



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Paulo André Ribas Corrêa

Tradição, cotidiano, soberania: produções da palestinidadade entre uma família de
Sapucaia do Sul/RS

FLORIANÓPOLIS

2024

Paulo André Ribas Corrêa

Tradição, cotidiano, soberania: produções da palestinidade entre uma família de Sapucaia do Sul/RS

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador(a): Prof.(a) Bruno Mafra Ney Reinhardt, Dr.(a)

Coorientador(a): Bárbara Caramuru Teles, Dr.(a)

FLORIANÓPOLIS

2024

Corrêa, Paulo André Ribas

Tradição, cotidiano, soberania : produções da
palestinidade entre uma família de Sapucaia do Sul/RS /
Paulo André Ribas Corrêa ; orientador, Bruno Mafra Ney
Reinhardt, coorientadora, Bárbara Caramuru Teles, 2024.
139 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis,
2024.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Palestinidade. 3.
Antropologia da Ética e das Moralidades. 4. Tradição. 5.
Parentesco. I. Reinhardt, Bruno Mafra Ney . II. Caramuru
Teles, Bárbara. III. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. IV. Título.

Paulo André Ribas Corrêa

Tradição, cotidiano, soberania: produções da palestinação entre uma família em Sapucaia do Sul/RS

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 05 de março de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

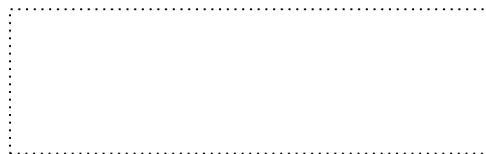
Prof.(a) Scott Correll Head, Dr.(a)
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Carlos Eduardo Valente Dullo, Dr.(a)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Suplente: Prof. (a) Leticia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, Dr. (a)
Universidade Federal de Santa Catarina

Suplente: Prof. (a) Diogo Corrêa, Dr. (a)
Universidade de Vila Velha

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



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof.(a) Bruno Mafra Ney Reinhardt, Dr.(a)
Orientador(a)

Florianópolis, 2024.

*À Marina, cujo estímulo e apoio foram fundamentais para que eu chegasse
até este ponto.*

*Aos gatos que transformaram esta dissertação em uma escrita cheia de
camaradagem entre espécies.*

AGRADECIMENTOS

Antes de mais nada, não posso prosseguir sem antes prestar alguns agradecimentos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e aos docentes que compõem o corpo docente do programa, por terem me introduzido no campo dos estudos antropológicos. À Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte financeiro fornecido para minha pesquisa ao longo desses dois anos de mestrado.

Ao meu orientador, Bruno Reinhardt, sem o qual esta dissertação não poderia ser o que é. Tenho uma imensa dívida para com você. Sou extremamente grato pelas nossas inúmeras conversas às quais me ajudaram a refletir e encontrar soluções para os vários problemas que encontrei durante a minha pesquisa. À minha co-orientadora, Bárbara Caramuru Teles, pela sua gentil e importante contribuição que remonta ao projeto de pesquisa que elaboramos em conjunto quando entrei para o mestrado. Aos colegas de mestrado e do grupo de estudos, Nicolás Mastrocola, Milena Rabelo e Luis Meinberg. Especialmente ao Luis, um amigo que levo para toda a vida. As nossas conversas entre as idas e vindas da UFSC e os nossos longos áudios no Whatsapp, sem dúvida, ajudaram na elaboração desta dissertação.

À família Rizeq, Dona Jane, Kalil, Naíma, Karina, Michele, Haylua e Laureen, pela maneira mais do que acolhedora com que me trataram durante minha estadia em sua residência. Vocês foram muito mais do que interlocutores para mim, mas verdadeiramente uma família. É impossível eu conseguir retribuir todo o cuidado e carinho que tiveram comigo em Sapucaia do Sul.

Aos meus sogros, Tere e ao Juarez, por todo o apoio que me deram ao longo de minha trajetória no mestrado, inclusive ajudando financeiramente quando me encontrei em dificuldades.

À minha esposa, Marina, pelo apoio e incentivo nos momentos em que pensei em desistir. Esta dissertação é o resultado de um projeto que construímos juntos, e seria injusto da minha parte não reconhecê-la como tal.

Por fim, meu maior agradecimento só poderia destinar-se ao Seu Mustafa. Sua presença-ausente marcou toda a minha trajetória de pesquisa, desde minha estadia em Sapucaia do Sul até a escrita desta dissertação. Espero ter feito jus à sua memória tal qual sua esposa, filho, filhas e netas assim a expressaram, pois creio que

poucos homens de sua geração conseguiram marcar a memória de seus filhos e netos com tanto afeto e carinho. Embora não tenha sido possível agradecê-lo em vida (e que perda foi não ter lhe encontrado!), espero que o senhor receba esse carinho, de alguma forma, enquanto viaja em seu carro verde-toulon.

*Toma nota!
Sou árabe
Número de identidade: 50 mil
Número de filhos: oito
E o nono... já chega depois do verão
E vais te irritar por isso?*

*Toma nota!
Sou árabe
Trabalho numa pedreira
Com meus companheiros de dor
Pra meus oito filhos
O pedaço de pão
As roupas e os livros
Arranco da rocha...
Não mendigo esmolas à tua porta,
Nem me rebaixo
No portão do teu palácio
E vais te irritar por isso?*

*Toma nota!
Sou árabe
Sou nome sem sobrenome
Paciência sem fim
Num país onde tudo o que é
Ferve na urgência da fúria
Minhas raízes...
Antecedem
O nascimento do tempo
O princípio das eras
O cipreste e a oliveira
A primeira das ervas*

*Meu pai...
De família na terra
Sem nobreza entre os seus
Meu avô
De presença no arado
Nem distinto nem bento
Sem nome nem renome
Sem papel nem brasão
Minha casa, só choça no campo
De troncos e tábuas
E ela te agrada?
Sou nome nem sobrenome!*

*Tome nota!
Sou árabe
Cabelos negros*

*Olhos castanhos
E o que mais?...
A cabeça coberta com kefiyya e cordão
Dura como pedra
Rija no toque
a palma da mão...
E o melhor pra comer?
Azeite e zaatar*

*O endereço?
Uma aldeia isolada... esquecida
De ruas sem nome
E homem...
No campo e na pedra...
E vais te irritar por isso?*

*Tome nota!
Sou árabe
Arrancaste as vinhas de meu avô
A terra que eu arava
Eu, os filhos, todos
Nada poupaste...
Pra nós, pros netos
Só pedras, pois não
E o governo, o teu, já fala em tomá-las
Pois então!*

*Toma nota!
No alto da primeira página
Não odeio ninguém
Não agrido ninguém
Ao sentir fome, porém,
Como a carne de quem me viola
Atenção... cuidado...
Como minha fome... com minha fúria!*

(Darwish, 1981, p. 41-43)

RESUMO

Esta dissertação investiga os processos de construção da palestinidadade entre uma família residente em Sapucaia do Sul (RS). A partir do envolvimento etnográfico com os espaços cotidianos da família Rizeq, procura-se descrever as trajetórias traçadas pelos sujeitos na construção de si mesmos como um tipo específico de pessoa. Utilizando os conjuntos conceituais-ideológicos da antropologia da ética das virtudes, analisa-se cenas e outros momentos etnográficos que convidam reflexões sobre a relação entre palestinidadade e parentesco, com ênfase nas ressonâncias e tensões entre os espaços de intimidade familiar e os espaços políticos exteriores. A análise do parentesco não se limita a investigar as estruturas ou formas do parentesco, mas sim as relações que indicam as maneiras como ele é vivido, encenado e emulado a partir dos temas relacionados à “casa”, aos “objetos” e ao “sangue”. Assim, ressalta-se que a “casa” não se resume à sua estrutura física, mas também engloba as interações, narrativas, e lealdades que vinculam as pessoas que compartilham esses espaços. Da mesma forma, os “objetos” não são simplesmente entendidos como itens materiais passivos, mas como vestígios carregados de afetos históricos e pessoais que se entrelaçam com os processos de construção do parentesco e da palestinidadade. O conceito de “sangue”, por sua vez, é percebido como algo que ocupa um espaço intermediário entre a substância e o código. Ao analisar as questões ligadas ao sangue, considera-se a expressão “meu sangue é palestino” para ilustrar como as experiências de vida dos sujeitos em diferentes estágios de desenvolvimento biossocial podem gerar interpretações diversas dessa expressão. A análise das conexões entre os ambientes familiares e os espaços políticos busca evidenciar o importante papel dos primeiros na formação das lealdades políticas dos sujeitos, apontando para uma ligação irreduzível entre os espaços externos, ocupados pelas organizações políticas e de representação, e a ética do parentesco. Dentro desses ambientes políticos mais abrangentes, busca-se compreender como as lealdades políticas são estabelecidas a partir de demandas relacionadas a sentimentos íntimos poderosos que se entrelaçam com questões políticas mais amplas, como é o caso do patriotismo.

Palavras-chave: Palestinidadade; Antropologia da Ética e das Moralidades; Espaços de Intimidade; Parentesco; Tradição.

ABSTRACT

This dissertation investigates the processes of construction of Palestinianness among a family living in Sapucaia do Sul (RS). Based on ethnographic involvement with the everyday spaces of the Rizeq family, we seek to describe the trajectories traced by the subjects in the construction of themselves as a specific type of person. Using the conceptual-ideological sets of the anthropology of virtue ethics, scenes and other ethnographic moments are analyzed that invite reflections on the relationship between Palestinianness and kinship, with an emphasis on the resonances and tensions between spaces of family intimacy and external political spaces. The analysis of kinship is not limited to investigating the structures or forms of kinship, but rather the relationships that indicate the ways in which it is lived, enacted and emulated based on themes related to “house”, “objects” and “blood”. Thus, it is emphasized that the “home” is not limited to its physical structure, but also encompasses the interactions, narratives, and loyalties that link the people who share these spaces. Likewise, “objects” are not simply understood as passive material items, but as traces loaded with historical and personal affections that intertwine with the processes of construction of kinship and Palestinianness. The concept of “blood”, in turn, is perceived as something that occupies an intermediate space between substance and code. When analyzing issues related to blood, the expression “my blood is Palestinian” is considered to illustrate how the life experiences of subjects at different stages of biosocial development can generate different interpretations of this expression. The analysis of the connections between family environments and political spaces seeks to highlight the important role of the former in the formation of subjects' political loyalties, pointing to an irreducible link between external spaces, occupied by political and representation organizations, and the ethics of kinship. Within these broader political environments, we seek to understand how political loyalties are established based on demands related to powerful intimate feelings that intertwine with broader political issues, as is the case with patriotism.

Keywords: Palestinianness; Anthropology of Ethics; Spaces of Intimacy; Kinship; Tradition.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Árvore Genealógica da Família Rizeq.....	62
Figura 2 – Sala de entrada da casa da família Rizeq.....	71
Figura 3 – O presente da sogra.....	77
Figura 4 – O velho carro do pai.....	78
Figura 5 – Fotografia do prédio principal da Sociedade Árabe Palestina de Sapucaia do Sul.....	95
Figura 6 – Homenagem da prefeitura de Sapucaia do Sul ao Seu Mustafa.....	102

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
1.1 O CAMPO DE PESQUISA	19
1.2 ABORDAGEM METODOLÓGICA.....	20
1.2.1 Antropologia da ética das virtudes em primeira pessoa	22
1.3 A ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO.....	26
2 ESPAÇOS-PROBLEMA NAS PESQUISAS COM PALESTINOS E PALESTINAS NO BRASIL: TRADIÇÃO E GERAÇÃO	31
2.1 FESTAS E RITUAIS: A TRADIÇÃO COMO RECRIAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA.....	32
2.1.1 Tradição como ferramenta de recriação da identidade étnica: rendimentos e limites	Erro! Indicador não definido.
2.2 GERAÇÕES, CONFLITOS GERACIONAIS E ASSIMILAÇÃO/INCULTURAÇÃO ENTRE GERAÇÕES.....	34
2.2.1 Gerações e conflitos geracionais como funções dos mecanismos sociais de produção da etnicidade	35
2.2.2 Gerações e a perda da identidade palestina	37
2.2.3 Rendimentos e limites nos trabalhos sobre gerações	Erro! Indicador não definido.
2.3 PENSANDO SOBRE A PALESTINIDADE: TRADIÇÃO E GERAÇÃO	38
2.3.1 Palestinidade como tradição	40
2.3.2 A palestinidad e o trabalho das gerações	48
3 PARENTESCO: A CASA, OS OBJETOS, O SANGUE	60
3.1 CASA E PARENTESCO.....	63
3.1.1 O coração da casa	66
3.1.2 Casa, objetos e histórias de soberania e exceção	69
<i>3.1.2.1 Objetos, memórias e afetos</i>	<i>74</i>
3.2 SUBSTÂNCIA E PARENTESCO	82
4 RESSONÂNCIAS DA PALESTINIDADE EM MÚLTIPLOS ESPAÇOS: A “CASA” E A “CAUSA”, OS MODELOS EXEMPLARES E O PATRIOTISMO	92
4.1 A PARTICIPAÇÃO NAS ORGANIZAÇÕES POLÍTICAS E REPRESENTATIVAS E AS LEALDADES FAMILIARES	96

4.2 O RECONHECIMENTO, A VIDA COMO UNIDADE NARRATIVA E A ÉTICA DOS EXEMPLOS.....	101
4.3 “ELE É PATRIOTA?”: MEDINDO A TEMPERATURA DA PALESTINIDADE....	108
4.3.1 Patriotismo como virtude	111
4.3.2 Patriotismo como virtude e a participação em comunidades patrióticas	117
4.3.3 Problemas em torno do patriotismo	121
5 CONCLUSÃO	124

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação consiste em uma investigação sobre os processos de construção da palestinação entre uma família residente em Sapucaia do Sul (RS). Meu objetivo é analisar, com base em certas cenas etnográficas, como os membros dessa família reivindicam, a partir dos espaços de intimidade cotidianos, o pertencimento àquilo que chamo de “palestinação”.

O conceito de “palestinação” é bastante complexo. Provoca reações emocionais e paixões morais intensas que despertam sentimentos político-afetivos profundamente enraizados em torno de temas como justiça, autogoverno, liberdade, autodeterminação, soberania e descolonização, muitos dos quais relacionados às amplas agendas das políticas progressistas. Desse modo, a noção de “palestinação” não está circunscrita apenas à descrição do processo de pertencimento a um grupo ou a uma comunidade específica, mas também abrange uma formação política complexa que envolve a participação de pessoas das mais diversas origens, independentemente de se identificarem etnicamente como palestinos ou palestinas. Essas pessoas podem encontrar sua ligação não com a “Palestina Histórica” em si, mas com a “causa humanitária” que ela representa por meio de uma interação que se constrói a partir de suas crenças e sensibilidades políticas. Esse pode ser descrito como sendo o meu caso. Minha trajetória de pesquisa remonta às minhas primeiras experiências como membro de um coletivo de militância política palestino-brasileiro chamado Juventude Sanaúd. Foram as experiências vivenciadas dentro desse coletivo que primeiramente se transformaram em um problema antropológico.

Ademais de ser uma noção que enfatiza a pertença social e étnica de pessoas e grupos específicos e as conexões afetivas baseadas em sensibilidades políticas, a palestinação é também o resultado de uma ampla e multifacetada construção teórica que envolve acadêmicos palestinos e não-palestinos de várias áreas. No Brasil, o tema da palestinação tem sido abordado por diversos ângulos – embora, seja bom frisar, nem todos os pesquisadores se refiram a uma definição específica de palestinação. Exploram-se questões como: *a)* etnicidade, por meio da interseção entre organizações políticas e culturais (Jardim, 2000; Peters, 2006; Souza, 2015; Caramuru Teles, 2023); *b)* debates sobre refúgio, implicações das políticas humanitárias e integração na sociedade brasileira (Prates, 2012; Hamid, 2019; Othman, 2022); *c)* participação política (Othman, 2022; Caramuru Teles, 2023); e *d)*

questões de gênero (Hamid, 2007; Caramuru Teles, 2023). A minha entrada neste debate adota uma perspectiva singular, que surgiu das observações feitas durante a minha pesquisa de campo. Alio minha discussão particular sobre a palestinação a conjuntos conceituais-ideológicos presentes na antropologia da ética, como tradição, geração, cotidiano, parentesco, os modelos exemplares, as lealdades político-afetivas, entre outros. Ao discutir a questão da palestinação, meu foco se desloca das interações e conexões estabelecidas em redes mais amplas, como estruturas políticas, trajetórias de imigração e comunidades religiosas, por exemplo, optando por um olhar mais particular, centrado nos espaços de intimidade entre uma família específica.

