁸ Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2022/05/15/74-anos-da-nakba-a-catastrofe-palestina/>
Acessado em: 14 Dez 2022

1.1.12 - Resolução 194, ONU

Publicada em 11 de dezembro de 1948, a Resolução 194 refere-se a todos/as refugiados/as palestinos/as. Ressalta o Direito de Retorno dessas pessoas a suas terras, propondo, inclusive, sua autorização imediata. Vejamos:

Art. 11. *Resolve* que os refugiados que desejam voltar para suas casas e viver em paz com seus vizinhos devem ser autorizados a fazê-lo o mais cedo possível, e que a compensação deve ser paga pela propriedade daqueles que optaram por não retornar e por perda ou dano a bens que, segundo os princípios do direito internacional ou por equidade, devam ser reparados pelos Governos ou autoridades responsáveis; (<https://web.archive.org/web/20150702150304/http://unispal.un.org/UNISPA/L.NSF/0/C758572B78D1CD0085256BCF0077E51A>)

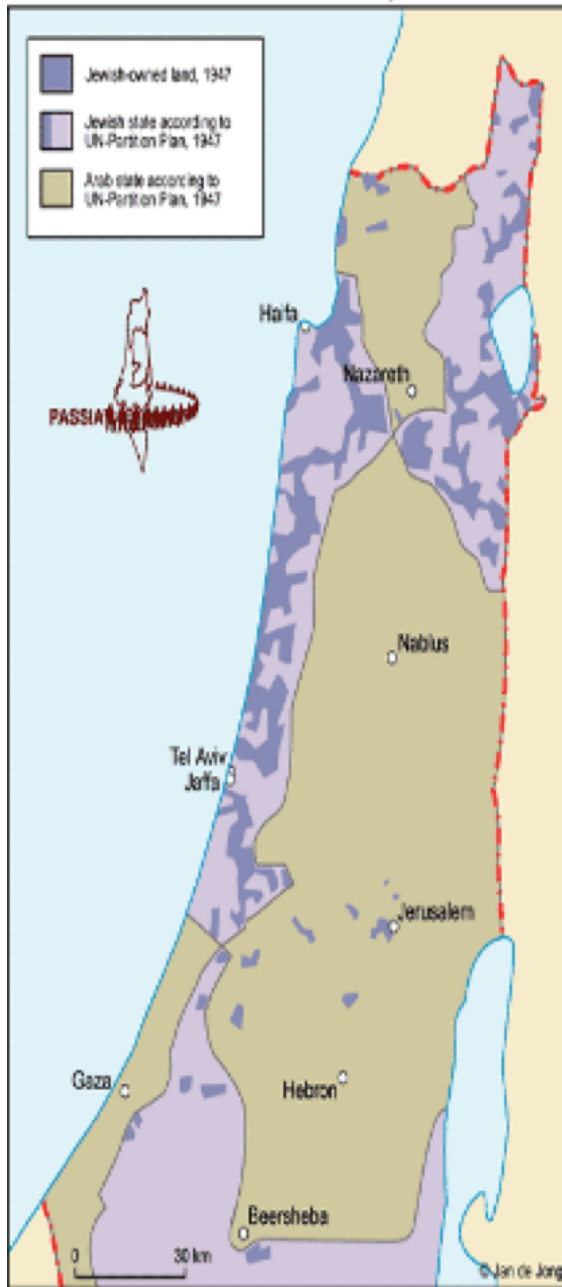
1.1.13 - Guerra de 1967

Entre os dias 5 e 10 de junho de 1967 ocorreu a “Guerra dos Seis Dias” ou “Guerra de 67”. Foi um confronto entre a Liga Árabe e Israel. Esse evento, novamente, reconfigura as fronteiras palestinas. Em 1967, Israel efetivou a ocupação dos territórios de Gaza e da Cisjordânia. Gerou mais centenas de milhares de refugiados palestinos/as. Neste período Israel ampliou ainda mais suas fronteiras e efetivou a ocupação da Cisjordânia e de Gaza (SAID, [1992] 2011, p. 17).

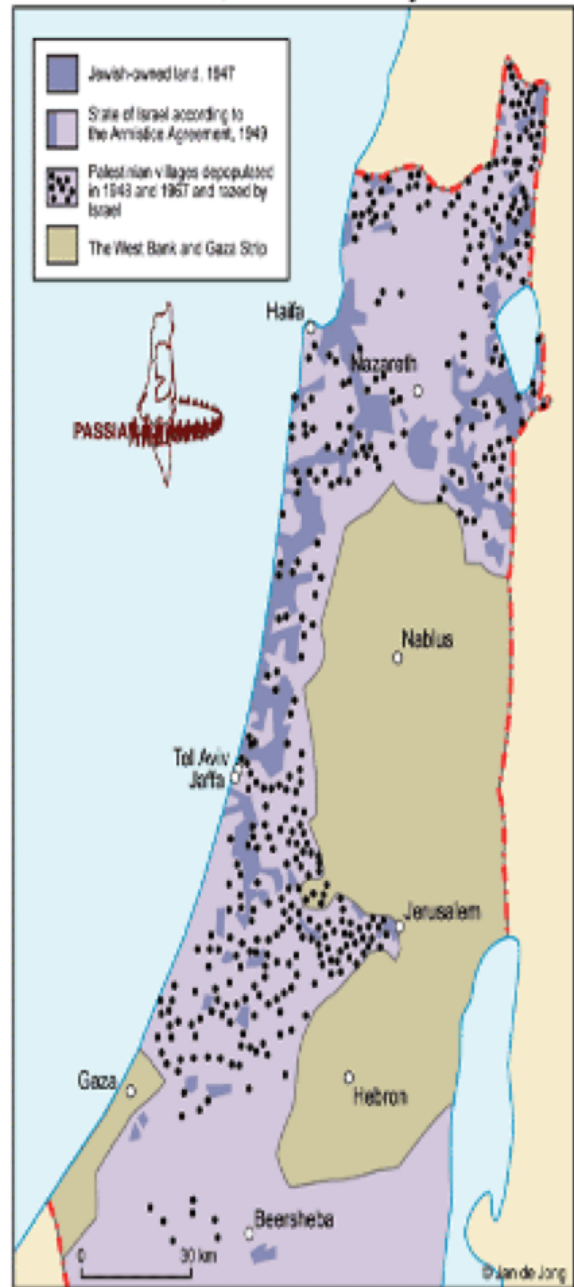
A Guerra de 1967 ficou marcada em virtude da desproporcional ofensiva israelense e de seu curto período. Iniciou-se em 5 de junho com o ataque surpresa israelense às tropas egípcias no Sinai. Estima-se que nesta guerra Israel triplicou seu território, ocupando ainda mais a Palestina, bem como aquele território palestino estabelecido inicialmente pela resolução da ONU em 1947.

As colinas de Golã foram tomadas da Síria, um ponto estratégico de ataque bélico. A península do Sinai (acesso para o Canal de Suez) e a Faixa de Gaza, foram tomadas do Egito e ocupadas por Israel. Gaza ficou sob a dominação israelense, assim como a Cisjordânia - incluindo Jerusalém Oriental.

Landownership in Palestine and the UN Partition Plan, 1947



Palestinian Villages Depopulated in 1948 and 1967, and Razed by Israel



Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)

Mapa West Bank



Fonte: Passia

As décadas seguintes são marcadas pela continuidade do projeto de ocupação sionista da Palestina, tal como a resistência palestina, vide as Intifadas, em 1987 e 2000.

A Guerra dos Seis Dias gerou aproximadamente mais de 400 mil refugiados palestinos/as. Outro resultado desta guerra foi a ocupação efetiva de Jerusalém Oriental, dos territórios de Gaza e da Cisjordânia, denominados Territórios Palestinos Ocupados, TPO - correspondendo a Gaza e Cisjordânia.

1.1.14 - 1973: Guerra do Yom Kippur

A Guerra do Yom Kippur, feriado judeu, ocorreu entre 6 e 26 outubro de 1973. Neste evento, os israelenses que haviam tomado o Canal do Suez em 1967 do Egito, posteriormente, começaram a construir uma linha de fortificação, Linha Bar-Lev.

As tropas egípcias e sírias, em tentativa da Liga árabe de retomar os territórios de 67, atacaram as bases de Israel no Canal do Suez, no feriado do “Dia do perdão”. O exército sírio atacou Israel por terra (Golã), enquanto os militares egípcios por mar, Suez. Todavia, Israel venceu a guerra.

No pós-guerra deu-se a Crise do Petróleo em que países árabes, produtores de hidrocarbonetos, subiram o preço do barril como forma de afetar o Ocidente e Estados Unidos da América, EUA, apoiadores de Israel.

1.1.15 - 1979: Acordos de Camp David

Em setembro de 1978, o presidente Jimmy Carter (EUA), o presidente Anwar Sadat (Egito) e o primeiro-ministro de Israel Benachem Begin selaram um acordo, colocando fim a embargos econômicos e sanções mútuas. Posteriormente ao acordo, Israel devolveu a Península do Sinai ao Egito. O acordo também previa a devolução do Suez, que seria desocupado até 1982 e a Paz entre Israel e Egito.

Um segundo acordo visava autonomia palestina, mas nunca foi posto em prática. Tal acordo provocou uma cisão entre Egito e Liga árabe.

Imagem do momento da assinatura do Acordo de Camp David.