Um dos assuntos relacionados à discussão sobre a palestinação é a compreensão de que este processo está ligado ao esforço de fazer parte de uma comunidade imaginada (Anderson, 1993) composta por palestinos e palestinas de diferentes tempos e lugares. O que pretendo mostrar ao longo deste texto é que esses espaços exteriores do Estado-nação (Chatterjee, 1993), envolvidos nos discursos de soberania, autogoverno e autodeterminação, são dependentes dos espaços de intimidade (Herzfeld, 2005). Dessa forma, ao escolher uma família específica como ponto de análise, destaco que a discursividade política enunciada nos espaços exteriores de soberania e autodeterminação frequentemente envolve a apropriação de elementos essenciais que, no caso desta dissertação, referem-se às relações íntimas estabelecidas entre os membros de uma família em particular.

Destaco, ao ressaltar esse ponto, que as relações íntimas têm a tendência de serem politizadas de maneira mais intensa em um caso como o Palestino, em que o vínculo (o hífen) entre estado e nação, soberania territorial e forma sociocultural, permanece em suspenso. Além disso, os espaços de intimidade não são apenas receptores passivos de símbolos e representações externas. De certa forma, as relações entre o que chamamos de “privado” e “público” podem ser compreendidas de maneira mais precisa como relações estabelecidas entre “espaços internos” e “espaços externos” (Chatterjee, 1993, p. 3-13) que não são necessariamente separados, mas que operam em constante tensão criativa, esgarçando as fronteiras rígidas estabelecidas entre eles. Portanto, a relação estabelecida entre esses espaços não se configura necessariamente como uma disputa exagerada ou uma oposição entre “espaços de autenticidade”, mas sim como um processo em que ambos se alimentam mutuamente e se convergem. Assim, a participação nas comunidades

imaginadas depende da coexistência com diversas formas de intimidade cultural (Herzfeld, 2005).

A questão em torno das comunidades imaginadas (Anderson, 1993) constitui-se como uma forma de análise de cima para baixo ou do topo para a base, na qual o objetivo é compreender o apelo do discurso nacionalista sobre as pessoas que, ao responderem à sua interpelação, transfiguram-se em cidadãos. Por que as pessoas estariam dispostas a fazer os maiores sacrifícios por essa abstração conceitual? A resposta a essa pergunta sugere que as pessoas não têm outra escolha senão aceitar o senso de pertencimento como um fardo, uma obrigação moral que lhes é imposta. Embora Anderson (1993) tenha apontado bons caminhos ao afirmar que o sentimento de pertencimento nacional proporciona um forte senso de identidade às pessoas (algo que muitas das pesquisas citadas anteriormente buscam demonstrar), ele ainda não explica, como enfatizado por Herzfeld (2005), por que o sentimento de pertencimento a uma comunidade imaginada funciona tão bem e com tanta frequência, ou se as ações das pessoas em contextos particulares têm algum impacto na formação da imaginação nacional. O que esta análise carece é de uma atenção minuciosa aos detalhes da vida cotidiana (família, amizade, comensalidade, etc.) que tornam esse apelo convincente para as pessoas que o reconhecem.

Quanto menos cara-a-cara for uma comunidade imaginada, menos impacto ela terá no desenvolvimento ético dos sujeitos. Ela se torna apenas uma representação superficial das relações sociais, sem a verdadeira conexão pessoal e íntima. Não obstante, o objetivo desta dissertação não é retratar sentimentos pessoais, mas sim descrever a representação de espaços de intimidade desde os constrangimentos das interações face a face. Sendo assim, poderíamos até argumentar que a palestinação é uma tentativa de articular diferentes práticas sociais a uma noção comum e compartilhada do que significa ser palestino/palestina. No entanto, isso não explica, pelo menos não completamente, por que pessoas de classes, gêneros, gerações, enfim, de posições sociais distintas, respondem positivamente ao apelo do pertencimento à uma comunidade imaginada e continuam a reivindicar para si a identificação de “palestinos” e “palestinas”. O foco nos espaços de intimidade pode funcionar como um bom caminho investigativo válido para entender isso.

1.1 O CAMPO DE PESQUISA

Antes de apresentar uma introdução mais abrangente sobre as fundamentações teóricas e metodológicas da presente pesquisa, considero crucial apresentar o campo que deu origem às reflexões registradas nestas páginas. Não farei uma descrição pormenorizada aqui, pois o campo de pesquisa e as experiências vivenciadas nele compõem integralmente esta dissertação. De modo que este trabalho representa o esforço de ponderar sobre as cenas e momentos etnográficos experimentados em campo.

Meu trabalho de campo se desenvolveu junto à família Rizeq, moradora de Sapucaia do Sul, na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Conheci essa família durante uma rápida passagem pela cidade em março de 2023. Fui convidado por um conhecido da FEPAL (Federação Árabe Palestina do Brasil) para acompanhá-lo em um evento promovido pela prefeitura local.¹ No dia combinado, partimos para Sapucaia do Sul e, antes do evento, paramos na residência da família Rizeq para um café da tarde. Kalil e Dona Jane foram quem nos recebeu naquela tarde. Aproveitei aquela oportunidade para conversar com nossos anfitriões sobre a Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul e as famílias palestinas da região. Foi justamente naquele momento, ali mesmo, sentado na sala da casa daquela família, que decidi realizar minha pesquisa em Sapucaia do Sul.

Dividi minha estadia em campo em duas partes. Na primeira, viajei para Sapucaia do Sul em maio de 2023, permanecendo até junho. Essa fase inicial é marcada por uma imersão profunda nas relações familiares estabelecidas entre os membros da família Rizeq, como detalhado no capítulo 3. Na segunda parte, permaneci apenas durante o mês de agosto. Embora tenha sido um período mais

¹ Promovido pela Prefeitura de Sapucaia do Sul através da Secretaria de Cultura e Turismo, por meio do Museu Histórico de Sapucaia do Sul em parceria com a FEPAL o evento, intitulado “A Presença Árabe Palestina em Sapucaia do Sul” tinha como objetivo “[...] fomentar ações de aproximação entre a comunidade árabe palestina, as entidades sociais e culturais, assim como entre entidades representativas e proporcionar à comunidade sapucaense o conhecimento sobre a história e a cultura palestina” (PREFEITURA DE SAPUCAIA DO SUL. Prefeitura de Sapucaia do Sul: cidade com olhos no futuro, 2023. A Prefeitura de Sapucaia do Sul promove no próximo dia 15 de março, através da secretaria de Cultura e Turismo, por meio do Museu Histórico de Sapucaia do Sul (MHSS) em conjunto com a Federação Árabe Palestina do Brasil (FEPAL), um evento sobre a presença Árabe Palestina no município. Disponível em: <https://www.sapucaiaodosul.rs.gov.br/noticias/a-presenca-arabe-palestina-em-sapucaia-do-sul/>. Acesso em: 07 de fev. de 2024).

breve, não foi menos intensivo. Nesta última parte do campo de pesquisa ocorreram algumas das situações sobre as quais reflito no capítulo 4.

1.2 ABORDAGEM METODOLÓGICA

A “abordagem metodológica” adotada nesta dissertação não se baseia em um modelo específico ou técnica de pesquisa em particular dentro das opções disponíveis aos pesquisadores no campo das Ciências Sociais, particularmente na Antropologia. Apesar de eu aplicar ocasionalmente a técnica de entrevista semi-estruturada (como evidenciado em uma das cenas etnográficas no capítulo 3), notei que vivenciar o campo e a convivência com meus interlocutores sem de imediato tomar notas seria muito mais interessante e produtivo para a pesquisa. Tanto que a maior parte das cenas sobre as quais me aprofundo nos capítulos seguintes surgem de momentos não planejados em cenários que não foram criados para que elas ocorressem: elas surgem de conversas totalmente improvisadas na sala de estar, em viagens com destino a clientes ou cidades próximas ou sentados à mesa da cozinha durante ou após as refeições. Esses episódios sobre os quais não temos controle algum, pois ocorrem naturalmente no fluxo da vida cotidiana, ressaltam algo que teve papel significativo no modo de abordagem das cenas e momentos etnográficos que compõem esta pesquisa: a importância dos espaços de intimidade cotidianos, uma vez que decidi não fazer nenhuma análise de rituais, performances culturais ou eventos políticos, apesar de ter presenciado eventos desse tipo.

Ao evitar refletir sobre acontecimentos nos quais a palestinação seria mais evidente ou performada explicitamente, concentrei-me nos momentos do cotidiano nos quais a fragilidade, a delicadeza, a efemeridade, mas também a força, a vivacidade e o vigor geravam deslocamentos em relação aos processos de construção da palestinação, de forma que, no cotidiano, as experiências da palestinação estão entrelaçadas em dimensões que não necessitam ser claramente demarcadas para existir. O cotidiano não era interrompido para que a palestinação pudesse ser expressada, mas estava entrelaçada em ações ordinárias, habituais, íntimas. Desse modo, o cotidiano aparece como uma noção fundamental a partir de um enquadramento conceitual-ideológico que é central para a construção metodológica desta pesquisa: uma antropologia da ética das virtudes em primeira pessoa (Mattingly, 2012).

O envolvimento antropológico com questões éticas não é uma novidade. Uma das metas formativas da Antropologia era se estabelecer como uma “ciência da moralidade”, capaz de ir além de abordagens especulativas, de cunho filosófico, e empiricamente revelar o papel que a cultura e a sociedade desempenhavam na formação das diversas respostas humanas à questão de como viver bem. Após mais de um século, tanto “cultura” quanto “sociedade” foram objeto de um extenso e prolongado processo de objeção crítica interna e externa. Um dos efeitos tardios desse processo tem sido a crescente busca por uma antropologia das moralidades ou da ética apta a reconhecer a autonomia relativa “do ético” (advérbio e adjetivo, veja-se Lambek, 2015) com relação a estruturas sociais e padrões culturais pré-determinados.²

Em grande medida, o interesse crescente em questões éticas por parte da Antropologia decorre das críticas à abordagem ética e moral como algo secundário, isto é, algo que poderia ser explicado em relação a alguma coisa presumivelmente mais profunda ou como ditada apenas por normas sociais (Laidlaw, 2002). Antes dessa “virada ética” (Mattingly; Throop, 2018) na antropologia, a maioria dos antropólogos que se ocupavam diretamente com questões de moralidade e ética trabalhavam com essa categoria como algo evidente. Laidlaw atribui a Durkheim grande parcela de responsabilidade por essa compreensão reduzida da vida ética como obrigação social (Laidlaw, 2002). Para o autor, a abordagem durkheimiana tornava complicada a descrição das possibilidades éticas humanas, incluindo o tema da liberdade. Zigon (2007), por sua vez, afirma que o paradigma durkheimiano adotou uma visão deontológica kantiana adaptada à ética enquadrada em termos sociológicos, tornando-se, assim, o modelo inquestionável nas ciências sociais. Ao tentar explicar minuciosamente a vida social através de “fatos morais”, Durkheim entendeu a moralidade como algo intrínseco a várias regras e normas presentes em diversos bens socialmente estabelecidos, que vão além das vontades morais e desejos individuais (Durkheim, 1953 *apud* Mattingly; Throop, 2018). O mesmo pode

² Lambek argumenta que o objeto de pesquisa da antropologia da ética não é “[...] ‘a ética’, tomada num sentido objetivo ou da forma como habitualmente ouvimos a palavra ser utilizada, mas aquilo que prefiro distinguir como ‘o ético’. Utilizo este termo meio desajeitado para tentar deslocar o tema de um corpo fixo e identificável (de fatos, regras, razões, reflexões, etc.) para uma qualidade ou propriedade emergente da ação, melhor apreendida adverbialmente ou adjetivamente do que através de um substantivo” (2015, p. 6).

ser dito sobre a tradição Boasiana, que tenderia a insular a moralidade em “padrões culturais” auto-referenciados.

Diante desse contexto, frente à tentativa de estabelecer um campo de estudos que permita investigar a diversidade de motivos e perspectivas morais que diferentes povos possuem ao lidar com suas próprias situações, muitos autores têm se proposto o desafio de criar um referencial teórico e metodológico que auxilie a investigação antropológica sobre a vida ética de modo a evitar o determinismo moral. Assim, enfatiza-se que a ética ou a moral não são pré-condições para a ação, mas sim um espaço de oportunidades a partir do qual as pessoas podem avaliar a si mesmas, os outros e as circunstâncias de forma ética, e conduzindo, em última instância, a um questionamento do que consideramos como um “senso comum ético” (Mattingly, 2012, p. 162; Mattingly; Throop, 2018).

1.2.1 Antropologia da ética das virtudes em primeira pessoa

Ao longo deste trabalho, o leitor poderá perceber que, ocasionalmente, busco comentar um pouco as cenas e os momentos etnográficos desde uma perspectiva externa, saindo e tentando observá-los de fora. Porém, mesmo assim, não abandono a perspectiva de retratá-los em primeira pessoa, baseado nas compreensões e compromissos de meus interlocutores acerca das situações com quais eles se defrontam ou narram. Seria como pensar em um filme no qual a câmera se posiciona à distância, registrando uma cena que está acontecendo, mas a perspectiva da filmagem é sempre em primeira pessoa.

Mattingly (2012) sugere a diferenciação entre duas abordagens relacionadas a uma antropologia da ética das virtudes: uma de inspiração humanista neo-aristotélica (primeira pessoa) e outra de cunho foucaultiano e pós-estruturalista (terceira pessoa). Embora haja semelhanças em certos aspectos entre essas duas tradições de investigação moral, a autora procura tensioná-las de modo a evidenciar suas diferenças, ressaltando que as duas tradições não são apenas perspectivas distintas sobre questões semelhantes, mas também divergem nos conjuntos conceituais-ideológicos empregados para compreender o que é e como se conduz o cuidado ético.

Sem querer ser exaustivo, gostaria de retomar um pouco a discussão sobre a ética das virtudes em primeira pessoa, pelo menos para apresentar essa questão que

não é explicitamente abordada ao longo da dissertação, mas que pode ser encontrada subjacente aos argumentos.

A ética das virtudes em primeira pessoa está ligada à redescoberta da ética aristotélica, que tem sido praticada de forma mais substantiva por filósofos morais e políticos desde o século passado. Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, David Wiggins, Bernard Williams, Philippa Foot, Elizabeth Anscombe, Martha Nussbaum, Hannah Arendt, Iris Murdoch e Stanley Cavell são alguns desses filósofos. Um dos principais resultados dessa retomada neo-aristotélica é a afirmação de que a existência humana é um processo. Isso significa que o ser da vida humana não reside apenas nas qualidades intrínsecas que o sujeito pode possuir ou não, mas sim nos processos práticos de desenvolvimento que englobam potencialidades e possibilidades. O cultivo das virtudes faz parte desse processo de transformação de si que ocorre dentro e através de práticas historicamente situadas (Mattingly, 2012, p. 167; MacIntyre, 2021).

Dessa forma, a ação realizada pelos sujeitos na consecução de projetos éticos se apresenta de maneira aberta na tradição de investigação moral em primeira pessoa, uma vez que absorve de Aristóteles a compreensão da *práxis* como voltada para o desenvolvimento humano de uma vida boa. Essa vida, todavia, não é qualquer vida, mas a vida boa por excelência. Contudo, o processo de alcançar tal vida é incerto, cheio de fragilidades e perigos. Embora muitos antropólogos tenham se dedicado a distinguir entre a ação comum e a moralidade regida por regras de um espaço onde a deliberação ética ocorre,³ a tradição de investigação moral em primeira pessoa não segue essa direção, indicando que o comum, o ordinário, o cotidiano é o principal local do trabalho moral. Segundo Lambek, o ordinário “[...] implica uma ética que é relativamente tácita, baseada em acordos e não em regras, na prática e não em conhecimentos ou crença, e que acontece sem chamar atenção indevida para si mesma” (Lambek, 2010, p. 2). Com base nisso, o cotidiano assume um lugar central neste trabalho, pois as cenas etnográficas que examino não são explícitas, incomuns ou formas de contestação de determinadas práticas autorizadas. Embora temas como soberania, autogoverno, patriotismo, e lealdades políticas diversas apareçam nas cenas que relato e possam indicar uma dimensão explícita da ética, eles não estão

³ Conforme Mattingly, essa tentativa de distinção de um espaço de deliberação ética é encontrada de modo mais recorrente nos autores e autoras que trabalham com os conjuntos conceituais-ideológicos da ética das virtudes de corte foucaultiano e pós-estruturalista. Para mais informações ver: Mattingly, 2012, p. 172-177.

desconectados das práticas e compreensões cotidianas, de maneira que o ordinário, o comum não é interrompido para que eventos extraordinários ocorram ou para que reflexões em torno desses eventos aconteçam (Das, 2010).

A antropologia da ética das virtudes em primeira pessoa implica uma compreensão particular do que significa possuir um “eu”. Essa perspectiva contrasta com o entendimento de que os seres humanos podem ser compreendidos com referência às categorias sociais pré-determinadas, nas quais são compreendidos em termos de suas finalidades ou funções nas relações sociais. Mesmo que possamos perceber nossos interlocutores como indivíduos específicos de um tipo natural ou funcional, certamente eles não se veem dessa maneira. Não tomo meus interlocutores simplesmente como pessoas que ocupam determinada posição social, mas como sujeitos que se “auto-interpretam” e que, assim, agem sobre si mesmos, ou seja, que moldam a si mesmos a partir de suas próprias percepções, interpretações e ações (Mattingly, 2012, p. 169).

Mattingly também dissocia a abordagem em primeira pessoa de uma antropologia da ética que qualifica como “em terceira pessoa”, e que atribui ao paradigma foucaultiano do “cuidado de si”. Popularizada principalmente através dos trabalhos de Faubion (2001), Laidlaw (2002) e Mahmood (2005), essa vertente tem destacado a reconstituição detalhada do aparato ético-pedagógico pelo qual determinados sujeitos são formados no interior de determinadas tradições. Mattingly associa o foco dessa vertente em processos de corporificação [*embodiment*] e subjetivação a certa fixidez que ignora o trabalho cotidiano e mais sub-reptício de lidar com imperativos morais contraditórios, ou a noção de que a coerência opera na prática sempre como um projeto vulnerável e indeterminado. Logo:

Embora Foucault forneça certamente um meio para falar sobre a prática moral, o autodomínio moral e o cultivo das virtudes, ele oferece uma posição que se presta prontamente a reconhecer a facilidade com que as práticas morais de autocultivo podem não ser mais do que (ou menos do que) práticas de normalização de um determinado regime de verdade (Mattingly, 2012, p. 173).

Pode-se dizer que a cena etnográfica privilegiada pela ética em primeira pessoa é a ação situada e a deliberação moral e não a cena pedagógica explícita, privilegiada pela ética em terceira pessoa.

Destaca-se, portanto, a importância de uma concepção singular do “eu” (assim como do “nós”). Essa perspectiva depende de uma visão de um eu frágil, mas

duradouro, um eu que persiste ao longo do tempo em sua vulnerabilidade. Cultivar o caráter ético requer ter uma noção clara da trajetória de uma vida e da integridade biográfica. A vida individual é entendida como a unidade de uma história que conecta o nascimento, a vida e a morte como o começo de uma narrativa até o seu desfecho (MacIntyre, 2021, p. 301). Isso requer uma concepção sólida do eu, sem fragmentá-lo em diferentes dimensões ou papéis sociais, cada um com suas próprias regras e normas de conduta. Uma vida fragmentada é uma vida na qual não se pode requerer explicações sobre as ações. Contrariamente a isso, a ação é um momento dentro de uma história ou dentro de diferentes histórias. Assim sendo, existe uma conexão profunda entre a “ação” e a “história”, de forma que é sempre possível exigir que alguém preste contas do que fez ou faz, do que foi ou é responsável. Reconhecer algo como uma ação envolve identificá-la a partir de uma descrição que permita compreendê-la como algo que surge de maneira compreensível a partir das paixões, intenções, motivos e objetivos de quem a realiza. Desse modo, conceber a vida como uma “unidade narrativa” (MacIntyre, 2021, p. 301) proporciona uma perspectiva diferente sobre a compreensão do eu: em vez de uma identidade descontextualizada e sem história naturalizada (individualismo liberal), ou um eu fluido que depende para sua própria constituição principalmente das posições sociais que ocupa (pós-moderno), surge uma identidade narrativa que é contextualizada historicamente enquanto *busca (ética) por coerência*. As pessoas podem embasar e justificar quem são ao considerar a totalidade de suas experiências, desde o momento de seu nascimento até o de sua morte, tornando-se assim protagonistas de sua própria história. Essa postura reconhece o famoso postulado de Marx e Engels de que os seres humanos fazem a sua história, mas não sob condições de escolha, mas assenta essa dialética não em um determinismo material-econômico, mas em um imperativo moral embasado nos recursos amplos (e, como veremos, também materiais) de uma tradição.

Com base nas reflexões da antropologia da ética em primeira pessoa sobre o cotidiano, o eu e a vida como unidade narrativa, busco orientar a análise das cenas e momentos que emergiram em meu campo de pesquisa. Não posso deixar de mencionar a importância dos conceitos de “tradição” e “geração” ao longo da dissertação, que estão implicados nesse referencial amplo da antropologia da ética das virtudes em primeira pessoa. Procuro explorar melhor essas duas noções no segundo capítulo por meio do diálogo com outros estudos antropológicos com

palestinos e palestinas no Brasil que utilizam conceitos semelhantes, mas operacionalizados a partir de enquadramentos teóricos distintos. Uma ideia que posso adiantar acerca desses conceitos é que eles ressaltam a importância da conexão entre a unidade narrativa da vida dos sujeitos que estão situados historicamente com as unidades narrativas das vidas de outras pessoas, contemporâneas e/ou do passado, assim como com as histórias mais abrangentes das vidas de comunidades presentes, passadas e futuras.

Um último ponto relevante sobre a antropologia da ética das virtudes em primeira pessoa é o seguinte: colocar ênfase na perspectiva da “primeira pessoa” não implica necessariamente que a análise deva ser conduzida através do recurso literário de uma voz em primeira pessoa (o “eu”). A falta de discursos em primeira pessoa não invalida a abordagem em si. O que é crucial para uma análise da ética das virtudes em primeira pessoa são os momentos essenciais em que a autorreflexão do sujeito sobre si mesmo e sobre os outros em determinados contextos se torna indispensável. Ao contrário de uma abordagem em terceira pessoa, onde o foco também não está na pessoa gramatical do discurso, mas sim nos contextos de práticas pedagógicas.

1.3 A ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

A dissertação adota uma abordagem temática para a estruturação de seus capítulos. Opto por uma narrativa alternativa, ao invés de seguir uma progressão linear, dividindo-os por temas. Não que a dissertação não possua uma narrativa principal que percorre todos os capítulos, mas prefiro refletir sobre essa narrativa a partir de cenas etnográficas específicas que encontro em minha pesquisa de campo. Essas cenas surgem como momentos importantes para a reflexão do que chamo, com David Scott (1999), de “espaços-problema” que regem essa dissertação, conceito que será elaborado no segundo capítulo. Anteciparia dizendo que, em vez de considerar “dados empíricos” como evidências de formas socioculturais subjacentes, logo “provas” de que meu discurso heurístico sobre a palestinação corresponde às observações de campo de maneira adequada, vejo essas cenas como momentos privilegiados de deliberação moral sobre (logo, de produção moral de) a palestinação, assim como instância em que o leitor pode averiguar o alcance de meus argumentos. Permita-me, então, descrever, ainda que brevemente, os capítulos e os temas abordados nesta dissertação.

No segundo capítulo, intitulado “*Espaços-problema nas pesquisas com palestinos e palestinas no Brasil: tradição e geração*” detenho-me sobre alguns trabalhos antropológicos com palestinos e palestinas no Brasil. Muitos dos trabalhos que não serão discutidos ou citados diretamente neste capítulo aparecem em outros lugares, em outras construções dialógicas. É fundamental frisar que o recorte realizado aqui é parcial e não tem nenhuma pretensão de ser uma exegese exaustiva dessas teses e dissertações. Se este fosse o objetivo, demandaria uma leitura completa da obra desses/dessas autores/as, o que, por razões de compromissos diversos, não realizo. Esse resgate (parcial) tem como um dos seus objetivos apontar para o modo através do qual a relação entre gerações de pesquisadores/pesquisadoras se estabelece: a partir da percepção de que existe algo em comum que os conecta. Ao mesmo tempo, busco destacar que essa relação se estabelece desde a tomada de posicionalidades situadas. É uma relação que se estabelece desde a percepção de que existem oposições entre interpretações e desde o reconhecimento das dívidas a partir das quais esses (des)entendimentos têm sua origem e, por isso mesmo, são possíveis. É somente no interior dessas conversações que a palestinidade emerge como um problema antropológico.

No terceiro capítulo, intitulado “*Parentesco: a casa, os objetos, o sangue*”, tento suspender um pouco as discussões específicas sobre os espaço-problemas que guiaram meta-teoricamente minha escrita, a fim de me concentrar nos momentos do meu campo de pesquisa em que as relações estabelecidas entre os membros da família Rizeq assumem particular importância. Neste capítulo, volto-me especificamente para as cenas que apontam para aqueles momentos cruciais em que o parentesco é vivenciado, exemplificado, performado. Dessa forma, as experiências em torno da “casa”, dos “objetos” e do “sangue” surgem como centrais para o que eu procuro desenvolver nas páginas que compõem este capítulo.

Falando sobre a família Rizeq, a partir do terceiro capítulo eles passam a fazer parte da trama desta dissertação como personagens centrais. Permita-me apresentá-los, ainda que brevemente, pois retornarei a essa introdução e a expandirei no início do terceiro capítulo. A unidade familiar da família Rizeq é composta por um total de sete pessoas: Mustafa Kalil el Abd Rizeq, Jane Beatriz Rizeq, Karina Mustafa Rizeq, Michele Mustafa Rizeq, Kalil Mustafa Rizeq, Haylua Mustafa Rizeq, Laureen Rizeq e Naíma Kalil Rizeq. Optei por não incluir os maridos de Karina, Michele e Haylua na composição da família, uma vez que meu interesse se concentrava especialmente nas

relações estabelecidas entre os membros de uma mesma unidade familiar que possuíam um vínculo hereditário e não de agregação por “lei” (em uma gramática schneideriana).

Outro elemento que me levou a restringir este grupo familiar com base em um vínculo hereditário encontra-se na importância central da figura de Seu Mustafa. Seu Mustafa já havia falecido alguns anos antes. No entanto, foi notável perceber como sua *presença-ausente* emergia constantemente nas conversas em torno da mesa, nas histórias engraçadas e piadas contadas lembrando dos momentos icônicos que sua pessoa havia vivenciado, nas histórias tristes e lamentáveis que eram, muitas das vezes, acompanhadas de lágrimas. Seu Mustafa possuía uma força mobilizadora do sentimento de pertencimento dos membros da família, a ponto de fazer com que o engajamento de muitos deles em questões políticas estivesse ligado à tentativa de honrar sua memória. Mesmo depois de sua morte, ele parecia estar sempre presente como um modelo a ser seguido, constantemente resgatado como exemplo de marido, pai, avô e militante da Causa Palestina.

Durante minha estadia em campo, tive uma convivência mais intensa com Dona Jane, Kalil e Naíma, uma vez que fiquei hospedado na casa onde eles moravam.⁴ No entanto, essa residência não foi apenas o local onde me hospedei, mas foi também o espaço em que ocorreram os acontecimentos mais significativos sobre os quais tento refletir neste capítulo. A questão central em relação à “casa” é compreender como o parentesco é estabelecido nesse ambiente de intimidade, por meio do compartilhamento de espaços, das práticas de cuidados e das refeições. Optei por não abordar aspectos relacionados à estrutura ou à forma da unidade familiar, direcionando meu olhar para a qualidade dos relacionamentos que se desenvolvem na casa. Seguindo a perspectiva contemporânea da antropologia do parentesco (Carsten, 2004), busquei compreender a casa como um espaço primordial onde (e por meio do qual) o parentesco é concebido, vivenciado, transmitido. A casa, portanto, é entendida como o contexto das interações sociais entre os membros da família e, portanto, não pode ser separada das pessoas e das relações que ocorrem dentro dela e vice-versa. Assim, o significado dos laços familiares se manifesta internamente a partir da exploração das intimidades cotidianas presentes no ambiente da casa.

⁴ Naíma não morava na mesma casa que seu pai, mas sempre estava lá para o almoço ou o café da tarde, ou nos finais de semana, quando Kalil ficava com ela.

A discussão sobre os “objetos” parte do princípio de que eles comunicam algo sobre os processos de compreensão e práticas de parentesco. Pensar na casa a partir de sua materialidade significa considerá-la não apenas em sua estrutura arquitetônica ou nos diversos materiais dos quais é composta, ornamentada e mobiliada. Considerar a casa nesses termos implica também entendê-la como um espaço discursivo e linguisticamente materializado. Portanto, parto do princípio de que os objetos não têm uma “agência” autônoma, mas que, apesar disso, eles retêm uma capacidade ativa e afetiva para evocar e invocar certas disposições, atitudes, ações, histórias e memórias (Navaro-Yashin, 2009). As histórias que esses objetos evocam não são relatos triviais, apenas fragmentos desconectados de uma narrativa maior e mais abrangente, mas sim partes essenciais e fundamentais dessas narrativas maiores, que denomino “histórias de soberania”. Argumento que as histórias de viagens e de aquisição evocadas por esses objetos não são completamente compreendidas sem levar em conta a história de despossessão que eles evocam implicitamente. Em outras palavras, os objetos e as histórias que eles contam não existiriam se não fosse pela história de soberania que estabelece sua influência duradoura e permanente sobre um território, determina fronteiras e condiciona a existência de um povo.

O “sangue”, por sua vez, surge como uma categoria utilizada pelos meus interlocutores para descrever formas de auto-entendimento e práticas de parentesco. Procuo refletir sobre o sangue tanto como substância quanto como símbolo a partir da recorrência da expressão “meu sangue é palestino”. Para refletir sobre esse aspecto do sangue, apresento duas cenas em que essa expressão emerge, buscando ressaltar como as experiências formativas de sujeitos em momentos diferentes de desenvolvimento biossocial podem dar origem a diferentes compreensões e significados em relação a essa expressão.

No quarto e último capítulo, intitulado “*Ressonâncias da palestinidadade em múltiplos espaços: a “casa” e a “causa”, os modelos exemplares e o patriotismo*”, busco destacar as reverberações da palestinidadade com temas políticos. Entretanto, evoco uma compreensão do “político” em um sentido abrangente, incluindo não só as práticas institucionais ou próprias das organizações políticas, mas também sua combinação com questões do cotidiano através de três dimensões: (1) as relações familiares; (2) os exemplos éticos; e (3) as lealdades políticas. Em relação a (1), procuro refletir sobre como a família se estabelece como a unidade primordial a partir

da qual as lealdades políticas de meus interlocutores são formadas. O argumento que procuro desenvolver sobre esse ponto é que o engajamento com instituições de representação política, assim como o envolvimento com questões políticas mais amplas, estão profundamente ligados aos compromissos familiares nesses espaços de poder. Assim, com base em uma cena etnográfica, reflito sobre como as relações estabelecidas entre o que chamo de “*casa*” e “*Causa*” apontam para a dimensão pública das relações familiares.

Com relação a (2), procuro refletir sobre como as lealdades familiares podem se tornar mais evidentes nas críticas às práticas institucionais. A partir de uma outra cena etnográfica em que Dona Jane questiona a falta de reconhecimento da FEPAL em relação a Seu Mustafa, busco destacar como a exigência de reconhecimento do outro pode ser baseada nas qualidades exemplares dessa pessoa (Humphrey, 1999). O reconhecimento que Dona Jane exige para seu marido não se dá apenas pelo fato de ele ter dedicado sua vida à Causa Palestina, mas também porque ele personifica o exemplo de uma vida dedicada a essa causa. Assim, ele se torna não somente um mero exemplo, mas sim um modelo a ser imitado. Entendo que a crítica à falha da federação em reconhecer Seu Mustafa não apenas aponta para diferentes entendimentos de modelos exemplares – para os casos familiares, é o ente querido, enquanto nas organizações políticas, são os modelos nacionalistas – mas também nos proporciona um espaço de discussão sobre ideais éticos, ou seja, sobre comprometimentos e a busca ética de transformação pessoal através da adoção desses ideais.

Sobre (3), envolvo-me em discussões cotidianas sobre lealdades políticas e patriotismo. As questões relacionadas a esse tema surgiram durante uma viagem que fiz junto com Kalil e outros membros da FEPAL até a cidade de Pelotas (RS), em minha última estadia em campo. Nesta seção, busco combinar uma conversa de natureza teórica sobre o patriotismo com a maneira pela qual meus companheiros de viagem expressaram sua compreensão sobre esse tema, com o objetivo de apreender como a expressão mobilizada por eles ressoa na construção de uma certa noção de palestinidadade. Para meus companheiros de viagem, o patriotismo se apresenta como uma força moral e política, e também como uma categoria de avaliação da palestinidadade alheia (quem é realmente palestino e quem não é), destacando que, na construção de si enquanto palestinos patriotas, também se está reivindicando uma certa compreensão de autenticidade.