Fonte: Share America.¹¹⁹

1.1.15 - Sabra e Chatila - 1982

O massacre de Sabra e Chatila, ocorrido entre 16 e 18 de setembro de 1982, foi um dos principais eventos lembrados pelos palestinos/as em diáspora, tendo em vista que muitos deles migraram após o ocorrido e outra parcela pequena dos imigrantes vivia no Líbano neste período. O evento é tido como parte do projeto de limpeza étnica, em que, sob o pretexto de vingança pelo assassinato de Bashir Gemayel, líder falangista, milhares de palestinos/as foram cercados pelo exército israelense e atacados pelos falangistas.

Em 1982, milicianos da Falange (organização da direita fascista libanesa – de vertente maronita) invadiram os campos de refugiados em Beirute, no Líbano. Uma série de estupros, tortura, mutilações e assassinatos ocorreram neste evento. O número de mortos do massacre é um dado contestado. Acredita-se que possam ter sido executados até 3.500 palestinos/as e libaneses em três dias.

A Organização para a Libertação da Palestina, OLP, que anteriormente estava sediada em Beirute, capital do Líbano, havia acabado de retirar-se para o exílio em Túnis. A presença palestina no Líbano acirrou as tensões entre palestinos/as e libaneses/as, para

¹¹⁹ Disponível em: <https://share.america.gov/pt-br/os-acordos-de-camp-david-40-anos-depois/> Acessado em: 14 Dez 2022

além de ter sido utilizada como justificativa pelo exército israelense para invasão do país, visto que os palestinos/as refugiados no Líbano ocupavam o sul do país, fronteira com o norte da região de 48, Israel.

Todavia, saliento que muitos libaneses fizeram parte da resistência palestina, seja nos grupos de apoio, seja na milícia armada. Até hoje a presença da OLP no Líbano é lembrada por palestinos/as e libaneses/as como marco da aliança entre os dois povos.

As forças militares israelenses deram apoio e o ministro da defesa à época, o israelense Ariel Sharon, foi acusado de ser um dos responsáveis pelo ataque. Sharon morreu sem ser julgado pelo crime.

1.1.16 - 1987: 1ª Intifada

Em dezembro de 1987, teve início a Primeira Intifada, devido ao contexto de ocupação. Intifada, traduzida do árabe significa “Revolta” ou “Levante” e embora apenas duas situações sejam reconhecidas midiaticamente, deve se considerar que a resistência dos palestinos/as é contínua. Portanto, não existiram apenas duas Intifadas, mas várias.

O evento nominado Primeira Intifada iniciou no campo de refugiados Jabalaia, após assassinato de palestinos/as em Gaza. Espalhou-se, na sequência por toda a Palestina.

Em 1988, a OLP declarou sua independência - do exílio em Túnis. Aceitou a Resolução 242 do Conselho de Segurança da ONU - que pedia a retirada de Israel do território ocupado em 1967.

1.1-18 - Acordos de Oslo, I e II

Tratou-se de um dos principais acordos para palestinos/as, assinado em 13 de setembro de 1993. O acordo secreto negociado entre líderes palestinos e israelenses foi assinado na cidade de Oslo, Noruega.

Os signatários foram Ytzhak Rabin, então primeiro-Ministro de Israel, e Yasser Arafat, Líder da OLP. Vale salientar que outras organizações palestinas, como a Frente Popular e a Frente Democrática, posicionaram-se críticas e/ou contrárias ao Acordo.

O acordo teve por resultado: 1- reconhecimento do Estado de Israel nas conformidades do mapa de 1967 e 2- reconhecimento da OLP como representante dos palestinos/as. A partir de Oslo ocorreu a criação da Autoridade Nacional Palestina – ANP e, também, a retirada das tropas ocupantes de Gaza e Cisjordânia.

Arafat cumprimenta Rabin.



Fonte: Instituto Brasil-Israel.¹²⁰

Em 24 e 28 de setembro de 1995, um novo acordo ocorreu, pois o primeiro não estava efetivo. O acordo previa a retirada das tropas israelenses de Gaza e Cisjordânia, reconhecimento da Autoridade Nacional Palestina (ANP) e autonomia palestina dos territórios da Faixa de Gaza, Jerusalém Oriental e partes da Cisjordânia (que posteriormente serão divididos em zonas A, B e C):

Área A: a cargo da administração e segurança da ANP

Área B: administração da ANP e segurança israelense

Área C: administração e segurança israelense

¹²⁰ Disponível em: <http://www.institutobrasilisrael.org/2019/04/11/os-acordos-de-oslo-afinal-poderiam-ter-construido-uma-paz-duradoura/> Acessado em: 12 dez. 2022

Após os acordos de Oslo, Israel segue ampliando assentamentos ilegais na Cisjordânia, bem como realizando uma política institucionalizada de *apartheid* na Palestina.

Mapa Apartheid



Fonte: Passia

1.1.19 - 2000: 2ª Intifada

Iniciada em setembro de 2000, devido às tensões locais e em repúdio à visita de Ariel Sharon à Esplanada das Mesquitas, onde encontra-se a mesquita Al-Aqsa, em Jerusalém. Muhammed al-Dura foi assassinado pelo exército de Israel durante a Intifada.

Mapa fronteiras atuais

Fronteiras atuais de Israel

■ Área sob controle palestino

■ Áreas com edificações palestinas



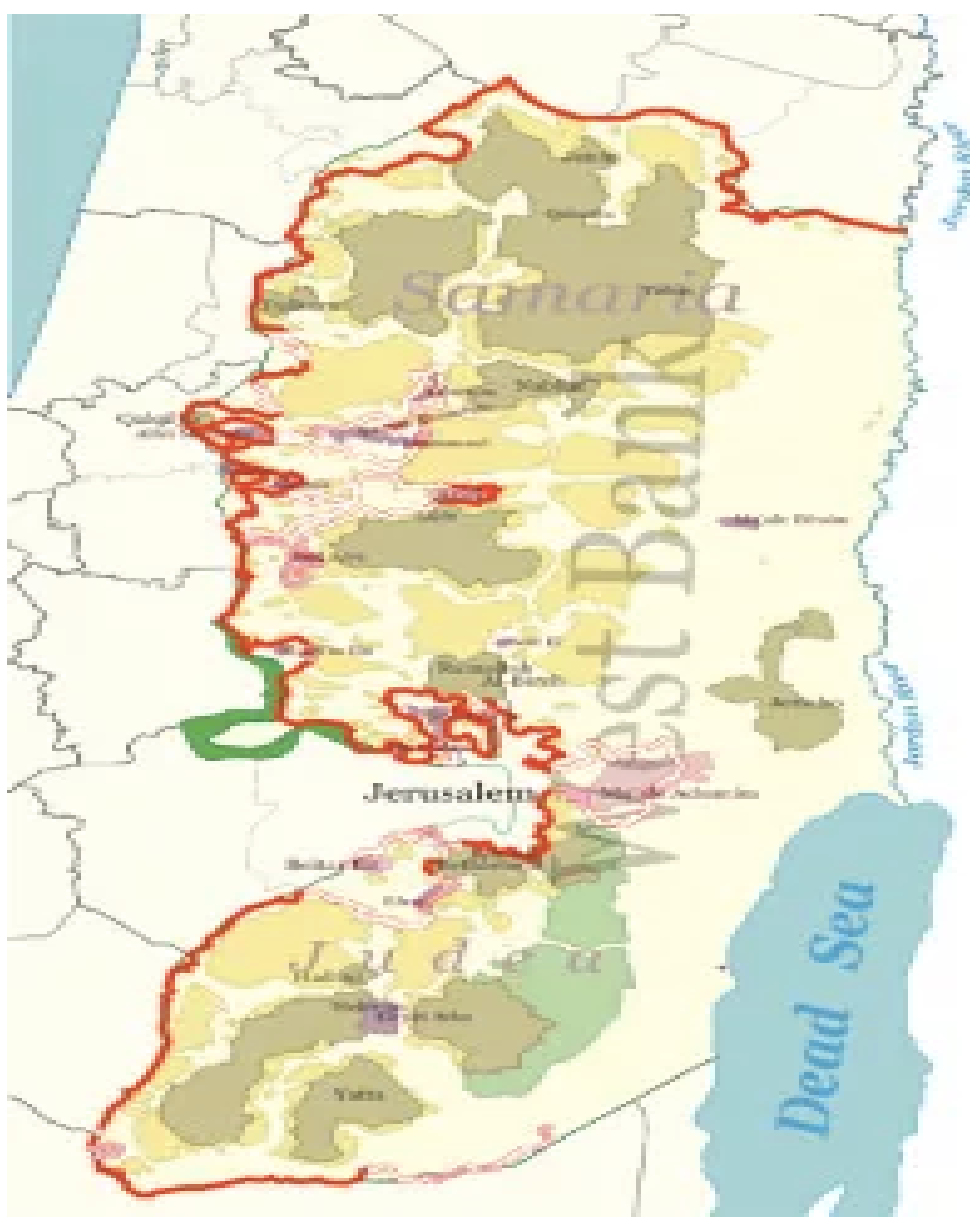
Fonte: BBC¹²¹

¹²¹ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57147042> Acessado em dez. 2022

1.1.20 - Muro do *Apartheid*

A construção do muro que separa Cisjordânia da Palestina de 48, Israel, iniciou-se em 2002. Atualmente possui mais de 760km de extensão e 85% do muro está construído na parte da Cisjordânia. O muro foi condenado, em 2013, pela comunidade internacional pois é símbolo da segregação racial e do *apartheid* palestino, separando palestinos/as de serviços essenciais, escolas, saúde, famílias.