2 ESPAÇOS-PROBLEMA NAS PESQUISAS COM PALESTINOS E PALESTINAS NO BRASIL: TRADIÇÃO E GERAÇÃO

Neste capítulo examino como dois temas caros à minha análise da palestinação – “tradição” e “geração” – aparecem em algumas pesquisas antropológicas com palestinos e palestinas no Brasil.⁵ Visto que iniciei meus esforços de enquadramento analítico desses temas através das leituras de alguns desses trabalhos, creio ser oportuno recorrer a eles no interesse de delinear certo pano de fundo teórico a partir do qual vou construindo minha própria trajetória de pesquisa. No entanto, adoto uma perspectiva um tanto diferente da construção de um “estado da arte” focado em uma espécie de resumo didático das produções mencionadas. Minha preocupação volta-se para os *espaços-problema* que os orientam, isto é, para os conjuntos conceituais-ideológicos que fundamentam essas discussões teóricas e etnográficas (Scott, 1999). A reconstrução dessas formações discursivas abre caminhos para pensar sobre o papel da crítica – entendida provisoriamente como o envolvimento situado de questionamento do desempenho de tais espaços-problema – para algo que poderíamos nomear aqui como o engajamento antropológico junto a palestinos e palestinas no Brasil e em outras partes do mundo.

Muitos poderiam, corretamente, questionar o critério utilizado para a “seleção” dos trabalhos aos quais me dedico a seguir. O que posso adiantar – esperando que esse questionamento se dissipe ao longo da leitura do capítulo – é que essa seleção não se baseia em nenhum parâmetro de autoridade. Ou seja, a referência a determinados trabalhos não implica que eles gozem de alguma posição privilegiada devido ao nível de especialização de seus autores ou em termos de uma “autoridade antropológica” que torne sua citação obrigatória. O critério utilizado é menos ainda geográfico. Ao longo deste capítulo (e dos outros também), menciono dois estudos realizados no estado do Rio Grande do Sul, sendo que um deles é muito próximo da cidade onde permaneci durante meu trabalho de campo. No entanto, minha intenção não é fazer um mapeamento geográfico dessas pesquisas para assim delimitar minha contribuição ao abordar uma cidade que ainda não foi estudada. O critério central pelo

⁵ Contabilizando apenas as dissertações e teses já defendidas e publicadas nos repositórios dos programas de pós-graduação, atualmente existem 5 dissertações e 5 teses sobre palestinos e palestinas no Brasil na área da Antropologia. Entre as dissertações estão: Hazin (2006), Peters (2006), Hamid (2007), Prates (2012), Souza (2015) e entre as teses encontram-se: Jardim (2000), Hamid (2012), Guglielmini (2022) Manfrinato (2022) e Caramuru Teles (2023).

qual estabeleço a conexão entre os estudos mencionados é expressado pela noção de *espaços-problema* ([*problem-spaces*] – Scott, 1999). Isto é, as preocupações, os anseios, as tensões, as ansiedades e os interesses que conduziram tais autores e autoras a trabalharem com determinados conceitos e a produzirem assim representações/objetificações específicas da palestinidadade. Definidos por Scott como “[...] conjuntos conceituais-ideológicos, formações discursivas ou jogos de linguagem que geram objetos e, portanto, perguntas [...]” (Scott, 1999, p. 8), os espaço-problemas permitem uma abordagem crítico-reflexiva da relação entre problematização antropológica e representação etnográfica. Tendo isso em vista, a escolha das pesquisas com as quais me envolvo se baseia, fundamentalmente, na importância heurística que os conceitos de “tradição” e “geração” adquirem (e se adquirem) nos espaços-problema que orientam esses estudos.

2.1 FESTAS E RITUAIS: A TRADIÇÃO COMO RECRIAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA

O conceito de “tradição” aparece em quase todos os trabalhos antropológicos com palestinos e palestinas no Brasil, com diferenças mais no que diz respeito ao número de ocorrências do que em termos analíticos. Na maioria das etnografias (se não em todas) o termo aparece como uma noção compartilhada, acessada principalmente – mas não exclusivamente – desde o trabalho seminal de Hobsbawm e Ranger “*A Invenção das Tradições*” (1984). Gostaria de me deter aqui sobre um desses trabalhos, no qual o conceito de tradição é frequentemente abordado e ocupa um lugar importante em sua análise: a dissertação de Roberta Peters, intitulada “*Imigrantes palestinos, famílias árabes: um estudo antropológico sobre a recriação das tradições através das festas e rituais de casamento*” (Peters, 2006).

Em linhas gerais, a pesquisa de Peters busca entender como a identidade étnica é recriada e reproduzida através das festas de casamento e das dinâmicas familiares entre famílias de origem palestina residentes de Porto Alegre e Canoas, no estado do Rio Grande do Sul. A partir de um rico material etnográfico (VHS, fotos, pequenos vídeos das festas de casamento e dos rituais de *henna* e a própria participação da autora em um ritual *henna* e em uma festa de casamento),⁶ Peters

⁶ Embora os vídeos e os VHS não tenham sido incluídos na dissertação, a autora dedica uma parte de seu trabalho para pensar sobre a reprodução e o compartilhamento desses materiais entre as

acompanha alguns membros das famílias Baja e Bakri. O acesso a essas famílias, explica a autora, segue as indicações fornecidas pelas próprias pessoas com quem havia traçado seus contatos em campo. Esses contatos apontavam para essas duas famílias como as que detinham um grande capital simbólico em relação à preservação de certas práticas consideradas como “tradições árabe-palestinas”. Dessa forma, os espaços-problema que movem a autora tratam dos sentidos das declarações de seus interlocutores quando afirmavam que um determinado costume ou prática eram “próprias de árabes”.

Segundo Peters, as interações familiares, as festas de casamento e os rituais de *henna* são espaços distintivos nos quais as tradições de uma identidade étnica específica são recriadas e transmitidas. No entanto, em vez de considerar as dinâmicas familiares como algo imutável e perene, independentemente das circunstâncias históricas e conjunturais, a proposta de Peters consiste em entender como as próprias famílias criam e perpetuam modelos tidos como “tradicionais”. Por isso, ela defende que os costumes e a tradição são criações dos palestinos a partir de um acervo cultural constituído na diáspora.

A análise das dinâmicas familiares é feita considerando a criação de um “modelo de família árabe”. Peters afirma que a legitimidade desfrutada pelas famílias Bakri e Baja na comunidade resultava de um processo de construção de um modelo familiar tradicional que engendraria práticas e forneceria modelos de conduta tidos como ideais entre as famílias árabe-palestinas da região. Segundo a autora, esse modelo prescrevia práticas sociais e destinos para os indivíduos que, às vezes, entravam em contradição com certos projetos pessoais, uma vez que era construído em interação com outros modelos próprios do contexto local em que viviam. Desse modo, é por meio do jogo de atribuição agonística de modelos tradicionais que se pode observar melhor, por exemplo, como se estabelecem as relações entre pais e filhos.

A partir do acesso aos arquivos de fitas VHS das famílias e de sua participação em um ritual de *henna* e em uma festa de casamento, Peters busca questionar as diversas interpretações dos rituais, procurando compreender como a identidade étnica é revitalizada por meio dessas práticas. De acordo com a autora, há um conjunto de conhecimentos compartilhados sobre aquilo que se considera como

famílias pesquisadas. Para mais detalhes, recomenda-se a leitura do capítulo 4, especialmente a subseção 4.2, da dissertação.

“tradição” e “costumes árabes”. Os rituais consistiriam nesses momentos em que as famílias expressam, por meio de performances ritualísticas, certa visão modelar sobre a tradição. As festas possibilitariam compreender a recriação da tradição através dos comportamentos individuais em espaços coletivos e como os papéis desempenhados pelos sujeitos nessas cerimônias revelam a existência de fronteiras simbólicas experimentadas no cotidiano da vida das pessoas dentro do grupo: as interações entre homens e mulheres, as diferenciações entre as famílias de uma mesma origem e a construção de uma identidade coletiva que se manifesta em uma origem singular, a “árabe-palestina”.

Há, conforme a autora, a existência de um *ethos* coletivo que ampara as performances rituais e as concepções do grupo sobre tais performances. Com base em Geertz, Peters entende que esse *ethos* coletivo trata dos aspectos valorativos, morais e estéticos de uma cultura. Há, destarte, uma correspondência entre os valores e a dimensão real da existência e a estética que, por sua vez, revela a atitude em relação ao mundo, os conceitos de si, de sociedade e de natureza. Dentro desse enquadramento proposto por Peters, o ritual seria um metacomentário: o conteúdo das tradições é fabricado e explicitado pelo ritual. O que indica, entre outras coisas, a criatividade da comunidade.

2.2 GERAÇÕES, CONFLITOS GERACIONAIS E ASSIMILAÇÃO/INCULTURAÇÃO ENTRE GERAÇÕES

O tema da “geração” também aparece frequentemente nas etnografias com palestinas e palestinos – especialmente aquelas preocupadas em descrever a trajetória migratória para o Brasil. No entanto, em alguns estudos, esse tema é abordado como uma complementação ao tema do parentesco: uma vez que as questões relacionadas às famílias são discutidas (como a estrutura de parentesco e a manutenção de um “modelo familiar árabe”, por exemplo), a questão da geração – especialmente o conflito entre as gerações – surge como algo intrínseco à ordem familiar. Vale ressaltar, porém, que o parentesco não é o foco principal dessas pesquisas, embora seja apresentado como um elemento indispensável para compreender a trajetória da imigração e como um importante local de pertencimento social. Para refletir sobre os modos de tratamento da questão da geração nos estudos

antropológicos com palestinas e palestinos no Brasil, gostaria de retomar a tese de Denise Jardim e a dissertação de Hissa Mussa Hazin.

2.2.1 Gerações e conflitos geracionais como funções dos mecanismos sociais de produção da etnicidade

Em um trabalho antropológico pioneiro⁷ intitulado “*Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade-Chuí/RS*” (2000), Denise Jardim realizou uma análise dos processos sociais que levaram à formação de uma identidade étnica em um contexto de fronteira entre Estados-Nação (Brasil-Uruguai). A autora propõe em sua tese investigar como a etnicidade é operacionalizada pelos palestinos residentes no Chuí na produção de um senso de origem e destino. Ao focar as diversas iniciativas coletivas realizadas durante as décadas de 80 e 90, Jardim busca compreender os mecanismos e processos sociais que fortaleceram a reivindicação de uma identidade étnica palestina por parte de seus interlocutores.

O assunto da geração e da família é abordado na terceira parte do seu trabalho, quando Jardim busca investigar os “[...] mecanismos sociais de produção da etnicidade [...]” (Jardim, 2000, p. 283). A autora utiliza o termo “mecanismo” para destacar as rupturas, as descontinuidades e a contingência das ações dos indivíduos envolvidos no processo de reprodução da etnicidade. De acordo com Jardim, quando se trata das “[...] lealdades primordiais [...]” (Jardim, 2000, p. 26) pelas quais a etnicidade é ativada, a família se apresenta como uma instância fundamental. Exercendo influência sobre o processo de subjetivação e socialização dos indivíduos, a família atua como um “[...] modelo ideológico [...]” (Jardim, 2000), que regula e estabelece os parâmetros de como devem acontecer certos eventos característicos da vida doméstica. Ao mesmo tempo, essa estrutura-estruturante (em termos bourdieusianos) determina o que deve ser incluído e o que deve ser excluído como sendo vital para o bem-estar da família. Segundo Jardim, esse “modelo ideológico” não é isento de conflitos. Portanto, os conflitos, especialmente os conflitos geracionais (que ocorrem entre a família nuclear, mas também entre a família extensa: tios, tias, avós e avôs), surgem como elementos essenciais para construir o modelo familiar. No

⁷ Até onde se pode rastrear a tese de Denise Jardim é a primeira a ser defendida em um programa de pós-graduação em Antropologia que analisa uma comunidade palestina aqui no Brasil.

entanto, Jardim ressalta que, apesar da inevitabilidade dos conflitos, há no cerne da família uma “[...] engenharia social [...]” (Jardim, 2000, p. 407) que gerencia os conflitos e/ou discrepâncias, estabelecendo certos mecanismos sociais que atuam como “[...] forças centrípetas [...]” (Jardim, 2000, p. 384) para adaptar essas discrepâncias ao modelo ideológico estabelecido, resultando assim em certa unidade familiar.

Segundo Jardim, as viagens à Palestina e as festas de casamento são os elementos que atuam como “forças centrípetas” na construção da ideia de unidade familiar. São através desses mecanismos que se pode ver os laços familiares se fortalecerem e os momentos de conflito se acalmarem. Para Jardim, as viagens à Palestina não se resumem apenas a um retorno, mas são momentos de autorreflexão que permitem a conexão entre pessoas e eventos considerados anteriormente como distintos. Essas viagens, portanto, são momentos iniciáticos para as gerações mais jovens, que aprendem sobre suas origens através de um discurso familiar. Nesse contexto, a família não só incentiva a viagem financeiramente, mas também organiza as experiências dos filhos durante o trajeto, já que os itinerários são predefinidos pela família. Dessa forma, a família não apenas proporciona as viagens financeiramente, mas também cria um ambiente onde os filhos vivenciam suas experiências.

De acordo com Jardim, os relatos de viagem compartilhados pelos seus interlocutores revelam uma diferença geracional em relação às formas de lidar com a origem e as incertezas relacionadas à identificação étnica. Para os pais, a viagem significa ir até uma aldeia na Palestina para visitar parentes. Mas, para os filhos, há outras dinâmicas envolvidas: além de visitar a aldeia de origem de seus pais e conhecer parentes que antes só ouviam falar, eles também precisam aprender a língua árabe como condição para reconhecer e recriar sua origem. Estas desempenham um papel significativo na integração dentro de um núcleo familiar de origem árabe-palestina.

As festividades matrimoniais, por sua vez, são mecanismos sociais essenciais para promover reciprocidade e mitigar conflitos entre gerações. É nas festas em que os diferentes grupos etários se encontram e colocam em perspectiva diferentes projetos de vida em conformidade com o que o modelo ideológico familiar estipula para seus membros. Jardim apresenta duas maneiras de compreender como alguns casamentos são estabelecidos: (1) por meio das aproximações proporcionadas pelas festas entre parentes dispersos, ou seja, quando se vai a uma festa de casamento, além de celebrar, também é um momento de avaliar as possíveis parceiras ou

parceiros disponíveis para um casamento futuro; e (2) a presença de características que são consideradas próprias das famílias árabes. Jardim prefere pensar nessas características como “[...] solidariedades mediadoras de conflitos [...]” (Jardim, 2000, p. 385), em vez de algo extremamente substancial ou estrutural.

Em resumo, para a autora, não é apenas a escolha do casamento e as relações familiares que sustentam o uso do “[...] idioma étnico [...]” (Jardim, 2000, p. 3). Há uma diversidade de fatores, características e arranjos que são consolidados por uma força centrípeta que atua com o propósito de harmonizar o que é diferente e produzir unidade e substância para a família árabe.

2.2.2 Gerações e a perda da identidade palestina

Outro trabalho em que o tema da geração aparece com frequência considerável (mais do que no trabalho de Jardim)⁸ é a dissertação de Hissa Mussa Hazin intitulada *“Imigrantes palestinos, identidades brasileiras: compreendendo a identidade palestina e suas transformações”* (2016). Com base no enquadramento teórico fornecido pelas discussões sobre a etnicidade, a proposta inicial de Hazin era investigar como os imigrantes palestinos cristãos se estabeleceram em Recife durante o final do século XIX e início do século XX.

O trabalho de Hazin pode ser dividido em duas fases principais: (1) delimitada pelos conjuntos conceituais-ideológicos das discussões sobre etnicidade, e (2) seguindo as trilhas das discussões sobre assimilação/aculturação. A partir disso, Hazin procura determinar as possíveis perspectivas que as noções de “eticidade” e “assimilação/aculturação” podem oferecer para a compreensão das mudanças que ocorreram na “comunidade palestina” de Recife durante o seu processo de integração na sociedade recifense. O questionamento sobre a existência real de um grupo étnico leva o autor a refletir se os palestinos residentes em Recife, eventualmente, não foram assimilados pelos padrões culturais da sociedade receptora. Segundo Hazin, apesar das referências a uma origem comum, baseada em um “vínculo sanguíneo” e em costumes e hábitos ditos tradicionais, entre os descendentes das gerações subsequentes aos primeiros imigrantes, não há qualquer indicação específica da existência de uma “comunidade palestina”, com exceção dos imigrantes de “primeira

⁸ Foi possível rastrear a ocorrência do termo 68 vezes no corpo do texto.

geração”. De acordo com o autor, os relatos apontam que tal comunidade existiu apenas nas primeiras décadas da imigração, mas posteriormente se dissolveu, pois não há mais indícios de sua existência concreta.