Mapa do Muro



Fonte: Passia

1.1.21 - 2009 e 2014: Genocídio em Gaza

No ano de 2005, iniciou-se o fim da ocupação territorial da Faixa de Gaza e a retirada das tropas Israelenses, bem como dos colonos. Em 2006, ocorreram eleições em Gaza, tendo sido eleito o partido Hamas. O Hamas é um partido político islâmico, sunita, fundado em 1987, no contexto da Primeira Intifada. Sua origem está atrelada à Irmandade Muçulmana do Egito (ramo Sírio-Palestino), o que faz com que seja "visto" como "inimigo" tanto de Israel quanto do Egito. Os principais aliados do Hamas, atualmente, são Turquia, o grupo Hezbollah e o Irã, possuindo representação no Qatar.

Após eleição do Hamas, a Faixa de Gaza sofreu um bloqueio por parte de Israel (e Egito, que, embora seja contra o Hamas, é próximo da ANP). O bloqueio configura "Crime contra a humanidade".

A Faixa de Gaza sofreu recentemente sucessivos ataques: 2008, 2009, 2014, 2021. Todos após a entrada do Hamas no poder. Um dos eventos mais lembrados foi o Genocídio em 2008/9, em que ocorreram ataques sucessivos entre 27 de dezembro de 2008 e 18 de janeiro de 2009. O Human Rights Watch acusou Israel de uso de fósforo branco como armamento. Conforme o Centro Palestino de Direitos Humanos, 1.434 palestinos/as foram mortos, incluindo 960 civis, 239 policiais e 235 militantes

De 8 de julho a 26 de agosto de 2014, ocorreu o sequestro e morte de três jovens israelenses. Posteriormente, o Hamas foi acusado de ser responsável pelo sequestro, embora tenha negado. Extremistas judeus sequestraram e mataram o adolescente palestino Mohammed Abu Khdeir. Também ocorreram protestos e lançamentos de foguetes, com uma ofensiva israelense desproporcional que deixou em torno de 2.000 mortos.

Em maio de 2021, após reação do Hamas ao ataque na esplanada das Mesquitas e tentativa de despejo em Jerusalém, seguiram-se 11 dias consecutivos de ataque, gerando cerca de 242 mortos, incluindo 65 crianças.

1.1.22 - 2019/20 “Acordo do século” ou A “Catástrofe do século”

“Paz para a prosperidade: uma visão para melhorar a vida do povo palestino e israelense”, dentre as inúmeras propostas, neste plano, Trump propõe a anexação da região do rio Jordão pelo Estado de Israel. Segundo o documento publicado pela Casa Branca, "O plano designa fronteiras defensáveis para Israel [...] conferindo-lhes a maior responsabilidade pelas terras a oeste do rio Jordão", bem como para os palestinos/as "alocando terras *aproximadamente comparáveis* a Cisjordânia e Gaza para estabelecer um Estado Palestino. As ligações de transporte permitiriam um movimento eficiente entre Gaza e a Cisjordânia [...]". O que podemos extrair das entrelinhas deste projeto é a implementação de expropriação das terras palestinas, expulsão do povo palestino de suas casas, a larga ocupação da área fértil e agrícola do rio Jordão, o alargamento da faixa de dominação israelense no entorno de Jerusalém, além da oficialização de Jerusalém como capital de Israel, como já era de interesse de Trump desde o início de seu mandato. Outras novidades vêm à tona, como a criação de um "arquipélago palestino" formado por aproximadamente oitenta ilhotas de terras subdivididas, que não estarão ligadas, ou seja, um aumento do controle exercido por Israel das fronteiras e, conseqüentemente, aniquilação total da soberania da Autoridade Palestina. Um outro ponto crucial no plano de Trump é a perda do "Direito de Retorno" pelos refugiados palestinos/as, estabelecido através da resolução 194 da ONU. (Caramuru, 2020)

Em 1º de julho de 2020, conforme anunciado pelo primeiro-ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, se "iniciará" oficialmente a anexação da Palestina, 30% da Cisjordânia, que inclui o vale do rio Jordão, todos os assentamentos ilegais e a margem norte do Mar Morto, conforme o plano de Donald Trump, intitulado de forma contraditória, para não dizer abjeta, como "Acordo do Século". O único acordo ali estabelecido, obviamente, é entre Israel e Estados Unidos, que criaram um meio para oficializar a colonização das terras palestinas, assentamentos sionistas, efetivação da limpeza étnica e violação dos direitos internacionais.

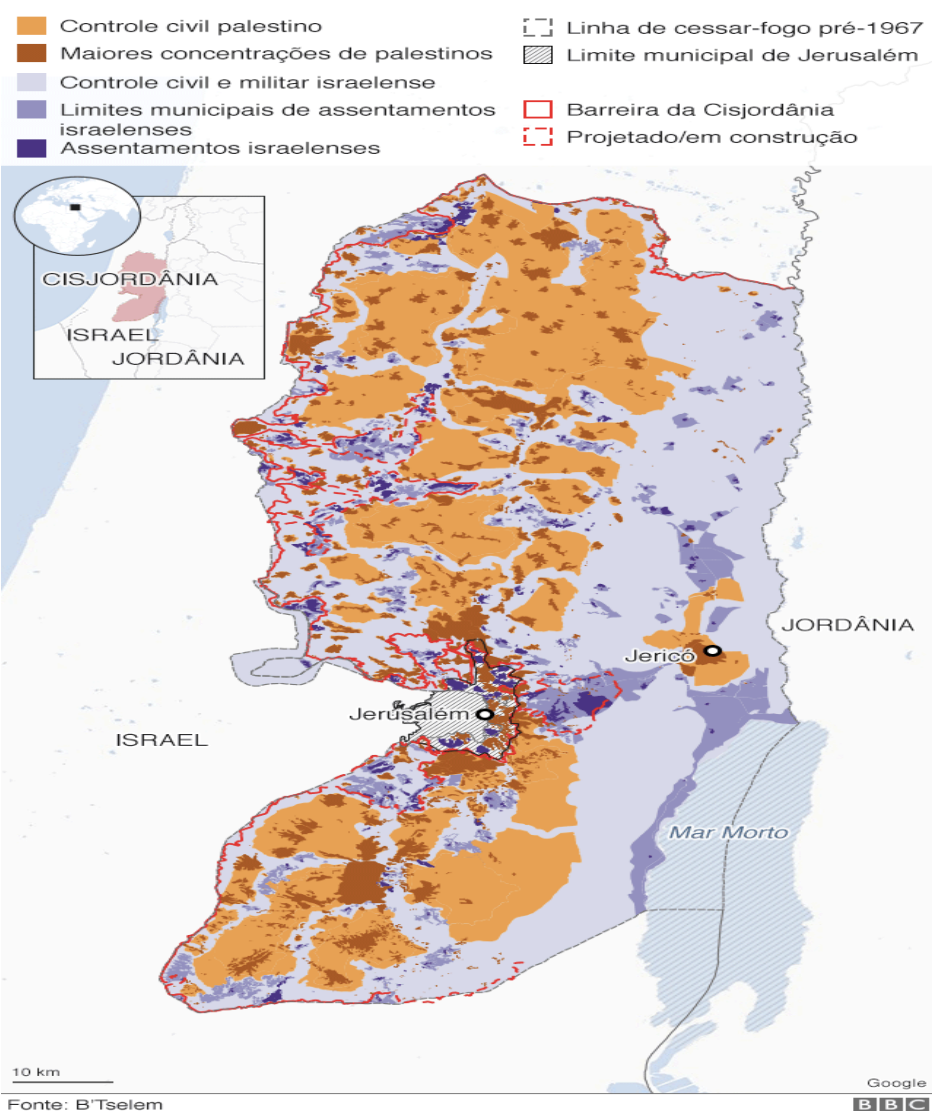
“A anexação de um território pelo uso da força ou a ameaça de anexação de um território pelo uso da força está absolutamente proibida no Direito Internacional Moderno”, bem como constitui-se em "violação absoluta dos direitos humanos. “O que está acontecendo agora é a continuação de um projeto”. "Israel, pelo contrário, regula a

vida dos palestinos/as de forma discriminatória, estando equivalente ao crime de *apartheid*, aplicando aos colonos legislação israelense e outra legislação aos palestinos/as, militar", afirmaram os interlocutores desta pesquisa (Notas de campo, entrevista com Nadia Silhi e Ualid Rabah, 2020).

Atualmente, tem-se mais de 430 mil colonos na Cisjordânia e 130 assentamentos oficiais, no total são **mais de 250 assentamentos**, constituindo uma "Violação flagrada dos direitos humanos". "Atualmente, cerca de 3 milhões de pessoas vivem na pequena área territorial da Cisjordânia, sendo 86% delas palestinos/as e 14% (ou 427,8 mil pessoas) israelenses. Eles vivem em comunidades em geral separadas entre si." (BBC, 2021)

Mapa assentamentos

Assentamentos na Cisjordânia



Fonte: B'Tselem

1.1.23 - A *Nakbah* contínua, Jerusalém e Faixa de Gaza

"Todo palestino que tem consciência da sua palestinidade tem um medo característico que é existencial, a despalestinização - que é a expulsão de palestinos. Ou, simplesmente, obrigando-os a deixar de ser palestinos/as, como os de 48. O regime de exceção permanente, o poder de retirar a língua árabe do ensino, ou impedir o ensino sobre a *Nakbah*, fazer desaparecer a identidade palestina como identidade nacional... Os palestinos/as correm o risco de desaparecer, primeiro como projeto nacional, depois como povo. Se tiver que falar hebraico? O palestino vai ter direito a história? Aos sítios arqueológicos?" (Ualid Rabah, presidente da Federação Palestina do Brasil, entrevista concedida em 25 de junho de 2020).