Embora haja um sentimento compartilhado sobre uma origem comum entre os descendentes dos primeiros migrantes, a força que criava tal sentimento não foi suficiente para manter algum tipo de senso de unidade em torno de um grupo concreto. Portanto, ao mesmo tempo em que muitos dos entrevistados têm uma referência compartilhada em relação a uma origem ancestral, eles lamentam os laços que estão se desfazendo. Os sinais distintivos (modelos familiares, casamentos ideais, práticas religiosas, etc.) que antes atribuíam um caráter de “grupo étnico” à comunidade estão se desvinculando e dando lugar a outros marcadores sociais. O que ainda sobrevive, de acordo com Hazin, é a culinária.

Segundo Hazin, os palestinos de Recife não constituem um grupo étnico de acordo com as teorias da etnicidade, pois não há de fato uma comunidade política unida em torno de um sentimento comum. Hazin enfatiza que a magnitude e a dispersão da imigração palestina podem explicar os processos de assimilação entre os imigrantes, de forma que a preservação de uma identidade étnica depende da proporção de imigrantes no contexto da sociedade receptora. Em outras palavras, quando o número de imigrantes é menor, eles se tornam mais suscetíveis às expectativas da sociedade em que se inserem e menos ligados a certos marcadores étnicos. Hazin destaca ainda que a experiência de cada imigrante conduz a diferentes processos de integração.

2.3 PENSANDO SOBRE A PALESTINIDADE: TRADIÇÃO E GERAÇÃO

Os trabalhos de Jardim (2000), Peters (2006) e Hazin (2016) apresentam compreensões bastante parecidas sobre os conceitos de “tradição” e “geração”. Conforme dito anteriormente, as diferenças nos usos dos conceitos encontram-se mais no número de ocorrências do que em termos analíticos propriamente dito. Compreensões semelhantes, ou versões muito próximas dessas, podem ser rastreadas em quase todos os demais trabalhos antropológicos realizados com palestinos e palestinianas no Brasil que lidam, de forma direta ou indireta, com esses temas. A seguir, busco esboçar uma compreensão não necessariamente alternativa, distinta, mas complementar às discussões apresentadas por Jardim, Peters e Hazin,

buscando ampliar o alcance heurístico das discussões em torno dos conjuntos conceituais-ideológicos da “tradição” e da “geração” tendo em vista as implicações dessas discussões para o meu campo de pesquisa.

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

Recentemente, Schiocchet (2020) propôs uma abordagem ao conceito de palestinidade a partir da noção de “espaço subjuntivo”. Com base nas obras de Lena Jayyusi, Adam Seligman, Liisa Malkki, Nikos Papastergiadis e Charles Hirschkind, Schiocchet descreveu a palestinidade não apenas como uma arena pública de negociação e pertencimento social, mas também como um espaço de negociação de

⁹ Livro organizado por Leonardo Schiocchet e que reuniu pesquisadoras e pesquisadores que investigam as comunidades palestinianas do Oriente Médio e da América Latina. Além de apresentar importantes pesquisas sobre o tema, o livro abrange um amplo espectro temático dos diversos campos de estudos relacionados. Das autoras e autores envolvidos, 8 são antropólogas/antropólogos enquanto os outros 6 são historiadoras/historiadores, sociólogas/sociólogos e especialistas em relações internacionais.

“[...] valores, práticas, disposições, técnicas, afetos e sensibilidades corporificadas [...]” (Schiocchet, 2020, p. 9). Esses valores, de acordo com o autor, são mobilizados de maneiras complexas e não podem ser reduzidos a uma racionalidade meramente instrumental, nem a estratégias conscientes ou inconscientes de reivindicação (ou abandono) de uma identidade palestina. A corporificação desses valores, afetos e sensibilidades, como dirá Schiocchet, “[...] gera estados de espírito [*mood*] [...]” (Schiocchet, 2020, p. 9) que orientam a agência [*agency*] dos sujeitos.

Ao descrever a palestinidade como um espaço subjuntivo, Schiocchet não rompe com a compreensão da palestinidade como tradição, mas trabalha em continuidade mantendo uma teia citacional com autores que mantêm um diálogo explícito com o conceito de tradição (Hirschkind, por exemplo). Essa operação reflexiva continuada está intimamente ligada à base empírica imediata de sua pesquisa (o estudo com refugiados) e, por outro lado, da forma como Schiocchet acessa os conjuntos conceituais-ideológicos dessa base (a literatura especializada sobre refugiados).

Neste trabalho, não busco operar uma separação ou oposição conceitual entre as duas compreensões, mas me situo dentro desse *continuum* entre a “tradição” e o “espaço subjuntivo”, buscando explorar zona distintas do conceito de tradição, especialmente (1) sua relação com a antropologia da ética, uma vez que o conceito de “tradição” tem sido fundamental para a investigação antropológica da ética e da cultura como possibilidades herdadas. Nesse sentido, o trabalho de Alasdair MacIntyre, especialmente sua obra mais famosa “*Depois da Virtude*” (1984 [2021]), tem fornecido à antropologia uma ferramenta teórica importante para entender a eficácia moral das tradições e revigorar a chamada “antropologia das tradições” (Asad, 1986; Pandian, 2008). E ao me posicionar nesse *continuum* explorando zonas distintas do conceito de tradição, busco (2) contribuir para a discussão em torno da palestinidade explorando não as dimensões explícitas e intuitivamente políticas em torno dela, mas os espaços de intimidade cotidianos implicados nos trabalhos éticos de construção de si entre meus interlocutores.

Busco aprofundar melhor a compreensão da palestinidade a partir do conceito de tradição a seguir.

2.3.1 Palestina como tradição

O modo como articulo a noção de tradição baseia-se nas discussões de Alasdair MacIntyre sobre o assunto, formuladas em sua obra mais conhecida “*Depois da Virtude*” ([1984] 2021), desenvolvida em obras posteriores (MacIntyre, 1988; [1988] 1991), e incorporada à Antropologia por autores como Talal Asad (1986), David Scott (1999; 2014), Anand Pandian (2008) e Cheryl Mattingly (2012). Sem pretender fazer uma análise exaustiva da obra de MacIntyre, gostaria ao menos de tentar esboçar alguns pontos de sua obra que considero importantes para as discussões propostas neste trabalho. Tenho claro em minha mente que os problemas que impulsionam o trabalho de MacIntyre não são necessariamente os mesmos que me impulsionam aqui. Muito menos nossos compromissos disciplinares são semelhantes. Portanto, adoto uma perspectiva amplamente interdisciplinar ao me envolver com a abordagem macintyriana e ao considerar suas possíveis contribuições para as discussões sobre a palestinidadade.

De acordo com MacIntyre, uma “tradição” (viva) consiste em uma “[...] discussão historicamente estendida e socialmente incorporada,¹⁰ e uma discussão precisamente em parte sobre os bens que constituem essa tradição” (MacIntyre, 2021, p. 324). Se partirmos do pressuposto de que a tradição é uma “discussão”, então devemos nos questionar sobre o conteúdo desse debate. Em termos gerais, podemos afirmar, como mencionado anteriormente, que essa discussão se concentra, em certa medida, nos elementos (bens) que formam uma determinada tradição. Desde o início, essa definição coloca sob forte suspeita a compreensão moderna (e secular liberal) que tenta contrapor tradição e razão, ou a estabilidade da tradição e o conflito, como se as tradições fossem forças sociais conservadoras que se opõem a quaisquer novas tendências e fossem suscetíveis à desestabilização quando novos elementos são incorporados pelos indivíduos e grupos. Parece-me que as utilizações do conceito de “tradição” nos estudos com palestinos e palestinas no Brasil seguem, por vezes, este caminho quando, por exemplo, se afirma que a tradição é uma ferramenta de reprodução de uma identidade étnica originária (Guglielmini, 2022; Jardim, 2000; Peters, 2006) e, por isso, está sempre em risco de ser esquecida ou perdida com a incorporação de novas práticas pelos sujeitos (Hazin, 2012). Certamente, a compreensão da tradição nestes estudos não se trata de um discurso historicamente

¹⁰ Tradução de “*embodied*”, termo que tem sido traduzido na antropologia brasileira como “corporificado/a” ou “encorporado/a”.

estendido e socialmente corporificado, mas sim de uma “invenção” (Jardim, 2000; Peters, 2006; Caramuru Teles, 2023).

Com base no trabalho seminal de Hobsbawm e Ranger (1983), esses trabalhos comumente delineiam como “tradição” aqueles conjuntos de práticas, geralmente de natureza ritual ou simbólica, que através da repetição tendem a inculcar padrões e valores de comportamento (Hobsbawm; Ranger, 1983). Com base nessa noção de invenção, por exemplo, Peters (2006) refere-se aos rituais de *henna*, às festas de casamento e aos modelos familiares consagrados, todas práticas rotinizadas, simbolizadas e padronizadas – ou “rotinizáveis”, “simbolizáveis” e “padronizáveis” –, como “tradição”. O mesmo modo de argumentação – embora nem sempre referências a Hobsbawm e Ranger possam ser localizadas explicitamente –, pode ser encontrado nos trabalhos que lidam com as questões familiares (Hamid, 2007; Jardim, 2000; Souza, 2015) e com as questões religiosas (Hamid, 2007). Certamente que ao assumirem a concepção de tradição como invenção, assume-se a premissa de que as tradições, sempre que possível, tentam estabelecer algum tipo de conexão com um passado histórico. Entretanto, tal conexão caracteriza-se sempre por certa artificialidade (Hobsbawm; Ranger, 1983).

A contribuição de Hobsbawm e Ranger no estudo das tradições inventadas foi relevante para compreendermos como os nacionalismos dos séculos XIX e XX utilizaram discursos já existentes para sustentar seus projetos nacionais. Apesar do trabalho importante realizado, a compreensão das tradições, conforme apresentada por eles, apresenta o risco de além de reproduzir um imaginário construtivista que se preocupa apenas com a construção e desconstrução dos mecanismos que geram determinadas “invenções” (Meyer, 2019), também minimiza a importância dos modos pelos quais os discursos e práticas contemporâneas continuam a depender de “[...] heranças e compromissos com um passado mais profundo” (Pandian, 2008, p. 468).

O que questiono – em conjunto com MacIntyre e seus interlocutores antropólogos – é que em vez de pensarmos a tradição como um dispositivo de (re)invenção de uma origem primordial, é mais vantajoso compreendê-la como uma *elaboração sobre o tempo* (Scott, 2014). Isso porque as ações dos sujeitos são geralmente compreensíveis nos termos da “[...] história mais ampla e mais longa da tradição” (MacIntyre, 2021, p. 324), através da qual essa ação chegou até esses sujeitos em sua forma atual. Poderíamos pensar aqui nas inúmeras práticas que palestinos e palestinianas exercem ainda hoje e que possuem ligações longas e amplas

com uma tradição: as já citadas cerimônias de casamento e os rituais de *henna* (Peters, 2006), a construção e elaboração dos modelos familiares (Hamid, 2007; Jardim, 2000; Souza, 2015), as práticas religiosas, os compromissos políticos assumidos (Othman, 2022; Caramuru Teles, 2023) e até mesmo as relações econômicas e comerciais (Souza, 2015).

Entretanto, a tradição não trata apenas de um tempo que já se foi, nomeadamente o passado longínquo, e que sobre ele só se possui os registros da memória (quando se possui). Mas é o esforço de conectar o passado, o presente e o futuro através de distintos estilos de argumentação. Esses estilos fornecem os enquadramentos discursivos a partir dos quais os sujeitos podem formular narrativas sobre si mesmos e suas comunidades. Assim, ao tomarmos as ações dos sujeitos como expressões de uma tradição, é importante apropriar-se dos discursos e narrativas que os próprios sujeitos, que estão envolvidos em tais ações, enunciam sobre elas. Não é suficiente assumir que os modelos (entendidos como “estruturas”) de matrimônio, os rituais e práticas religiosas, os ideais de família em construção etc., contêm tudo o que se pode saber e o que pode ser dito sobre a “tradição”. É necessário analisar os modos pelos quais essas práticas se tornam o que são, o que implica considerar os diferentes estilos de argumentação dentro de uma dada temporalidade histórico-social.

As tradições, portanto, são mais do que modos temporais de discursos. São também modos de autorização. O caráter autoritativo da tradição assume dois sentidos complementares e interdependentes: (1) discursos que buscam dar coerência ao mundo e (2) discursos que se apropriam do espaço agonístico dos discursos rivais de identidade e comunidade, dos passados, presentes e futuros (Scott, 2014). Isso põe em evidência que uma tradição (viva) é uma argumentação altamente contenciosa sobre aquilo que ela mesma é (Reinhardt, 2016; 2019). Assim, podemos abrir caminhos investigativos que nos ajudem a compreender melhor momentos cruciais em que a continuidade da palestinação é posta em jogo, como por exemplo: nos conflitos entre projetos de vida pessoais e os projetos estabelecidos pelas famílias (Hamid, 2007; Jardim, 2000; Prates, 2012; Souza, 2015); a construção da legitimidade de certos membros ou famílias perante a comunidade maior formada por palestinos e palestinas em posições sociais diferentes (Peters, 2006), e os efeitos dessa construção no processo de compreensão da identidade palestina; o “abandono” através da “renúncia” ou a reivindicação da palestinação entre diferentes gerações

de descendentes (Hazin, 2016). Nestes momentos cruciais, mas também durante situações em que há uma performatividade mais latente de uma identidade social – como os rituais de casamento e *henna*, a organização familiar, a prática religiosa, entre outros –, as questões urgentes de pertencimento social estão constantemente em disputa. Essas questões são representadas por indagações como: “Quem somos nós?”, “Quais histórias compartilhamos?” e “Que projetos futuros possuímos?”. Essa disputa é de natureza histórica, pois reflete uma compreensão das possibilidades futuras que se originam do passado herdado no presente.

Isso significa que, mesmo que a tradição esteja fundada na posse de algo comum – seja uma religião, uma origem traumática, um estilo de vida, uma história distinta etc. – essa posse não implica em perspectivas únicas, um consenso ou uma unidade de consciência. Podemos dizer, então, que a palestinação é uma “tradição viva” justamente por causa das interpretações conflitantes que existem em seu cerne. No entanto, esse conflito de interpretações não pode ser entendido de forma genérica, como se fossem apenas diferentes maneiras de entender um fenômeno qualquer. As disputas argumentativas são, ao mesmo tempo, epistemológicas e morais. Ou seja, os discursos rivais não discordam apenas em termos cognitivos sobre as premissas lógicas do conteúdo da tradição. Discursos rivais discordam, inclusive, sobre o modo autorizado com que se caracteriza esta discordância e se propõe resolvê-la, mobilizando múltiplos afetos entre os contendentes. Essas divergências de interpretação, que atravessam o tempo, servem para destacar a posse compartilhada de um passado distinto no presente (Scott, 1999). Em suma, o que palestinos e palestinas estão debatendo nesses momentos críticos não se trata de algo estranho à sua “identidade”, mas sim sobre aquilo que ela mesma foi, é atualmente e poderá ser no futuro. Esses diálogos conflituosos estão intimamente ligados ao tipo de projeto de vida subjacente à palestinação.

Dessa forma, podemos compreender o que significa esse “bem” sobre o qual a tradição se debruça. Em termos gerais, o bem pode ser entendido como o *telos*, o objetivo último para o qual todas as ações individuais e comunitárias se direcionam.¹¹ Segundo MacIntyre (2021), o propósito humano, seu *telos*, é o *florescimento*, ou seja, a capacidade de se realizar e se aperfeiçoar como um “ser humano”. Florescer significa desenvolver as características básicas de um tipo específico de pessoa. É o

¹¹ Sobre a questão do “bem” em MacIntyre, ver mais em Sousa (2020).

cultivo do que é necessário para prosperar como membro de sua própria espécie. E isso depende da posse de certas virtudes que definem o sujeito como tal (MacIntyre, 2021; Sousa, 2020). Portanto, os bens de uma tradição dizem respeito ao que é genuinamente bom e que deve ser buscado por suas virtudes intrínsecas ou pelos bens internos de suas práticas. Em outras palavras, a tradição se apresenta como um debate (agonístico) sobre a definição do que é considerado relevante ou irrelevante dentre as possibilidades do que é bom, virtuoso e excelente. Constitui-se como uma manifestação sobre o que merece ser valorizado, mantido, transmitido, inculcado, ensinado ou desvalorizado e descartado como insignificante. Está conectada com a formação de um conjunto de práticas e formas institucionais que contêm em si os caminhos para a realização (florescimento) das capacidades humanas (MacIntyre, 2021; Scott, 2014).