No dia 1º de julho de 2020, conforme anunciado pelo ex-primeiro-ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, teria início, oficialmente, o plano de Anexação da Palestina, 30% da Cisjordânia, que incluía o vale do Rio Jordão, todos os assentamentos israelenses ilegais e a margem norte do Mar Morto, conforme o plano de Donald Trump, intitulado como "Acordo do Século". O "plano" tratou-se de um "acordo" de caráter unilateral sancionado entre Israel e Estados Unidos, desconsiderando a participação e posição das organizações palestinas e da Autoridade Nacional Palestina (ANP). Tal projeto foi recebido pelos/as palestinos/as interlocutores/as deste trabalho como um meio para oficializar a colonização das terras palestinas, assentamentos sionistas, efetivação da limpeza étnica e violação dos direitos internacionais.

O relator especial da Organização das Nações Unidas (ONU), Michael Lynk, em declaração pública afirmou que "O direito internacional é muito claro: a anexação e a conquista territoriais são proibidas pela Carta das Nações Unidas", continua, "O Conselho de Segurança, começando com a Resolução 242, em novembro de 1967, afirmou expressamente a inadmissibilidade da aquisição de território por guerra ou força em oito ocasiões, mais recentemente em 2016"¹²²

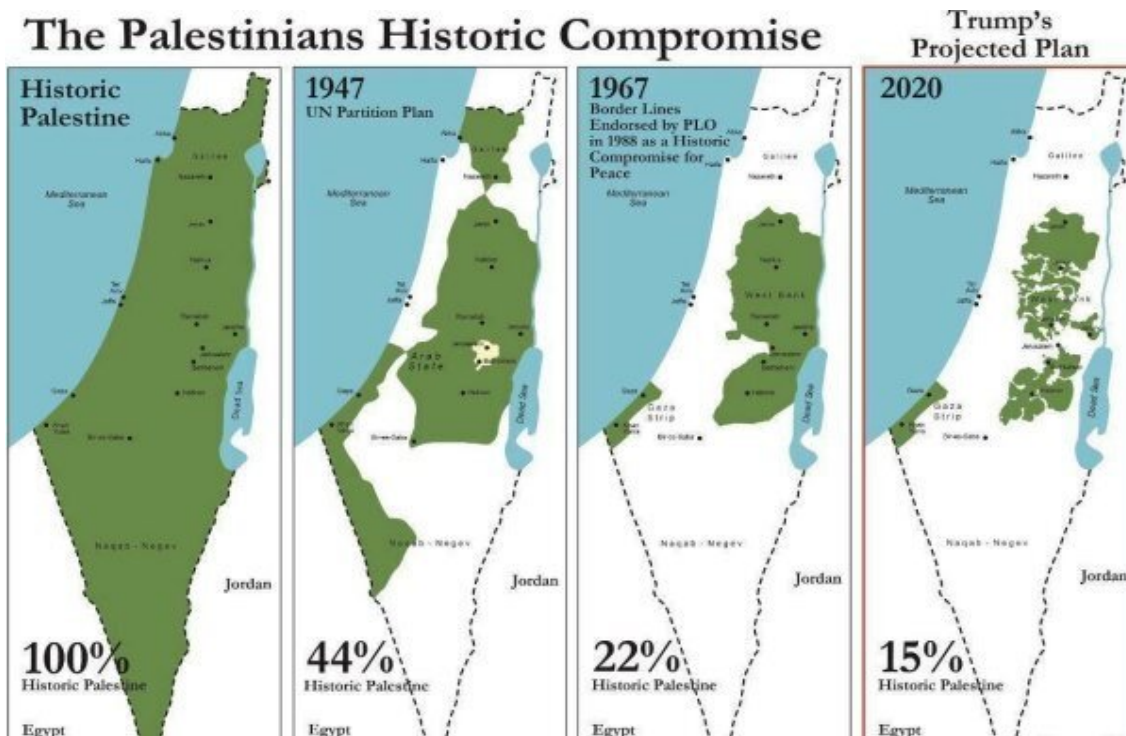
Embora em nota o relator se remeta à ocupação da Palestina desde 1967, deve ser lembrado que a terra Palestina ao longo de todo o século XX e XXI segue como campo para a execução do projeto colonialista do sionismo moderno, fundado por sionistas nacionalistas judeus ainda no século XIX, na Europa. O projeto de limpeza étnica teve como um dos seus ápices a partilha de 1947 e a posterior *Nakbah* em 1948, quando

¹²² Disponível em: <https://www.esquerda.net/artigo/anexacao-da-cisjordania/68946> Acessado em 4 de julho de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/600245-acordo-do-seculo-e-unilateral-e-fere-resolucoes-da-onu-criticam-religiosos> Acessado em: 7 junho de 2022.

ocorreu a expulsão de um enorme contingente de palestinos/as. Mais de 80% da população que habitava a Palestina histórica foi deslocada gerando refugiados internos e externos, hoje estes refugiados contabilizam 5,7 milhões de pessoas.

Muitos interlocutores apontam a continuidade da catástrofe. “Todo palestino consciente de *sua* palestinianidade tem um medo existencial, o medo de ser obrigado a deixar de ser palestino, viver como refugiado ou em diáspora” afirmou o presidente da Federação Árabe Palestina do Brasil, Ualid Rabah. "A despalestinização pode ser pela expulsão dos palestinos como obrigando-os aos poucos a deixarem de ser palestinos". A partir da Naksa em 1967, Guerra dos Seis Dias, Israel ocupou Cisjordânia e Gaza e assim segue sucessivamente ampliando territórios, o plano é visto como mais uma etapa neste processo de “despalestinização”,

Avanço da ocupação em mapas e plano Trump



Fonte:tehrantimes ¹²³

Segundo o documento publicado pela Casa Branca, "O plano designa fronteiras defensáveis para Israel (...) conferindo-lhes a maior responsabilidade pelas terras a oeste

¹²³ Disponível em: <https://www.tehrantimes.com/news/444783/The-examination-of-the-map-that-Trump-released-for-Palestine> Acessado em: dez. 2022

do rio Jordão" bem como para os palestinos/as "alocando terras *aproximadamente comparáveis* a Cisjordânia e Gaza para estabelecer um Estado Palestino. As ligações de transporte permitiriam um movimento eficiente entre Gaza e a Cisjordânia..." O plano produziria uma oficialização da expropriação das terras palestinas, expulsão do povo palestino de suas casas, uma larga ocupação da área fértil e agrícola do rio Jordão, o alargamento da faixa de dominação israelense no entorno de Jerusalém, além da oficialização de Jerusalém como capital de Israel, como já era de interesse de Trump desde o início de seu mandato. Outras novidades vieram à tona, como a criação de um "arquipélago palestino" formado por aproximadamente oitenta ilhotas de terras subdivididas, que não estariam ligadas umas as outras. Ou seja, a proposta de Trump conferia um aumento do controle exercido por Israel das fronteiras e, conseqüentemente, aniquilação total da soberania da Autoridade Palestina. Um outro ponto crucial no plano de Trump era a perda do "Direito de Retorno" pelos refugiados palestinos/as, estabelecido através da resolução 194 da ONU.

Para a palestina Nadia Silhi, pesquisadora em Direitos Humanos e advogada, acerca do "Acordo do Século", e da anexação da Cisjordânia, "a anexação de um território pelo uso da força ou a ameaça de anexação de um território pelo uso da força é uma questão que está absolutamente proibida no Direito Internacional Moderno", bem como constitui-se em "violação absoluta dos direitos humanos ao anexar um território por meio da força". Para ela, Israel estaria acostumado a violar os direitos internacionais. "Efetivamente, palestinos/as dizem que não há nada novo no que está acontecendo. Todavia, Nadia sugere que a novidade desta anexação, a partir do direito internacional, é que "a diferença foi que anteriormente Israel estava anexando as terras *de facto* e agora *de jure*, ou seja, de direito".

Outro ponto relevante ressaltado pela interlocutora é que "A potência ocupante não pode transladar a população local, pois isso equivale a um crime de guerra, é uma violação grave dos direitos internacionais", segue, "mais que uma violação aos direitos humanos específica, é uma violação ao direito internacional em geral (...) ao fazer isso, como consequência neste caso concreto, não só viola direitos humanos, como o direito de propriedade e demais direitos".

Segundo a interlocutora, devemos considerar que no direito internacional há regras que regulam uma ocupação, pautadas no Estatuto de Roma e na Corte Penal

Internacional. Desta forma, considera-se que a colonização da Cisjordânia é um crime de guerra. Além disso, para ela, a partir do direito internacional, Israel deveria proteger a população ocupada e não o contrário. Cabe à potência ocupante a proteção e a mesma é proibida de confiscar a propriedade, demolir, alterar a legislação, retirar a soberania do território ocupado. "Israel, pelo contrário, regula a vida dos palestinos de forma discriminatória, estando equivalente ao crime de *apartheid*, aplicando aos colonos legislação israelense e outra legislação aos palestinos, militar", afirmou Nadia.