No entanto, na perspectiva de MacIntyre, embora o florescimento seja uma questão objetiva, mensurável e determinável empiricamente, o significado do florescimento humano varia de acordo com o contexto. Neste sentido, podemos pensar a evocação de um jogo de palavras muito recorrente entre os/as palestinos/as que estão envolvidos com os sentidos de seu pertencimento social desde compromissos políticos: a “Causa Palestina” – escrita em letras maiúsculas, assim como aqueles que defendem essa expressão a utilizam. A Causa Palestina pode ser entendida, de forma simplificada, como a busca pela libertação e autodeterminação da Palestina em um território autônomo, e o direito de retorno da população expulsa e exilada, conforme estipulado na resolução 194 da ONU¹² (Schicchet, 2015; 2017). Ainda que seja um termo que, na prática, engloba uma enorme variedade de noções, emoções e posições políticas discrepantes, a Causa Palestina não é apenas mais uma questão sobre a qual se deve tomar partido. É uma “questão” que agrega um conjunto de bens vinculados; bens que definem e condicionam, inclusive, a pertença à comunidade palestina maior. Portanto, para aqueles palestinos e/ou aquelas palestinas que não se envolvem nessa Causa, sua palestinidade se torna altamente suscetível a questionamentos.¹³

¹² Adotada pela ONU em 11 de dezembro de 1948, a Resolução 194 da Assembleia Geral das Nações Unidas estabeleceu o retorno dos refugiados palestinos que foram expulsos de seus lares no dia 14 de maio daquele mesmo ano, no evento traumático que viria a ser chamado de *al-Nakba* (a catástrofe). Além disso, a resolução também previa uma forma de compensação para aqueles que optassem por não retornar.

¹³ Exploro melhor essa questão no capítulo 3.

Esses bens são acessados a partir de um conjunto de práticas corporificadas que fornecem o meio através do qual o discurso da tradição pode ser performado (MacIntyre, 2021; Pandian, 2008). A “prática” pode ser entendida como toda

[...] forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida através da qual os bens internos a essa forma de atividade são obtidos durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência que são próprios a tal forma de atividade – e, em parte, a definem [...] (MacIntyre, 2021, p. 278).

A definição macintyriana de “prática” assume que essas formas de atividade humana possuem certos padrões de excelência e conformidade. Em outras palavras, toda prática tem regras, sistemas explícitos de normas que exigem dos indivíduos que desejam desfrutar de seus benefícios a conformidade com tais esquemas normativos, além do reconhecimento da inadequação de sua própria execução e a rejeição de considerações subjetivas e/ou emotivas (MacIntyre, 2021. p. 269-298). MacIntyre define como virtudes os bens internos a determinadas práticas e argumenta que as virtudes têm uma relação eticamente generativa com a motivação humana. Ele fornece um bom exemplo da separação entre bens internos e bens externo a partir de uma cena de aprendizagem:

Vejamos o exemplo de uma criança inteligentíssima de sete anos de idade a quem quero ensinar a jogar xadrez, embora a criança não esteja especialmente interessada em aprender o jogo. A criança tem, porém, um forte desejo de comer doces e pouca possibilidade de consegui-los. Digo à criança, portanto, que se ela jogar xadrez comigo uma vez semana eu lhe darei 50 centavos em doces; além disso, digo à criança que sempre jogarei de maneira a dificultar, mas não tornar impossível, a vitória dela e que, se ganhar, ela receberá mais 50 centavos em doces. Assim motivada, a criança joga, e joga para ganhar. Observemos, porém, que, sendo somente os doces que proporcionam à criança um bom motivo para jogar xadrez, ela não tem razões para não trapacear, e está cheia de motivos para trapacear, con-tanto que consiga fazê-lo com êxito. Mas, assim esperamos, haverá um momento em que a criança encontrará nos bens específicos do xadrez, na aquisição de certa capacidade ana-lítica especialíssima, imaginação estratégica e intensidade competitiva, um novo conjunto de razões, e razões agora não apenas para vencer em determinada ocasião, mas para tentar destacar-se de todos os modos que o jogo de xadrez exigir. Se a criança trapacear, então, não estará derrotando a mim, mas a si mesma (MacIntyre, 2021, p. 278-279).

Os critérios de excelência e conformidade não são estabelecidos de forma arbitrária e por influências externas – embora a presença de influências externas seja real e efetiva –, mas sim pelas pessoas envolvidas em uma determinada atividade, ou seja, por uma *comunidade de prática*.¹⁴ Isso pressupõe que as práticas sempre exigem um tipo de relacionamento entre as pessoas que nelas participam. Aqueles

¹⁴ Comunidades de prática podem ser entendidas como redes de florescimento em que as vulnerabilidades humanas são convertidas em novas capacidades (MacIntyre, 1999).

que participam dessas atividades compartilham expectativas, objetivos e padrões. No entanto, participar de uma prática significa entrar em um relacionamento não apenas com os praticantes contemporâneos, mas também estabelecer uma relação (às vezes, conflituosa) com aqueles que vieram antes e contribuíram para ampliar e atingir o padrão atual da prática. O que se quer dizer com isso é que apenas dentro de uma comunidade historicamente estabelecida é possível compreender os critérios de excelência e conformidade e alcançar os bens últimos. Essa compreensão da prática desafia qualquer oposição iluminista (liberal ou conservadora) entre “tradição” – como uma força conservadora – e “modernidade” – como uma tendência inovadora. Isso ocorre porque a história de uma prática atual está enraizada em uma história mais longa e abrangente de uma determinada tradição, e é a partir dela que a prática se torna inteligível e assume a forma atual na qual foi transmitida.

A argumentação macintyriana acerca da tradição nos permite compreender a palestinação não como uma norma rígida ou lei abstrata que visa apenas estabelecer diacríticos sociais a partir das quais se estabelece a coesão e a adesão a uma comunidade ou grupo, mas como um tipo de discursividade que fornece fundamentos desde os quais palestinos e palestinas podem cultivar um conjunto de virtudes e assim exercer efetivamente determinadas práticas e alcançar seus bens (Pandian, 2008). Essa definição também nos ajuda a compreender como a palestinação perdura ao longo do tempo, como é transmitida de geração em geração, não apenas como uma apresentação de valores morais do passado, mas como uma exigência para o desenvolvimento pessoal de certas competências práticas em várias formas e contextos de envolvimento diário (Pandian, 2008; Schiocchet, 2015; 2022). Com base na compreensão macintyriana das práticas e de seus bens internos, é possível compreender a palestinação em relação a outras dimensões do cotidiano. Dessa maneira, por exemplo, poderíamos compreender a reivindicação da palestinação associada a aspectos religiosos ou políticos,¹⁵ ou a conexão da Causa Palestina com diversas discursividades, como o discurso da negritude representado pelo slogan

¹⁵ Em seu trabalho de campo nos campos de refugiados *Al-Jalil* e *Dbayeh* no Líbano, durante os anos de 2006 e 2010, Schiocchet buscou compreender os processos de pertencimento social mobilizados por palestinos e palestinas nesses dois ambientes. O autor destaca que, diferentemente de outras pesquisas sobre os campos de refugiados no Líbano, questões relacionadas à nacionalidade, refúgio e questões sobre a política palestina também desempenhavam um papel importante na criação de diferentes formas de pertencimento social entre os dois campos (Schiocchet, 2022).

“*Palestinian Lives Matter*” – em referência ao “*Black Lives Matter*” (Caramuru Teles, 2023).

Em resumo, a concepção de palestinidadade como tradição busca lançar luzes para as ações dos sujeitos. Ou seja, além da preocupação com os mecanismos sociais de construção da etnicidade (Gugliemini, 2022; Hazin, 2016; Jardim, 2000; Peters, 2006), a palestinidadade como tradição aponta para a necessidade de compreender os diferentes meios pelos quais palestinas e palestinos se engajam em um trabalho (ético) de autoformação enquanto um determinado tipo de pessoa (Laidlaw, 2002; Mahmood, 2005). Isso implica em entender que a palestinidadade não é meramente uma vestimenta étnica disponível e que qualquer pessoa, assim que o desejar, pode vesti-la, mas sim que as pessoas que se veem como palestinas/palestinos desenvolvem, por si mesmas, com a ajuda de outros, e ao longo das gerações, uma série de ações sobre seus corpos, pensamentos, desejos, modos de ser e comportamento (Foucault, 1997).¹⁶

2.3.2 A palestinidadade e o trabalho das gerações

Se refletirmos sobre a palestinidadade como uma tradição, podemos, então, vislumbrar alguns caminhos que nos permitem compreender como ela é transmitida entre as diferentes gerações de palestinos. Se a compreensão da palestinidadade como tradição é algo novo, a investigação sobre os modos e processos de pertencimento social entre as diferentes gerações de palestinos e palestinas também não é uma novidade, como já discutido anteriormente. No entanto, a concepção de geração que estou mobilizando aqui difere significativamente de uma compreensão baseada em coortes etárias. Pelo contrário, considero a geração como uma posição social que tem como fator determinante um repertório compartilhado de experiências formativas por

¹⁶ Talal Asad tem se dedicado a refletir sobre o impacto do englobamento secular das tradições enquanto “religião” na modernidade secular, entendida como um espaço-problema específico, dotado de uma gramática que oculta e desvela determinadas propriedades deste objeto de conhecimento acadêmico. De acordo com Asad, uma tradição passa a ser tratada como “uma estrutura cognitiva, não como um modo de vida prático, não como técnicas para ensinar o corpo e a mente a cultivar virtudes e habilidades específicas que foram autorizadas, transmitidas e reformuladas ao longo das gerações”. A gramática moderna da crença e da experiência implica em um ocultamento da materialidade das práticas tradicionais, seus sons, imagens visuais, inscrições, “formas pelas quais o corpo aprende a pintar e ver, cantar e ouvir, dançar e observar; como mestres que podem ensinar aos alunos como fazer bem essas coisas; e como praticantes que podem se destacar no que lhes foi ensinado (ou deixar de fazê-lo)” (Asad, 2001, p. 216).

aqueles que ocupam essa posição. Essa compreensão se baseia no trabalho de Karl Mannheim, especialmente em seu ensaio “*O problema das gerações*”.¹⁷ Originalmente escrito em 1928, esse ensaio¹⁸ é amplamente considerado um “clássico” das ciências sociais e desempenha um papel fundamental na discussão sobre a experiência social do tempo. Mannheim aborda esse tema como central em sua perspectiva, mas infelizmente, foi negligenciado em favor de um construtivismo social que é visto como implícito em sua Sociologia do Conhecimento.¹⁹ Assim como fiz com MacIntyre, meu objetivo não é realizar uma análise detalhada da obra de Mannheim, mas sim dialogar com seu ensaio e explorar as possibilidades de conexão entre sua proposta e meu campo de pesquisa.

A utilização generalizada da categoria “geração” nos estudos antropológicos sobre palestinos e palestinianas no Brasil endossa uma compreensão presumida das gerações como coortes de idades que se sucedem em uma linha contínua progressiva, como já mencionado anteriormente. Chamo a atenção para essa “compreensão presumida”, pois em nenhum dos estudos em que o termo é

¹⁷ No trabalho “*Remembering Palestine: a multi-media ethnography of generational memories among diaspora Palestinians*” Dominika Blachnicka-Ciacek (2015) adota o referencial mannheimiano para analisar as diversas experiências geracionais ligadas ao contínuo despojamento vivido por palestinos e palestinianas exilados/exiladas e seus descendentes no Reino Unido e na Polônia. A autora, argumenta que a *Nakba*, contínua, tem moldado múltiplas trajetórias diaspóricas, as quais, por sua vez, têm gerado diferentes memórias e representações sobre o conceito de “lar”. Até onde pude pesquisar, a tese de Dominika é a única que aborda questões geracionais entre palestinos e palestinianas a partir do referencial mannheimiano.

¹⁸ Publicado originalmente em alemão como “*Das Problem der Generationen*” (1928), *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, VII, 2: 157-185; 3: 309-330. Reproduzido em Wolf, Kurt H. (Ed.) *Wissenssoziologie*, Neuwied; Luchthand, 1970, p-509-565. Traduzido para o inglês como “*The Problem of Generation*” em Kecskemeti, Paul (Ed.). *Sociology of Knowledge*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1952, p. 276-332. Traduzido para o português (Portugal) como “*O Problema das Gerações*” em Mannheim, Karl. *Sociologia do Conhecimento*, Porto: RES-Editora, [s.d], p. 115-176. No Brasil, a primeira tradução ocorreu em uma coletânea de textos organizada por Marialice M. Foracchi no livro “*Karl Mannheim: sociologia*”, publicado pela Editora Ática em 1982 com o título “*O problema sociológico das gerações*”. Essa versão reduziu aproximadamente 20 páginas do texto original, reproduzindo a versão em inglês. Foram retiradas a seção introdutória, na qual Mannheim desenvolve uma análise do estado do problema das gerações no pensamento da época, e também o último capítulo que na versão original é apenas numerado como “7”, mas na versão em inglês recebe o título de “*The generation in relation to other formative factors in history*”. Além disso, algumas notas de rodapé foram removidas e as referências bibliográficas utilizadas por Mannheim no texto original também foram suprimidas (mais informações em Weller, 2010).

¹⁹ Uma excelente introdução ao pensamento de Mannheim é feita por Ignacio Sánchez de la Yncera em “*Crisis y orientacion. Apuntes sobre el pensamiento de Karl Mannheim*” (Disponível em: Revista Española de Investigaciones Sociológicas-REIS, n. 62, 1993). Sobre a questão do método sociológico mannheimiano especificamente no ensaio de 1928 ver: “*La sociologia ante el problema generacional. Anotaciones sobre el trabajo de Karl Mannheim*” (Disponível em: Revista Española de Investigaciones Sociológicas-REIS, n. 62, 1993). Wivian Weller também oferece uma introdução mais temática do ensaio de Mannheim em “*A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim*” (Disponível em: Revista Sociedade e Estado, v. 25, n. 2, 2010).

mencionado há uma análise mais aprofundada dos significados que ele assume no contexto da pesquisa. Essa compreensão, demonstrada, por exemplo, na descrição dos palestinos e palestinas como membros de “primeira”, “segunda”, “terceira”, “quarta” ou “quinta” geração (cf. Guglielmini, 2022; Hazin, 2016; Jardim, 2000; Souza, 2015; Caramuru Teles, 2023), supõe que cada geração é um grupo coeso e estável e que a partir dessas unidades é possível rastrear modos de ser e pertencer compartilhados por todos aqueles inseridos em uma determinada faixa etária. Assim, por exemplo, nos estudos antropológicos que abordam a temática da imigração, é comum encontrar a afirmação de que os primeiros imigrantes que chegaram ao Brasil no final do século XIX e meados do século XX, vindos da Palestina ou de regiões próximas, constituem a “primeira geração” de palestinos. Esses imigrantes são reconhecidos por terem vivido uma experiência social única, exclusiva da “primeira geração”²⁰ (Hazin, 2016; Guglielmini, 2022; Hamid, 2007; Jardim, 2000; Caramuru Teles, 2023). Além disso, os filhos e filhas desses primeiros imigrantes, muitos dos quais nascidos no Brasil, formam a “segunda geração” que compartilha experiências características desse grupo. Esse raciocínio pode ser estendido a todas as gerações seguintes.

Não há nenhum problema em tentar organizar a descendência dos palestinos e palestinas que vivem atualmente no Brasil por meio de coortes etárias. Certamente, a causa biológica é a base material, o dado fundamental a partir do qual a categoria geração encontra seu ponto de partida. O desafio, ao meu ver, está em organizar o material empírico, por assim dizer, sob uma perspectiva exclusivamente genealógica e, com isso, supor que os processos de pertencimento social podem ser abstraídos a

²⁰ Comumente essa experiência coesa pode ser rastreada retrospectivamente desde um “discurso de primeira geração”. Esse discurso, frequentemente expressado em tons “triumfalistas” (Souza, 2015) relata a difícil jornada iniciada na Palestina, a aposta na imigração, a aventura da viagem e as dificuldades encontradas na adaptação ao novo contexto cultural e social. No entanto, esse “discurso de primeira geração” encontra uma série de rumores que o desestabilizam. Os discursos triunfalistas geralmente são proferidos por aqueles sujeitos (geralmente homens) que possuem maior capital social do que os demais membros das comunidades localmente estabelecidas. Assim, as narrativas de pessoas que não ocupam posições privilegiadas dentro da comunidade tendem a deslocar as narrativas de triunfo e contam uma história diferente sobre os “sucessos da primeira geração” (confira mais detalhes em: Souza, 2015). Caramuru Teles (2023) também apresenta uma crítica precisa e extremamente importante às análises sobre a imigração palestina para o Brasil, que são baseadas em um recorte masculinista. De acordo com Caramuru Teles, essas pesquisas, ao reproduzirem a compreensão de que a atividade econômica desenvolvida pelos primeiros migrantes chegados ao Brasil era a do mascate, ignoram (deliberadamente ou não) a migração de inúmeras mulheres (e crianças) que também chegaram ao Brasil nos mesmos anos e que tiveram importância significativa na constituição das redes de migração (confira mais detalhes em: Caramuru Teles, 2023).

partir dessa forma de caracterização analítica. Esse raciocínio ignora que entre a dimensão biológica e cultural existe um espaço intermediário em que as forças socializadoras atuam (Mannheim, 1993). E é justamente nessa dimensão “mediadora” que uma análise efetiva sobre o problema das gerações se concentra.