O projeto não era claro quanto a sua execução, de início, além do anúncio de Netanyahu de anexar parte do Vale do Jordão, ou seja, parte da fronteira da Jordânia e assentamentos israelenses, não havia nenhuma informação concreta deste novo ou contínuo projeto. "Não foi encontrado documento oficial sobre a anexação. Não há legislação aprovada pelo parlamento israelense. Essa questão corresponde à arbitrariedade a que Israel nos tem acostumado", afirma Nadia. Havia neste contexto um cenário de instabilidade e insegurança, uma prática comum aos governos israelenses que auxilia na desestabilização da resistência palestina. Para os/as palestinos/as, anexar mais 30% da Cisjordânia significava a retirada forçada e violenta de famílias que nela vivem e dela dependem para seu sustento, abastecimento de água, cultivo da terra, relações, afetos. Pessoas submetidas a um processo de expropriação de terras e apagamento.

1.1.24- Jerusalém, Gaza e Sheikh Jarrah

Israelenses invadem a mesquita Al-Aqsa, em Jerusalém, durante o Ramadã, palestinos/as são agredidos e presos. Bombas no ar, explosões, um prédio inteiro bombardeado cai sobre a terra em Gaza, dias de bombardeio, dezenas de vítimas. Protestos pacíficos são reprimidos violentamente em um bairro palestino de Jerusalém.

Fevereiro de 2021, um tribunal israelense ordenou despejo forçado de 50 famílias palestinas de suas casas em Sheik Jarrah, um bairro palestino localizado em Jerusalém oriental. A prerrogativa do despejo de 36 famílias localizadas em Sheik Jarrah e outros dois bairros é de que as terras teriam sido compradas por judeus anteriormente à Nakbah. O bairro comporta certa de 500 famílias palestinas, muitas delas são refugiados/as internos de 1948 que, ao perderem suas casas em outras partes da Palestina, deslocaram-se para Jerusalém oriental. Neste contexto, em abril de 2021, manifestações pacíficas dos

moradores foram duramente reprimidas. Em 10 de maio, colonos judeus "celebram" a "reunificação de Israel". Forças de ocupação invadiram a Esplanada das Mesquitas, atacando palestinos/as na Al-Aqsa. Em contrapartida à violência dos colonos e do governo israelense, o Hamas, partido que governa Gaza, respondeu com ataques a Israel. Posteriormente, Israel atacou Gaza. O ataque gerou 242 vítimas, entre elas 65 crianças. (Notas de campo, junho de 2021)

Em 2021, durante vários meses, ao longo da pandemia da Covid-19, palestinos e palestinianas foram incessantemente atacados pelas forças do governo e colonos israelenses. Um bairro inteiro, cerca de 500 pessoas correm risco de despejo, o que tem sido nomeado pelos/as interlocutores/as como uma "*Nakbah* contínua", "expulsão dos palestinos e promoção da limpeza étnica". O bairro de Sheik Jarrah é um bairro majoritariamente de palestinos/as refugiados/as da *Nakbah*. Conforme Oliveira, os palestinos/as, que foram deslocados de seu território para a Cisjordânia, também os "*internal refugees*" e os próprios palestinos/as que permaneceram em "48", internamente configuram-se dois grupos de pessoas deslocadas com direitos diferentes e em diferentes espaços, que se tornaram o alvo primordial das políticas israelenses de restrição de imigração ou de circulação em fronteiras (Oliveira, 2015).

A limpeza étnica, os desdobramentos das políticas de *apartheid* e discriminação étnica são pautas presentes nas manifestações políticas dos palestinos/as e palestinianas na diáspora latino-americana. Mobilizações contrárias a esses projetos reúnem estas pessoas

O fato de os expulsos serem recém-chegados ao país, parte de um projeto colonizador, relaciona o caso da Palestina à história colonial de limpezas étnicas nas Américas do Norte e do Sul, na África e na Austrália, onde colonos brancos cometeram tais crimes rotineiramente. (Pappé, 2016. p. 28)

Como sugere Pappé, "há conversão de uma região mista em um espaço de pureza étnica" (Pappé, 2016. p. 28). Essa ação por parte de Israel aproxima-se do modelo colonial disposto em outras diversas partes do mundo. Mas, principalmente, demonstra com clareza o fundamento da proposta de limpeza étnica, a efetivação do projeto colonial, de ocupação da Palestina e expulsão da população originária.

Os palestinos/as que viviam na Palestina, no período da colonização, ora foram tratados como povos inferiores, vide Masalha (2021), ora foram invisibilizados. A

narrativa de “terra sem povo para um povo sem terra”, presente no sionismo moderno, foi fundamental para justificar a colonização da Palestina.

Outra narrativa sionista presente foi a que os nativos palestinos que habitavam a Palestina seriam “estrangeiros”. A partir de uma versão teológica sionista, que se oportunizou das premissas do judaísmo e que conferia aos judeus a posse de Eretz Israel, a terra prometida, tal narrativa foi construída e amplamente propagada. Reivindicaram por meio de tal a posse desta terra. (Pappé, 2016, p. 30-31). Esta narrativa é presente até os dias atuais como justificativa da colonização por uma parcela de israelenses e por adeptos do Estado de Israel. No Brasil, uma parcela significativa de evangélicos, que veem o nomeado “povo judeu” como “povo escolhido”, justifica a ocupação colonial da Palestina e todas as violações dos direitos humanos dos/as palestinos/as mediante referida premissa religiosa/mitológica. Vale salientar que muitas pessoas de fé judaica questionam estes usos para justificar a colonização da Palestina, sendo contrárias tanto à ocupação quanto ao maniqueísmo evangélico que propaga tal narrativa. Sobre o conceito de limpeza étnica,

“A limpeza étnica é uma política bem definida de um determinado grupo de pessoas para sistematicamente eliminar de um dado território outro grupo, com base à religião ou origem étnica ou nacional. Tal política envolve violência e muito frequentemente está ligada a operações militares. Deve ser cumprida por todos os meios possíveis, desde a discriminação até o extermínio, e acarreta a violação dos direitos humanos e da lei humanitária internacional...A maioria dos métodos de limpeza étnica é grave violação das Convenções de Genebra de 1949 e dos protocolos adicionais de 1977”. (Drazen Petrovic, *Ethnic Cleansing – An Attempt at Methodology*”, *European Journal of International Law*, 5/3 (1994), pp. 342-60 apud Pappé, 2016, p. 21)

Segundo Pappé, a partir da Enciclopédia Hutchinson, define-se “limpeza étnica como a expulsão à força com o fim de homogeneizar uma população de etnia mista em determinada região ou território. O propósito da expulsão é causar a evacuação do maior número possível de residentes” (p. 22). Para o autor, as definições enciclopédicas e as conceitualizações acadêmicas convergem para a definição: “Limpeza étnica é um esforço para deixar homogêneo um país de etnias mistas, expulsando e transformando em refugiados um determinado grupo de pessoas, enquanto se destroem os lares dos quais elas foram enxotadas” (p. 23). A partir desta compreensão, tomo o conceito de Pappé na

complementariedade do entendimento da situação palestina, buscando compreender como a limpeza étnica reverbera na diáspora.

Conforme estudos realizados pela Universidade de Birzeit, Palestina, “quase um terço (29%) das famílias da área C [Palestina] experimentaram a exposição da casa a militares israelenses (como demolição total ou parcial, expulsão ou ordem de expulsão e violência dos colonos nos últimos cinco anos” (IWS, 2019, p.15).

As convenções internacionais, especialmente a convenção de Genebra, garantem tratamento digno e com humanidade e condena transferências forçadas em massa ou individuais.

Convenção de Genebra

Título III Estatuto e tratamento das pessoas protegidas

Sessão I

Art.27 - As pessoas protegidas têm direito, em todas as circunstâncias, ao respeito da sua pessoa, da sua honra, dos seus direitos de família, das suas convicções e práticas religiosas, dos seus hábitos e costumes. Serão tratadas sempre com humanidade e protegidas especialmente contra todos os atos de violência ou de intimidação, contra os insultos e a curiosidade pública

Sessão III – Territórios ocupados

Art. 42 - As transferências forçadas, em massa ou individuais, bem como as deportações de pessoas protegidas do território ocupado para o da potência ocupante ou para o de qualquer outro país, ocupado ou não, são proibidas, qualquer que seja o motivo [...] (Direitos Humanos, doc internacionais, p.98)

Durante cerca de um mês em que realizei trabalho de campo na Palestina em torno de quarenta jovens foram mortos pelas forças de ocupação. A violação dos direitos humanos tem sido um dos temas centrais nas denúncias articuladas pelas pessoas palestinas em diáspora na América Latina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABILAS, D. R. “Palestinos de cá, palestinos de lá, palestinos de todo lugar: exílio, heterotopia e tornar-se Palestina. Entre precariedades e estratégias de (re)existências [livro eletrônico]: imaginar é preciso / organização Sabrina Melo Del Sarto, Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelo-s-.1. ed. -- Recife, PE : Editora Seriguela, 2022. PDF.

ABU-LUGHOD, L. Do Muslim Woman Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural Relativism and its others. *American Anthropologist New Series*, Vol. 104, No. 3 (Sep. 2002), pp. 783-790

ACNUR-UNHCR/ONU - The UN Refugee Agency. 2020. *Asylum and Migration*. Disponível em: <https://www.unhcr.org/asylum-and-migration.html> Acesso em: 10 de Mai 2020

_____. 2016. *Donde trabaja/ América/ Chile* Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/donde-trabaja/america/chile/> Acessado em: 20 de jun. 2016.

ADI, A.; MISLEH, S.; ODEH, M. Corpos femininos ocupados e a dupla resistência ao colonialismo e ao Patriarcado. IN: *Diversitates International Journal* (ISSN: 1984-5073) - Vol. 13, N.4 (2021), p. D1-D21 - DOI: 1053357/JRPO1882

AGAR, L; SAFFIE. N. Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces. *Revista Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos Sección Árabe - Islam*. Vol 54. pp 1- 23, 2005.

AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2ed. Boitempo, São Paulo, 2004

AKMIR, A. (2009). *Los árabes en América Latina: historia de una emigración*. Madrid: Casa Árabe e Instituto Internacional de estudios, 1.a ed.

AKOTIRENE, C. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro Pólen, 2019.

ALMEIDA, S. *Racismo Estrutural*. Belo Horizonte (MG) Editora Letramento, 2018.

AMIN, S. *Eurocentrismo*. São Paulo: Lapalavra, 2021

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASAD, T. *Genealogies os Religion: Discipline ans Reasons os Power in Cristianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1993.

ASFORA, J. S. Palestinos: a saga de seus descendentes. Recife: Indústria Gráfica e Editora Primeira Edição, 2002.

_____. Palestina Livre. Recife: Editora do Autor, 2011

BAEZA, C. O refúgio e o retorno entre os palestinos do Chile: narrativa identitária e discurso militante. In: SCHIOCCHET, L. (Org.). Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Medios à America Latina. Lisboa: Editora Chiado, p. 297-322, 2015.

BARTH, F. Os Grupos étnicos e suas fronteiras. In O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

_____. Balinese Worlds. Chicago: The University of Chicago Press. 1993.

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (org.) Antropologia da etnicidade Para além de “Ethnic Groups and Boundaries”. Lisboa: Fim de Século, 2003. p. 19-44.

_____. Grupos étnicos e suas fronteiras In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. (Orgs.). Teorias da Etnicidade. São Paulo, UNESP, 1997

BALANDIER, G. 1993[1955]. “A noção de situação colonial”. Cadernos de Campo. São Paulo, n. 3: 107-131.

BANTON, M. A idéia de Raça. São Paulo. Edições 70. Martins Fontes, 1977.

BARBOSA, G. Brigas de galo pelo avesso: Fazendo “sexo” e desfazendo “gênero” em Chatila, Líbano. In: Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2011, V.54 n.2. p.677- 714

_____. Um Antropólogo sob Sítio: Pesquisa de Campo em Campo Minado (Chatila, Líbano) In: Antropolítica. Niterói, n.35, p.101-123, 2 sem. 2013

_____. *The Best of Hard Times: Palestinian refugee masculinities in Lebanon*. Syracuse: Syracuse University Press, 2022.

BAUMAN, Z. Estranhos à nossa porta. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BENJAMIN, W. 1987a "Sobre o conceito de história", in Obras escolhidas, vol. 1, São Paulo, Brasiliense, tese n. 3. 1987b "Madame Asriadne, segundo pátio à esquerda" e "Rua de mão única", in Obras escolhidas, vol. 2, São Paulo, Brasiliense.

BENTO, M. A. S. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresárias e no poder público. Tese de doutorado – Instituto de Psicologia da universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia e aprendizagem do

desenvolvimento e da Personalidade. Universidade de São Paulo, USP. São Paulo: a.n., 2002 – 169p

BRASIL, 1967. Decreto Lei 288 de 28 de Fevereiro de 1967. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0288.htm Acessado em 17 Ago 2022.

BRUNO, F. Rastros digitais sob a perspectiva da teoria ator-rede. Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia, vol. 19, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 681-704. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil

BUTLER, J. Vida precária. Os poderes do luto e da violência (Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019)

_____. Quadros de Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. Corpos em aliança e a política das ruas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

_____. Caminhos divergentes Judaicidade e crítica do sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. Problemas de Gênero. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J.; SPIVAK, G. C. Quem canta o Estado-Nação? Língua, política e pertencimento. Brasília: Editora UNB, 2018.

CARAMURU TELES, B. (2020). Palestinos migrantes e refugiados e o fechamento de fronteiras na pandemia COVID-19. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 29 (supl), 278-288. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29isuplp278-288>

_____. (2020) Um Chile Palestino: Diáspora e Identidade Palestina no País Sul-Americano In: Anais Jornadas Antropológicas PPGAS/UFSC 2019 Antropologia, vidas em ebulição e mundos em ruínas... (Org.) Albino, C.; Scheren, M. L. Florianópolis: UFSC, 2020

_____, B. “*La tierra palestina es mas cara que el oro: narrativas palestinas em disputa*”. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA, UFPR, Curitiba, 2017

CARAMURU TELES, B.; MANFRINATO, H. M. Orientalismos e resistência decolonial em duas comunidades Árabes Latino-Americanas. In: Rocha, P.; Magalhães, J.; Oliveira, P. (Org) Decolonialidade a Partir do Brasil. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

CARNEIRO, S. Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CENSO, 2021. Disponível em: idades.ibge.gov.br/brasil/rs Acessado em 28 de Out de 2022.

CÉSAIRE, A. Discurso sobre o colonialismo. São Paulo: Veneta, 2020.

CESARINO, L. Antropologia multissituada e a questão de escala: reflexões com base no estudo da cooperação sul-sul brasileira. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 41, p. 19-50, jan./jun. 2014

CHAHIN N. S. Ocupacion y violaciones al derecho internacional em Palestina: la respuesta del BDS. Dissertação apresentada ao Master Universitario em Estudios Avanzados em Derechos Humanos. Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III de Madri. 2018

CHO, S.; CRENSHAW, K. W.; and MCCALL, L. "Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38, no. 4 (Summer 2013): 785-810.

CLASTRES, P. Arqueologia da violência, pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CNDH, 2020, Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/participacao-social/conselho-nacional-de-direitos-humanos-cndh/mocoes-e-notas/copy_of_NotapblicasobrePalestina.pdf Acessado em: 10 de Setembro de 2021

COLLINS, P. H. Interseccionalidade. São Paulo: Boitempo, 2021.

_____. Pensamento Feminista Negro. São Paulo: Boitempo, 2019.

COMUNIDAD PALESTINA DE CHILE, 2021, Disponível em: <https://www.comunidadpalestinachile.cl/> Acessado em: 10 de Setembro de 2021

CORRÊA, P. R. A juventude Sanaud e a construção da palestinação entre jovens da diáspora palestina no Brasil In: Entre precariedades e estratégias de (re)existências [livro eletrônico]: imaginar é preciso / organização Sabrina Melo Del Sarto, Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos-s.1. ed. -- Recife, PE: Editora Seriguella, 2022. PDF.

DAVIS, A. A liberdade é uma luta constante. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. Mulheres, raça e classe. São Paulo: Boitempo, 2016.

DORAI, M. 2006. Les réfugiés palestiniens du Liban. Paris: CNRS Éditions.

DOU – Diário Oficial da União. 2020 Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-13.979-de-6-de-fevereiro-de-2020-242078735> Acessado em: 25 de ago. 2020

_____. 2020 Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-n-120-de-17-de-marco-de-2020-248564454> Acessado em: 25 de ago. 2020

_____.2020 Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-340-de-30-de-junho-de-2020-264247695> Acessado em: 25 de ago. 2020

DUMOVICH, L. De homens e pombos: liquefazendo gênero em Chatila, Líbano. In: Revista Antropolítica, v, 54, n.1 Niterói, p.394-400. Quadri., jan-abr.,2022

DUQUE, T. A Epistemologia da passabilidade: dez notas analíticas sobre experiências de (in)visibilidade trans. **História Revista**, Goiânia, v. 25, n. 3, p. 32 –, 2020. DOI: 10.5216/hr.v25i3.66509. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/66509>. Acesso em: 10 nov. 2022.

ECO, H. Migração e intolerância. Rio de Janeiro: Editora Record, 2020.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. Os Estabelecidos e os Outsiders. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.133-168.

ESPINOLA, C. V. “O véu que (des)cobre Etnografia da comunidade árabe Muçulmana em Florianópolis” – Spinola. C.V. Tese, PPGAS UFSC- 2005

EUZÉBIO, F. 2014 A porosidade territorial na fronteira da Amazônia: as cidades gêmeas Tabatinga (Brasil) e Letícia (Colômbia) In: Cuadernos de Geografía Revista Colombiana de Geografía. Vol 23, n1 -jun, p.p 109-124 ISSN 0121-215X

FANON, F. Os condenados da Terra. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, ([1961]1968)

_____. *Pele negra máscara branca*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

_____. *Por uma revolução africana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

_____. *Frantz Fanon escritos Políticos*. São Paulo: Boitempo: 2021.

FEDERICI, S. *O ponto zero da revolução*. São Paulo: Elefante, 2019.

_____. *O Patriarcado do Salário*. São Paulo: Boitempo: 2021

FELDMAN, I. “Difficult Distinctions: Refugee Law, Humanitarian Practice, and Political Identification in Gaza.” *Cultural Anthropology*, Vol 22, pp. 129-169, 2007

_____. 2018. *Life Lived in Relief Humanitarian Predicaments and Palestinian Refugee Politics*. California: The University of California Press

FERREIRA, A. 2020. *Objetos Cotidianos: Árabes Libaneses. Transversalidades na Relação com Objetos, Coisas e seus Usos*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS. Florianópolis: UFSC

FLEISCHMANN, E. L. “The Emergence of the Palestinian Women’s Movement, 1929-39.” *Journal of Palestine Studies*, vol. 29, no. 3, 2000, pp. 16–32. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2676453>. Accessed 1 Dec. 2022.

FINKELSTEIN, N. *Image and reality of the Israeli-Palestine conflict*. New York: Verso, 2003.

FOULCAUL, M. *Microfísica do poder*, [1979] 2010. São Paulo: Edição Graal

_____. *Vigiar e punir*, [1975] 2008. Petrópolis: Vozes.

_____. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: edições Graal, 1988.

FRITSCH, R. K “A Espacialidade E Reconfiguração Da Cisjordânia A Partir De 1967. Entre precariedades e estratégias de (re)existências [livro eletrônico] : imaginar é preciso / organização Sabrina Melo Del Sarto, Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos-s-1. ed. -- Recife, PE: Editora Seriguela, 2022. PDF.

GALEMBA, R. B. 2013. “Illegality and Invisibility at Margins and Bordes”. *POLAR* 36(1): 274-285

GROSSI, M. P. “Identidade de Gênero e Sexualidade”. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 24, Florianópolis, PPGAS/UFSC, 1998.

HAJJAR, C. F. *Imigração árabe: 100 anos de reflexão*. São Paulo: Ed. Ícone, 1985

HALL, S. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

HAMID, S. C. “Árabes estabelecidos e refugiados palestinos recém-chegados ao Brasil: Tensões referentes ao 'direito de retorno' e uma pedagogia da ascensão social”. In: SCHIOCCHET, Leonardo. *Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Medios à America Latina*. SCHIOCCHET, L. (org.). Lisboa: Editora Chiado, 2005. p. 449-86.

_____. *(Des)Integrando Refugiados: Os Processos do Reassentamento de Palestinos no Brasil*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, UNB, Brasília, 2012.

HANDERSON, J. 2017. “Diáspora, refugiado, migrante: perspectiva etnográfica em mobilidade e transfronteiriça.” *Sociedade e Cultura*. 20(2):173-192.

HAZIN, I. M. Imigrantes palestinos, identidades brasileiras: compreendendo a identidade palestina e as suas transformações. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA. UFPB, 2016.

HOBBSAWM, E.; RANGER. T. A Invenção das Tradições. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOOKS, B. E eu não sou uma mulher? Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2020.

_____. O feminismo é pra todo mundo. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2020.

_____. Teoria feminista da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HOURANI, A. Uma história dos povos árabes. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

JHU - Jonh Hopkins University. 2020. *COVID-19 Dashboard by the Center for Systems Scienci and Engineering*. (CSSE). Disponível em: <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>
Acesso em: 26 Mai 2020

KHALID, R. The Hundred Year's War on Palestine. London: Profile Books, 2020.

GONZALEZ, L. Por um feminismo Afro Latino-americano. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

ITAMARATY, 2020, Disponível em: <http://antigo.itamaraty.gov.br/pt-BR/notas-a-imprensa/21270-plano-de-paz-e-prosperidade-do-presidente-trump-para-solucionar-o-conflito-israelense-palestino> Acessado em: 10 de Setembro de 2021

IWS, 2019, Institute of Women's Studies & the Development Studies Center at Birzeit University on behalf of Oxfam. Adressing the needs of Palestinian households in area C of the West Bank. Birzeit: Birzeit University. Disponível em: <http://iws.birzeit.edu/node/224> Acessado em: 30 de maio de 2022.

JARDIM, D. Palestinos no Extremo sul do Brasil: Identidade étnica e os mecanismos sociais de reprodução da etnicidade. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2000

_____. “Os imigrantes palestinos na América Latina” In: Estudos avançados. Vol. 20 (57), 2006. pp-171-181

_____. “As mulheres voam com seus maridos” a experiência da diáspora palestina e as relações de gênero. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 189-217, jan./jun. 2009

JAYYUSI, L. “Repetición, acumulación y presencia. Las figuras relacionales de la memoria palestina”. In: Nakba Palestina 1948 y los reclamos de la memoria. Lila Abu-Lughod; Ahmad Saadi. - 1a edición para el alumno, 2017.

- KILOMBA, G. Memórias da plantação. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- KHALIDI, R. The hundred yera's war on Palestine. London: Profile Books, 2020.
- KNOWLTON, C. S. *Sírios e Libaneses: mobilidade social e espacial*. Anhambi, 1955.
- KORAICHO, R. 25 de Março - memória da Rua dos Árabes. São Paulo: Rose Koraicho, 2004.
- LESSER, J. 2001. *A negociação da identidade nacional*. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. 2015. *A Invenção da brasilidade*. Identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração. São Paulo: Editora Unesp.
- LOSURDO, D. Colonialismo e luta anti-colonial. São Paulo: Boitempo, 2020.
- LORDE, A. Irmã outsider. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- _____. Sou sua irmã. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- _____. 2019. "Não existe hierarquia de opressão". In *Pensamento feminista conceitos fundamentais* edited by Heloisa B. de Holanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo
- MACAGNO, L.; MONTENEGRO, S.; BELIVEAU, V. (Org.) *A tríplice fronteira: espaços nacionais e dinâmicas locais*. Curitiba: Editora UFPR, 2011
- MALKKI, L. 1992. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees." *Cultural Anthropology*, 7(1): 24-44. doi: <https://doi.org/10.1525/can.1992.7.1.02a00030>.
- _____. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: London: The University of Chicago Press
- MANFRINATO, H. 2016. Dos quadros de guerra à participação: notas sobre a jornada do refúgio palestino em São Paulo. In: *Cadernos de Campo*, vol.25, n.25, p.421-436. DOI 10.11606/issn.2316-9133.
- _____. Dos quadros de guerra à participação: socialidade, redes de *ajuda* e política na ocupação urbana Leila Khaled. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social em 2022.
- MANOEL, J; LANDI, G. *Revolução Africana uma ontologia do pensamento marxista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- MASALHA, N. *Palestine A four thousand year history*. London: Zed Books, 2018.

_____. Expulsão dos Palestinos. São Paulo: Editora Sunderman, 2021.

MASCARELLO, M. “O barracão e a rua: experiências e práticas políticas de catadores de materiais recicláveis em Curitiba-PR” Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA, UFPR, Curitiba, 2015.

MARCOSSI, B. A. Entre fantasmas, esperanças e crenças: a angústia do “sionismo de esquerda” no Brasil. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi- sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, n. 24, p. 95-117, 1995.

MARSHOOD, H.; ALSANAH, R. Tal’at: Um movimento feminista que redefine a libertação e reimagina a Palestina. Disponível em: <https://mondoweiss.net/2020/02/talata-feminist-movement-that-is-redefining-liberation-and-reimagining-palestine/> Acessado em: 25 Nov 2022.

MBEMBE, A. Necropolítica. Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política de morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, F.; OLIVAR, J. M.N. (2019). “O ordinário e o espetáculo no governo da fronteira Normatividades de gênero em Tabatinga”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.34, n°101. p.1-18 DOI: 10.1590/3410116/2019

MÉDICOS SEM FRONTEIRAS - MSF. (2020). Ocean Viking é impedido de voltar para área de resgate no mar por medida discriminatória. Disponível em: <https://www.msf.org.br/noticias/ocean-viking-e-impedido-de-voltar-para-area-de-resgate-no-mar-por-medida-discriminatoria> Acesso em: 15 Mai 2020

MILLER, D. 2013. Trecos, Troços e coisas: Estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio De Janeiro: Zahar

MISLEH, S. Uma história das mulheres palestinas: dos salons aos primórdios da literatura de resistência. Tese de doutorado – faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Orientais. São Paulo, 2022, 195f.

_____. “Palestina livre, mulheres livres” (2020) In: *Correio da Cidadania*. Disponível em: <https://www.correiodacidade.com.br/2-uncategorised/14078-palestina-livre-mulheres-livres> Acessado em: 01 Dez 2022.

MISSAOUI, F. La presencia árabe en América Latina y su aportación literaria en Brasil, Cuba y Colombia. In: *Centro Virtual Cervantes*. p. 47-55, 2015.

MONTENEGRO, S. Muçulmanos no Brasil. Rosário: UNR Editora, 2013.

MSF – Médicos Sem Fronteiras. 2020. Ocean Viking é impedido de voltar para área de resgate no mar por medida discriminatória Disponível em: <https://www.msf.org.br/noticias/ocean-viking-e-impedido-de-voltar-para-area-de-resgate-no-mar-por-medida-discriminatoria> Acesso em: 15 Mai 2020

MUSTAFA, A. N. A. H. M. Contribuição da Colônia Palestina para o Desenvolvimento Regional de Corumbá – MS. Dissertação (Pós-Graduação Stricto Sensu em Meio Ambiente e Desenvolvimento Regional, linha de pesquisa: Sociedade, Ambiente e Desenvolvimento Regional – Universidade Anhanguera UNIDERP CAMPO GRANDE: 2022

NASCIMENTO, B. Uma história feita por mãos negras. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2021.

NAVIA, A. F.; HAMID, S. C.; MUNEM, B. M.; GOMES, C. P. Pessoas em Movimento práticas de gestão, categorias de direito e agência. Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa: 7Letras, 2019

NOGUEIRA, O. Preconceito Racial de marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. P.287-308 <https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015> **Clássicos da Sociologia Brasileira** • Tempo soc. 19 (1) • Jun 2007

OLGUÍN, M.; PEÑA, P. 1990. *La inmigración Árabe en Chile*. Santiago: Eds. Instituto Chileno-Arabe de Cultura.

ONU – Organização das Nações Unidas. 2020. OIM defende tratamento digno a migrantes durante pandemia do novo coronavírus Disponível em: <https://nacoesunidas.org/oim-defende-tratamento-digno-a-migrantes-durante-pandemia-do-novo-coronavirus/> Acesso em: 18 Mai 2020

OLIVEIRA, J. P. de. 1988. O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo, Marco Zero. (Capítulo 1), pp. 24-59.