Um primeiro ponto a ser destacado é que as gerações não são formadas por um tipo de adesão com o objetivo de criar grupos concretos (Mannheim, 1993). As gerações não são comunidades como a família ou grupos políticos, nos quais os indivíduos que as compõem formam um grupo baseado em laços de proximidade vital ou em uma vontade consciente e racional. Enquanto os grupos concretos são fundados em laços que surgem organicamente ou são estabelecidos por algum poder institucional que une os indivíduos ao grupo, as gerações, como categorias de análise social, tratam do “[...] *ser com o outro* [...]” (Mannheim, 1993, p. 206 – *grifos meus*)²¹ dos sujeitos ligados a uma mesma unidade geracional. Portanto, não é suficiente supor que palestinos e palestinas pertençam à mesma geração apenas pelo fato de participarem de um mesmo grupo concreto. Mesmo que as gerações possam levar à formação de grupos ou comunidades – como é o caso da Juventude Sanaúd, por exemplo, para os descendentes de palestinos –, elas descrevem um tipo de experiência social que tende a ir além dos limites claramente definidos dessas entidades sociais.

Uma outra questão que merece ser ressaltada é o modo de abordagem adotado em muitos estudos sobre palestinos e palestinas no Brasil, onde a categoria “gerações” é frequentemente usada como sinônimo para designar faixas etárias. Ao adotar essa abordagem, um fator crucial relacionado à consistência de um elemento fundamental na análise geracional é ignorado: como os novos nascimentos e o envelhecimento afetam a tradição cultural. Em outras palavras, embora as gerações possam parecer um elemento constante que atuam como pano de fundo em muitos contextos histórico-sociais, elas não são um fator infra-estrutural em si, mas sim uma variável estrutural que depende da configuração social que impulsiona o processo social como um todo (Mannheim, 1993; Yncera, 1993). A questão das gerações não se trata apenas de afirmar a dicotomia conceitual entre juventude-progresso/velhice-conservadorismo (cf. Jardim, 2000; Peters, 2006; Souza, 2015; Prates, 2012) ou de

²¹ Traduzido do espanhol por mim. Todas as citações diretas do texto de Mannheim são traduções do texto em espanhol. Opto por essa tradução por ser uma tradução direta do texto original publicado em alemão.

ressaltar a sucessão contínua de grupos etários (cf. Gugliemini, 2022; Hazin, 2016; Caramuru Teles, 2023), mas sim de refletir sobre as razões que tornam esse fenômeno relevante (ou não) para a dinâmica histórico-social. Em outras palavras, trata-se de considerar se a experiência geracional produz algum tipo de diferenciação nas formas pelas quais a palestinidadade é vivenciada. E se, de fato, essa diferenciação se revelar um fato relevante, isso se torna uma possibilidade importante para entender como a palestinidadade é transmitida entre diferentes gerações de palestinos e palestinas, ou seja, como ela pode ser compreendida principalmente como uma experiência social do tempo.

De fato, os estudos antropológicos com palestinos e palestinas no Brasil, conforme mencionado anteriormente, parecem indicar que a “geração” é uma categoria relevante. Retomando a pesquisa de Hazin (2016), o autor enfatiza a importância das gerações ao afirmar que os filhos e netos de palestinos, nascidos no Brasil, desenvolveram maneiras distintas de compreender sua identidade social em relação às de seus pais e avós. As pesquisas de Jardim (2000) e Peters (2006) também ressaltam a geração como uma categoria social significativa. Outras autoras, como Prates (2012) e Hamid (2007), também parecem sugerir que as experiências geracionais são de notável importância. O que Jardim, Peters, Prates e Hamid têm em comum é que, em suas pesquisas, o tema da geração se destaca especialmente nos momentos em que as relações entre diferentes grupos etários são expressas através da dinâmica dos conflitos geracionais. Para as autoras, os conflitos geracionais são especialmente marcantes no âmbito familiar quando há disputa entre diferentes projetos de vida, como nos casos em que os pais projetam seus ideais sobre os filhos enquanto os filhos buscam autonomia e independência. Caramuru Teles (2023) também destaca a relevância das gerações ao descrevê-las como marcadores sociais que causam mudanças nos modos de ser e pertencer tanto para palestinos e palestinas no contexto brasileiro quanto no contexto chileno.

No entanto, embora concedam um espaço importante para a geração como uma categoria social relevante, essas pesquisas acabam negligenciando como esse fator é (ou não é) fundamental para o argumento central de suas análises: como ele afeta (ou se afeta) os processos de pertencimento social.²² Portanto, as gerações

²² No caso de Hazin, o autor opta por analisar as experiências das gerações mais jovens a partir do conjunto conceitual-ideológico da “assimilação/aculturação”. Em conversa pessoal com alguns pesquisadores e pesquisadoras da área no Brasil, boa parte das críticas ao seu trabalho centram-se

surgem como uma categoria social presumida. Não considero essa falta de atenção mais aprofundada ao tema das gerações como uma deficiência epistemológica por parte dessas pesquisas, mas sim como um resultado direto da maneira como os espaços-problema e os conjuntos conceituais-ideológicos (Scott, 1999; 2014) mobilizados pelo autor e pelas autoras moldam as respostas oferecidas e os métodos de abordagem da questão. Da mesma forma, entendo que a compreensão presumida das gerações como coortes de idade e a mera suposição das gerações dentro da dinâmica histórico-social seguem esses mesmos padrões. No que diz respeito aos rendimentos dessas análises sobre a questão geracional, lamentavelmente a recorrência não refletida à categoria “geração”, com base em uma compreensão principalmente genealógica, não diz muita coisa (ou quase nada) sobre os processos de pertencimento social entre palestinos e palestinianas que se encontram em momentos diferentes de desenvolvimento biossocial.

Utilizando novamente o trabalho de Mannheim (1993), uma consequência significativa dessa abordagem é compreender que o problema das gerações não está na compreensão da sucessão de gerações baseada apenas em unidades de tempo cronológicas, como horas, dias, anos, séculos, etc., mas na compreensão da sobreposição de diferentes gerações em um mesmo contexto histórico-social. Isso implica que, mesmo que palestinos nasçam, cresçam, se tornem adultos e envelheçam no mesmo tempo cronológico, esse fato básico não garante que esses indivíduos, na mesma faixa etária, tenham uma experiência de pertencimento social semelhante, ou seja, que pertençam todos a uma mesma geração, seja ela “primeira”, “segunda” ou “terceira” geração, e assim por diante. De acordo com Mannheim (1993), o que estabelece uma conexão geracional é a vivência paralela de eventos biográficos, algo que só é possível entre os contemporâneos. Apesar disso, ser contemporâneo não é sinônimo de ser temporalmente simultâneo. Ser contemporâneo significa *estar sujeito às mesmas influências formativas*.²³ Portanto,

nos usos que o autor faz dessas categorias analíticas. Acredito que uma análise baseada na temporalidade das gerações teria aberto novas possibilidades de investigação para Hazin, evitando assim a simplificação proporcionada pelos conceitos de aculturação ou assimilação.

²³ Mannheim inicia o seu ensaio fazendo uma revisão dos enfoques teóricos sobre as gerações. Nesta revisão, ele propõe uma comparação entre a vertente positivista (predominante no pensamento francês) e a vertente histórico-romântica alemã. Mannheim demonstra uma clara preferência por esta última por entender que ela conseguiu captar melhor o problema das gerações em termos de uma vivência interior do tempo social. Enquanto os positivistas enxergavam o problema das gerações como uma prova inegável do progresso linear da história, fornecendo assim um modelo para compreender a presença de forças conservadoras ou reformadoras na sociedade,

para compreender a eficácia do problema das gerações na transmissão da palestinação entre pessoas em momentos diferentes de desenvolvimento biossocial, é necessário considerar as diversas experiências formativas que estão na raiz de qualquer conexão geracional. Dessa forma, a distância entre as gerações de palestinos e palestinas deixa de ser um problema puramente quantitativo e passa a ser um problema que invade o domínio da temporalidade interior dos modos de ser e pertencer.

No entanto, afirmar que as conexões geracionais são formadas através do compartilhamento de experiências formativas na contemporaneidade não é completamente correto. Como mencionado anteriormente, as gerações não são entidades coesas e estáveis. Pessoas contemporâneas podem ter compreensões diferentes, muitas vezes conflitantes, sobre eventos vitais – sejam eles políticos, sociais ou intelectuais – do seu tempo. Essa percepção mannheimiana parece ser altamente relevante em relação à palestinação. Os estudos mencionados anteriormente demonstram que os projetos de vida individuais frequentemente se distinguem uns dos outros (ou entram em conflito) não apenas entre pessoas de diferentes faixas etárias, mas também entre pessoas em estágios semelhantes de desenvolvimento biossocial – e que frequentemente vivenciaram os mesmos eventos formativos em determinado momento – diferentes projetos de vida são colocados em prática. Jardim (2000) tem um material etnográfico rico que aborda como os jovens que participaram da criação da Juventude Sanaúd nos anos 80 acabaram seguindo caminhos bastante diversos na vida adulta. Alguns deixaram o Chuí (RS) e se dirigiram aos grandes centros do Rio Grande do Sul para cursar o ensino superior. Nas universidades, muitos se envolveram em movimentos estudantis e utilizaram sua formação recente como plataforma para atividades políticas. Outros, particularmente as mulheres (um recorte sexual interessante, mas que Jardim não explora tanto), acabaram a formação acadêmica e retornaram para o Chuí para auxiliar seus pais

a partir de uma perspectiva biológica da existência humana. Para os pensadores alemães, entretanto, o problema geracional se torna “[...] um problema da existência de um tempo interior não mensurável e que só pode ser compreendido como algo puramente qualitativo” (Mannheim, 1993, p. 199). É do filósofo alemão Wilhelm Dilthey que Mannheim retira a compreensão de que a contemporaneidade vai além da simultaneidade temporal, e é, fundamentalmente, estar submetido às mesmas influências formativas. Mannheim adota duas noções fundamentais de Dilthey: (1) a distinção entre uma abordagem quantitativa e uma abordagem qualitativa do tempo interior e (2) a necessidade de uma compreensão mais profunda da contemporaneidade ou simultaneidade das gerações. No que se refere a (2), para Dilthey, as pessoas contemporâneas são moldadas pelas mesmas influências culturais e pela mesma situação político-social.

nos negócios da família. Outras, a maioria delas também mulheres, ao saírem da Juventude Sanaúd, optaram por seguir o projeto de vida já elaborado pelos pais, que consiste no casamento e na permanência na cidade de origem, e portanto não buscaram uma formação superior.²⁴

A compreensão de que uma conexão geracional é estabelecida através do compartilhamento de vivências semelhantes na atualidade enfrenta o obstáculo da *não contemporaneidade dos contemporâneos*.²⁵ Nada garante que as pessoas que vivem no mesmo período cronológico possam experimentar as mesmas experiências formativas. Falta-lhes uma *enteléquia*, isto é, um sentimento íntimo compartilhado sobre a vida e o mundo; uma meta íntima compartilhada por uma geração em relação à construção de uma época histórica – ou desconstrução, considerando que várias gerações estão simultaneamente empenhadas no processo de conformação de uma determinada época – que criará algum tipo de vínculo entre as pessoas. Portanto, a não contemporaneidade dos contemporâneos destaca o fato de que os grupos etários podem vivenciar experiências temporais internas distintas, mesmo coabitando em um mesmo período cronológico (Mannheim, 1993; Yncera, 1993; Weller, 2010).

Dessa maneira, o que está na base das conexões geracionais é uma *força agregadora* que guia as pessoas que experimentam eventos biográficos paralelos a *adquirirem perspectivas semelhantes* sobre tais acontecimentos. Portanto, a ligação geracional – ou enteléquia geracional – origina-se a partir da *posição social* dos indivíduos no contexto histórico e dos modos pelos quais essa posição afeta sua

²⁴ Ver mais em Jardim, 2000, p.234-250. Hamid também possui um rico material etnográfico sobre os projetos de vida distintos entre mulheres palestinas em idades próximas que residiam em Brasília (DF). A análise de Hamid destaca o quanto as experiências formativas distintas experienciadas por essas mulheres fornecem os conteúdos discursivos e práticos para os modos, eminentemente distintos (por vezes, conflituosos), através dos quais a militância política dessas mulheres passa a ser exercitada (ver mais em Hamid, 2007, p. 74-149).

²⁵ A unidade de uma geração, como o resultado de estar submetido às mesmas experiências, será melhor elaborada por Mannheim a partir do recurso a duas noções retiradas do historiador da arte Wilhelm Pinder: (1) a *não contemporaneidade dos contemporâneos* e (2) *enteléquia de gerações*. Essas duas noções sublinham o fato de que várias gerações convivem em um mesmo tempo cronológico. Todavia, como o tempo interior é o único tempo verdadeiro, é correto afirmar que cada pessoa vive um tempo interior que é qualitativamente distinto dos demais. Nas palavras de Pinder, “Para cada um o mesmo tempo é um tempo distinto; isto é: *uma época distinta e própria dele*, que só é compartilhada com os seus coetâneos” (Pinder, 1926, p. 21 *apud* Mannheim, 1993, p. 200 – *grifos no original*). Isso põe em questão que o pensamento sobre o tempo histórico só pode ser organizado polifonicamente. Segundo Pinder (1926 *apud* Mannheim, 1993), uma vez que os sujeitos se aproximam da experiência temporal a partir das influências dos diferentes estratos geracionais nos quais estão imersos, cada momento do tempo representa um espaço temporal repleto de dimensões. De modo que, em cada ponto do tempo, é necessário ouvir as vozes distintas das gerações particulares que emergem constantemente (Mannheim, 1993).

realidade (Weller, 2020).²⁶ A posição (ou a localização) histórico-temporal gera modos específicos de orientação, percepção e significado da vida, estabelecendo parâmetros de comportamento e interpretação do mundo, uma vez que a posição dos sujeitos em determinada conjuntura histórico-social encoraja e intensifica determinados sentimentos e pensamentos alinhados com tal posição (Weller, 2020).

A posição geracional é uma forma de *conjuntura vital*, ou seja, aqueles pequenos espaços que revelam a estrutura social e que funcionam como fontes para a ação social (Johnson-Hanks, 2002, p. 871). Embora essa percepção indique uma compreensão que considera as ações dos indivíduos sempre determinadas por uma estrutura social subjacente e pré-existente, as conjunturas vitais (e a posição geracional) destacam aqueles momentos críticos em que o habitual, o comum, o que é compartilhado, estão em jogo; quando o futuro, como algo extremamente significativo, é colocado em questão (Johnson-Hanks, 2002, p. 871).

Dessa forma, a posição geracional entendida como uma conjuntura vital permite compreender como os diversos complexos de influências formativas – semelhantes às “arenas múltiplas” destacadas por Schiocchet (2015; 2020) – afetam os indivíduos, criando condições para seus modos de ser e pertencer, bem como possibilita compreender as formas através das quais assimilam essas influências. De acordo com a perspectiva de Mannheim, o que caracteriza a simultaneidade de posição das pessoas nascidas na mesma época não é apenas a possibilidade de presenciar os mesmos eventos, mas principalmente, de processá-los de maneira similar (Mannheim, 1993). Portanto, é fundamental não apenas potencialmente fazer parte de uma comunidade formada em torno de experiências comuns, mas também *participar ativamente* de uma prática coletiva, seja ela concreta ou virtual (Mannheim, 1993; Yncera, 1993). No entanto, o que cria uma ligação efetiva entre palestinos e

²⁶ Mannheim argumenta que a conexão geracional é uma posição (ou localização) social com base em uma categoria social distinta, mas que possui certas semelhanças estruturais com a geração: a posição de classe. Enquanto o elemento comum, substancial à posição de classe, são os fatores socioeconômicos, o ritmo biológico da existência humana é o que define a posição geracional. Segundo Mannheim: “Em seu sentido mais amplo, se pode entender por situação de classe a afinidade de posição que estão destinados a ter certos indivíduos dentro da contextura econômica e de poder de sua respectiva sociedade. Um é proletário, empresário, rentista etc., e o é porque experimenta sempre o peso de uma posição específica na contextura da sociedade (seja em forma de pressão social ou de oportunidade social). Essa posição nos âmbitos sociais não é como o pertencimento a uma associação, que se pode revogar mediante um ato intelectual ou voluntário; mas devido a isso, não se está vinculado no mesmo sentido que se está na comunidade, onde, por destino vital, se está ligado por todos os fios da própria existência a um grupo concreto” (Mannheim, 1993, p. 207 – *grifos no original*).

palestinas que são da mesma geração não são os conteúdos que fundamentam discursivamente determinada prática coletiva – as ideias sobre as origens, as concepções do destino moral (como noções de lar, por exemplo), as ideologias políticas, etc. –, mas sim as “[...] tendências formadoras de um coletivo surgidas a partir da apropriação desses conteúdos [...]” (Scott, 2014, p. 177).