OLIVEIRA, L. G. A diáspora palestina no Brasil – A FEPAL: trajetórias, reivindicações e desdobramentos. (2000-2012). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos judaicos e árabes da Universidade de São Paulo. USP, 2017.

OLIVEIRA, R. G Selah Al Museka: Uma etnografia das produções e práticas musicais palestinas. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

_____AL DAKHEL, Cartografias como experiência: Reflexões a partir de um trabalho de campo na Palestina, 2020, UFPR

ONU, 2016. Resolução 2334 Disponível em: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N16/463/94/PDF/N1646394.pdf?OpenElement> Acessado em: 3 de Junho de 2022

ONU, 2017. ONU Brasil lança campanha pelo fim da violência contra a juventude negra Disponível em: <https://www.unodc.org/lpo-brazil/pt/frontpage/2017/onu-brasil-lana-campanha-pelo-fim-da-violncia-contra-a-juventude-negra.html> Acessado em: 26 Nov 2022.

ONU, 1948. Resolução 194. Disponível em: <https://www.unrwa.org/content/resolution-194> Acessado em: 3 de Junho de 2022

ONU, 1967. Resolução 242. Disponível em: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/241/30/PDF/NR024130.pdf?OpenElement> Acessado em: 3 de Junho de 2022

OSMAM, S. Caminhos da imigração árabe em São Paulo: história oral de vida familiar. FFLCH: Dissertação de mestrado, 1998

_____. Mascates árabes em São Paulo: concentração urbana e inserção econômica. In: Cidades: processos migratórios e imigratórios. Cordis: revista Eletrônica de História Social da Cidade. Vol 2 (2009)

PAPPÉ, I. *The 1948 Ethnic Cleansing of Palestine*. Em: Journal of Palestine Studies Vol. XXXVI, No. 1. University of California Press, 2006.

_____. 2016. A limpeza étnica da Palestina. (traduzido por Luiz Gustavo Soares). São Paulo, Editora Sundermann.

_____. A History of Modern Palestine. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 2006.

PINTO, P. “As comunidades Muçulmanas na Tríplice Fronteira: Significados locais e fluxos transnacionais na construção das identidades étnicos religiosas.” MACAGNO, L.; MONTENEGRO, S.; BELIVEAU, V. (Org.) A Tríplice Fronteira Espaços nacionais e dinâmicas locais. Curitiba: Editora UFPR, 2011. p. 183-20

PONTES, J.; SILVA, C.G. “Cisnormatividade e passabilidade: deslocamentos e diferenças nas narrativas de pessoas trans” in: *Periódicus*, Salvador, n. 8, v. 1, nov.2017-abr. 2018 – Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades Publicação periódica vinculada ao Grupo de Pesquisa CUS, da Universidade Federal da Bahia – UFBA ISSN: 2358-0844 – Endereço: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus>

PORTO, C.F.S. As mediações da comida árabe na vida cotidiana de membros de origem palestina do grupo Juventude Sanaúd. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Brasília: 2021

PRATES, D. O fio de Ariadine: deslocamento, heterotopia e memória entre refugiadospalestinos em Mogi das Cruzes, *Brasil Burj Al-Barajneh, Líbano*. 2012. 241 f. Dissertação– Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói, 2012.

RATTO, M. J. S. Políticas do testemunho: uma análise etnográfica do Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel (EAPPI). 2020. 212f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

RIBEIRO, G.L. A antropologia da globalização: circulação de pessoas, mercadorias e informações. Série Antropologia 435, 2011.

SAID, E. [1978] *Ocidentalismo: O Ocidente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. [1992] *A Questão da Palestina*. São Paulo: Editora Unesp, 2011

_____. [1993] *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. - *Peace and its discontents. Essays on Palestine in the Middle East peace process*. New York: Vintage Books, 1996.

_____. *For a de Lugar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *The politics of dispossession. The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*. London: Vintage, 1995.

_____. *The end of the peace process*. London: Granta Books, 2002.

SAFADY, J. *O Líbano no Brasil*. São Paulo: Safady, 1956..

SANTOS, F. M. “O morto no lugar dos mortos: classificações, sistemas de controle e necropolítica no Rio de Janeiro” In: *Revista M. Rio de Janeiro*, V.3, p.72-91 jan./jun.2018

SARAIVA, M. G.; ALMEIDA, F. R. F. “A integração Brasil-Argentina no final dos anos 90” In: *Rev. Bras. Polít. Int.* 42 (2): 18-39 [1999]. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-73291999000200002> Acessado em 09 Nov 2022

SAYIGH, R. *The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Books, 2007.

SCHIOCCHET, Leonardo. *Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Médios à América Latina*. Lisboa: Editora Chiado, 2015.

_____ O encontro euro-médio-oriental. In: *Novos Debates*, 2017 Vol. 3, N1-2

_____ (2022a). “Palestinian Diaspora or Exile? Affective and Experiential Dimensions of (Im)Mobility”. In *Embodied Violence and Agency in Refugee Regimes*, edited by Sabine Bauer-Amin, Leonardo Schiocchet, Maria Six-Hohenbalken (eds.) Bielefeld: Transcript Publishing.

_____ (2022). “Home in Exile: Palestinianness as moral subjunctive destination” (Schiocchet’s article is set to be published in the same special section of *HAU* as this article).

_____. 2011. “Admirável Mundo Novo: O extremo Oriente Médio, a construção do Oriente Médio e a Primavera Árabe” In *Revista Tempo do Mundo* 3: 37-

SILVA, J. V. S; RIBEIRO, R. A. “Integração Comercial Entre Brasil E Argentina: Um Estudo Das Experiências De Integração Alalc/Aladi E Mercosul” In: *Anais do Primeiro Encontro Internacional de Política Externa Latino-americana: Mapeando a política externa do Cone Sul*. Foz do Iguaçu, 2015. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/bitstream/handle/123456789/1533/NUPELA%20-%20281-297.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acessado em: 09 Nov 2022.

SCHWARCS, L. M. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*. São Paulo: Claro Enigma, 2012

SCHULZ, H. *The Palestinian Diaspora: Formation of Identities and Politics of Homeland*. New York: Routledge, 2003.

SHIBLAK, A. *The Palestinian Diaspora in Europe - Challenges of Dual Identity and Adaptation*. *Association with the Institute for Jerusalem Studies & Shaml*. Beirut: SAMA, 2005.

SOAREZ. M.A. T. “MEU SANGUE É PALESTINO: A JUVENTUDE PALESTINA A PARTI DE SUAS REDES LOCAIS E TRANSNACIONAIS” Entre precariedades e estratégias de (re)existências [livro eletrônico] : imaginar é preciso / organização Sabrina Melo Del Sarto, Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelo-s-1. ed. -- Recife, PE : Editora Seriguela, 2022. PDF.

SOUZA, M. M. *O povo da Caixa 25 de Março: memórias da imigração síria e libanesa em São Paulo*. _FFLCH-USP: Tese de Doutorado, 2002.

SOUZA, B. D. (2015), “Na casa e no mercado: trocas e moralidades na reprodução da colônia palestina em Manaus. 2015. 147 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SOUZA SANTOS, B.; MENESES, M.P. (Org.) Epistemologia do Sul, Coimbra: Almedina, 2009

STRATHERN, M. O Gênero da Dádiva problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. São Paulo: Editora da Unicamp; 1ª edição (1 janeiro 2007)

TSING, A. The global situation. *Cultural Anthropology* 15(3): 327-360, 200

TRUZZI, O. Patrícios – Sírios e Libaneses em São Paulo. Unicamp: Tese de Doutorado, 1993.

UNITED NATIONS, General Assembly. International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination. Resolution 2106 (XX), December 21, 1965. Disponível em: <https://ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>.

¹ UNITED NATIONS General Assembly. **International Convention on the Suppression and Punishment of the Crime of Apartheid. November 30, 1973.** <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201015/volume-1015-I-14861-English.pdf>

UNRWA - United nations relief and works agency for palestine refugees in the near east. 2020. *COVID-19 has left people in Gaza vulnerable.* Disponível em: <https://www.unrwa.org/> Acesso em: 20 Mai 2020

VELASQUEZ, R. 2015. “Resenha Trecos, Troços e coisas: Estudos antropológicos sobre a cultura material.” *Revista Antropolítica*, 38: 377-381

VERGÈS, F. Um Feminismo Decolonial. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIVEIROS VIGOYA, M. As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

WILLIAMS, E. Capitalismo e escravidão. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

WHO -World Health Organization. 2020. Updated *WHO recommendations for international traffic in relation to COVID-19 outbreak* Disponível em: <https://www.who.int/news-room/articles-detail/updated-who-recommendations-for-international-traffic-in-relation-to-COVID-19-outbreak> Acesso: 31 Mai 2020

ZAHDEH, A. La comunidade palestina en Santiago de Chile: Un estudio de la cultura, la identidad y la religión de los palestinos chilenos. Varen: Institutt for Fremmedsprak Universitetet i Bergen, 2012

ZAKARIA, R. Contra o feminismo branco. Tradução Solaine Chioro, Thaís Britto. – 1ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

ZIZEK, S. Alguém disse totalitarismo? São Paulo: Boitempo, 2013.

ZUREIK, E. *Israel's colonial project in Palestine: Brutal Pursuit*. London: Routledge, 2016

_____. *Árabes no Rio de Janeiro - Uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Editora Cidade Viva, 2010.

ⁱ idem

ⁱⁱ Idem