Embora a análise de Mannheim tenha um foco voltado para a compreensão das estruturas dos movimentos sociais e culturais – tarefa que Mannheim atribuía à sociologia de sua época – seu ensaio abre caminhos para uma análise direcionada às experiências formativas gravadas nas ações e expressões dos grupos, deslocando a investigação sobre as gerações de uma compreensão centrada na genealogia da sucessão etária e recolocando-a no âmbito da efetividade (e afetividade) ou da produtividade social, ou seja, da *ação social* (Yncera, 1993, p.143-192). A perspectiva mannheimiana fornece um conjunto de ferramentas analíticas para a exploração dos significados dessa ação e sua relação com a historicidade do pensamento, ou, para ser mais específico, com a temporalidade das gerações (Scott, 2014), uma vez que o problema que Mannheim está abordando é o problema da transmissão de tradições. Portanto, a noção de geração, como formulada por Mannheim, dialoga bem com a concepção de tradição, desenvolvida por MacIntyre. Para ambos, o que as pessoas fazem só é relevante se os grupos aos quais pertencem tiverem continuidade temporal em termos de práticas e narrativas.

A perspectiva mannheimiana também proporciona a oportunidade de se propor uma nova maneira de agregar as experiências das histórias de vida de palestinos e palestinianas, e trabalhar em uma dimensão intermediária para compreender não apenas o que ocorre no contexto social mais amplo, mas também para compreender o que ocorre individualmente com os palestinos e palestinianas nos espaços de intimidade. Existe uma experiência de autoformação que molda as formas pelas quais as novas gerações de palestinos e palestinianas constroem certas narrativas sobre suas próprias trajetórias de vida. Isso desloca a compreensão de que se identificar como palestino/palestina é algo que é dado, quase inato, inconsciente, e que a palestinianidade é como uma hiperexpressão condensada em elementos cotidianos.

A continuidade da palestinianidade ao longo de diferentes gerações de palestinos e palestinianas não se baseia em um conjunto de práticas que permanecem inalteradas e estão disponíveis em algum lugar, podendo ser facilmente acessadas e

reproduzidas pelos novos indivíduos que entram no processo cultural. Na verdade, a continuidade da palestinidadade surge sempre a partir de um “*contato fresco*” (Mannheim, 1993, p. 211 – *grifos meus*) com os elementos culturais acumulados. Contudo, esse contato renovado permite uma constante distância em relação aos objetos de herança cultural, estabelecendo uma nova relação de apropriação, elaboração e desenvolvimento do que está disponível. Portanto, há um processo de aprendizagem pelo qual a palestinidadade é apreendida por sujeitos em diferentes estágios de desenvolvimento biossocial e que possuem níveis distintos de estratificação de consciência. No entanto, esse processo de aprendizado não se resume à mera incorporação de algum elemento cultural, seja para reprodução ou questionamento, mas sim refere-se a um processo – nem sempre crítico, nem sempre explícito – de elaboração sobre algum conteúdo. Esse processo de aprendizado não ocorre apenas em ambientes pedagógicos abertos, mas também em espaços íntimos e cotidianos, como os dos relacionamentos familiares. Tal processo educacional pode resultar em vínculos diferenciados de distanciamento em relação aos valores culturais palestinos.

Isso indica a compreensão da palestinidadade como uma tradição (viva). A continuidade – uma condição inerente a todas as formas de tradição – depende da maneira pela qual a relação entre as gerações de palestinos e palestinas é estabelecida. É importante destacar que a vivacidade (ou a morte) da palestinidadade resulta de uma interação (ou da falta dela, no caso da morte) contínua entre as gerações mais velhas, as gerações intermediárias e as novas gerações que emergem no horizonte histórico-social. Portanto, uma tradição que deseja permanecer viva requer obrigatoriamente uma transmissão constante dos bens culturais acumulados. Essa relação de transmissão está sempre ameaçada pelo desvanecimento e representa um desafio para as gerações mais velhas em relação às gerações mais novas, além de evidenciar o papel autoritativo das tradições, geralmente expressas por meio de instituições sociais. Dessa forma, a abordagem mannheimiana contribui para os estudos com palestinos e palestinas no Brasil a romper com a dicotomia estabelecida entre as gerações mais velhas – vistas como conservadoras – e as gerações mais novas – vistas como progressistas. Essa abordagem ressalta a natureza contínua das mudanças sociais – bem como o papel das gerações intermediárias nesse processo – e se concentra nas experiências formativas que

estão no cerne das gerações, investigando como são estabelecidas as relações de distanciamento diferencial em relação aos bens culturais acumulados.

3 PARENTESCO: A CASA, OS OBJETOS, O SANGUE

Não faria sentido iniciar este capítulo, em que as relações de parentesco ganham centralidade, sem remontar às origens da família Rizeq desde seu patriarca. Mustafa Kalil El Abd Rizeq nasceu em 1948, na aldeia de Deir Abu Mash'al, a 16 km de Ramallah, na Cisjordânia. Aos 18 anos, partiu de sua terra natal rumo à Jordânia, de onde iniciaria sua jornada de navio com destino ao Brasil, desembarcando no porto de Santos em 7 de setembro de 1966. Sua decisão de emigrar se soma a muitas outras histórias de imigrantes árabe-palestinos que também escolheram o Brasil como refúgio das dificuldades e opressões de um regime colonialista que se fortalecia. Chegando ao Brasil, seguiu de ônibus para Canoas, no Rio Grande do Sul, onde seu tio, Rizeq el Abed, o aguardava com expectativa.

Em Canoas, Mustafa começou a exercer uma atividade econômica que se tornaria a principal ocupação dos imigrantes árabe-palestinos: o comércio ambulante ou *mascate*. Foi seu tio quem lhe presenteou com a primeira mala contendo mercadorias para vender de casa em casa, seguindo um padrão de interação e formação de redes econômicas bastante comum entre os imigrantes árabe-palestinos: os já estabelecidos no Brasil forneciam os recursos necessários para que os recém-chegados ingressassem nas redes de trabalho locais, até que estes ganhassem certa independência e pudessem ajudar outros imigrantes que chegavam recorrentemente. Esse ciclo de colaboração e assistência foi uma marca da imigração árabe no Brasil.

Após tomar a decisão de mudar-se para Esteio, Mustafa aluga um apartamento perto da casa da avó de quem viria a ser sua futura esposa, Jane. Apesar da proximidade da casa dos pais, foi a avó de Jane que exerceu maior influência em sua infância e educação. Até então, para Jane, Mustafa era apenas o *mascate* conhecido por todos como aquele que vendia produtos de porta em porta, primeiro a pé, depois em uma bicicleta e, por fim, em um carro (que ela lembra em tom de humor). A avó de Jane se afeiçoa ao rapaz gentil de 18 anos que também despertava sua preocupação por viver sozinho na cidade. Assim, Mustafa passa a frequentar sua casa, onde era sempre convidado para as refeições. São nessas oportunidades que se estabelece uma amizade entre Mustafa e Jane. Com o convívio, Mustafa passa a desenvolver sentimentos de outra ordem por Jane. Ele confessa para a dona da casa seus sentimentos por sua neta e seu desejo de estabelecer um relacionamento. A avó, preocupada com a diferença de idade entre os dois (ela tinha apenas 14 anos),

desaprovou o romance. Além disso, mesmo com os galanteios de Mustafa, Jane ainda preferia focar em seus estudos antes de se envolver romanticamente com alguém. Mas, conforme uma Jane risonha me relatou, ele era persistente e conquistou seu coração pela insistência. Assim eles assumem um relacionamento aprovado pela já convencida avó. Jane estabelece uma única condição: o casamento aconteceria apenas após a conclusão de seus estudos. Condição essa que Mustafa aceita.

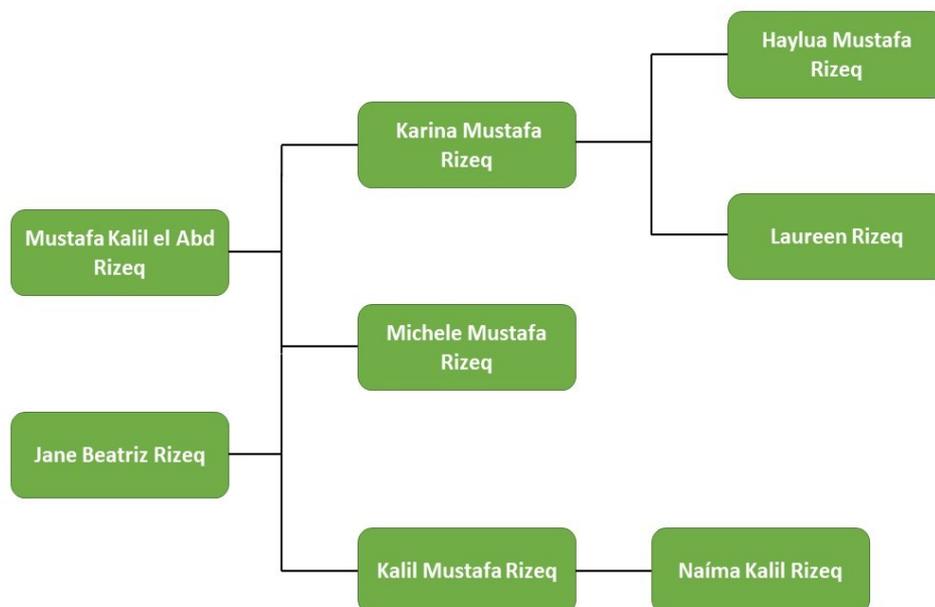
O casamento entre Jane e Mustafá enfrentou desafios. Ao chegar ao Brasil, ele havia sido prometido para sua prima, mas contrariando as expectativas familiares, casou-se com Jane. A família não aceitou facilmente a união com uma brasileira, principalmente o tio que inicialmente a desaprovava abertamente. Quando passava por Jane pela rua, cuspiam no chão em sinal de reprovação. Casar-se com uma brasileira poderia implicar na ruptura dos vínculos com a terra de origem, o que se tornava uma questão mais complexa quando a esposa não só era estrangeira, mas também não pertencia ao círculo familiar extenso. No entanto, mesmo com a resistência da família, o casal construiu uma relação sólida, conquistando aos poucos a confiança de todos. Surpreendentemente, o tio que era contra o relacionamento, se tornou um grande amigo de Jane.

Mustafa e Jane²⁷ tiveram três filhos: Karina Mustafa Rizeq, a filha mais velha, nasceu em 1976, Michel Mustafa Rizeq, a filha do meio, nasceu em 1980 e Kalil Mustafa Rizeq, o caçula da família, nasceu em 1984. Todos nasceram em Esteio. Pouco tempo depois a família adquiriu uma casa em Sapucaia do Sul (a casa onde residem hoje). Quando Kalil completou dois anos de idade a família mudou-se para Uruguaiana, situada no extremo ocidental do estado do Rio Grande do Sul, às margens do rio Uruguai, na fronteira com a Argentina. Após dois anos na cidade, partiram para o Chuí, na divisa com o Uruguai, permanecendo lá por cerca de nove anos. A estadia no Chuí é recordada com muito afeto pela família, sendo um período de prosperidade econômica. Foi nessa fase que Seu Mustafa conseguiu economizar o suficiente para enviar contribuições à Palestina e auxiliar os pais e irmãos que lá residiam, fornecendo recursos para a construção de uma nova casa para os pais e para os casamentos dos irmãos. Foi também um período de intenso trabalho e participação ativa na Sociedade Palestina do Chuí e nos congressos da Federação Árabe Palestina do Brasil (FEPAL).

²⁷ A partir daqui os chamo de “Dona Jane” e “Seu Mustafa”, forma através da qual eu usualmente me referia a eles.

A família toma a decisão de retornar para Sapucaia do Sul quando Karina é aprovada no vestibular para o ensino superior. O processo de formação dos filhos de suas próprias famílias teve início neste retorno para Sapucaia do Sul. Apesar de Seu Mustafa desejar que seus filhos se casassem com palestinos, isso nunca lhes foi imposto como uma obrigação. Karina foi a primeira filha a se casar, escolhendo um brasileiro como parceiro. É desse relacionamento que nasce Haylua, a neta mais velha (atualmente com 21 anos) de Seu Mustafa e Dona Jane. Já Laureen, a neta do meio (16 anos), é a filha mais nova de Karina com seu segundo marido. Michele, por sua vez, foi a segunda filha a se casar, também escolhendo um brasileiro como marido, mas diferentemente dos irmãos, ainda não possui filhos, estando atualmente em seu segundo casamento. Kalil, o último dos filhos a se casar, casou-se com uma brasileira. Da união nasceu Naíma (6 anos), a neta mais nova de Seu Mustafa e Dona Jane.

Figura 1 – Árvore Genealógica da Família Rizeq



Fonte: elaborado pelo autor

No decorrer deste capítulo, a discussão acerca do parentesco se assentará em uma inquietação: descrever as relações estabelecidas entre os integrantes de uma família não se resume apenas a registrar as “estruturas” e “formas” que essas relações

assumem. Envolve também o registro dos modos através dos quais os membros de uma família estabelecem vínculos entre si, de maneira que descrever o parentesco é, de fato, descrever modos mais ou menos coesos e superpostos de relacionalidade [*relatedness*] que incluem sangue e matrimônio, mas não apenas (Carsten, 2000). Portanto, ao analisar as relações instituídas entre os membros da família Rizeq, minha intenção é explorar a construção da palestinidade nos contextos íntimos entre diferentes gerações. Nesse sentido, as experiências ligadas à “casa”, aos “objetos” e ao “sangue” surgem como elementos fundamentais no desenvolvimento do tema que será abordado adiante.

3.1 CASA E PARENTESCO

Cheguei em Sapucaia do Sul com o trem que peguei em Porto Alegre. Antes de alcançar a estação, ainda a bordo do trem, avisei Kalil de que logo desembarcaria na cidade e ele já poderia se dirigir ao local combinado para me buscar, conforme havíamos conversado no dia anterior. Descendo a rampa em direção à rua, avistei Kalil há cerca de cinquenta metros, aguardando em seu carro. Ao chegar perto do veículo, coloquei minhas malas no banco de trás, entrei do lado do passageiro e o saudei com um aperto de mão. Kalil perguntou se a viagem tinha sido tranquila. Em tom de brincadeira, respondi “Sim! Se tivesse sido ruim eu nem teria notado, pois dormi durante todo o trajeto”. Entre risadas, Kalil deu a partida no carro e dirigiu-se para sua casa, localizada nas proximidades da estação de trem, no centro da cidade.

Eu já conhecia bem o lugar e meus anfitriões, pois tinha passado por lá cerca de um mês antes durante uma breve estadia na cidade. A casa era típica habitação de classe média localizada bem no centro de Sapucaia do Sul. Se alguém seguisse a rua da estação até o final, encontraria uma residência com paredes amarelas e portões de ferro que oscilavam entre o branco e a ferrugem. Na frente da casa, destacava-se um gramado incrivelmente verde, onde um antigo carro dourado desbotado pelo tempo, indicando que estava estacionado ali por muitos anos. No total, a casa possuía oito cômodos. Ao adentrar a residência, deparava-se com uma entre-sala decorada com itens que remetiam aos visitantes a presença de uma família palestina que dava acesso aos demais cômodos da casa. Do lado esquerdo, encontrava-se uma porta que levava ao quarto da Dona Jane. Seguindo em frente, alcançava-se a sala de TV onde a família se reunia para assistir à programas

televisivos. O banheiro ficava à esquerda, e à direita havia a porta de entrada para o quarto de Kalil. Alguns passos adiante levavam à acolhedora cozinha mobiliada com móveis antigos e a mesa de seis lugares que ficava próxima à parede que dividia a cozinha da sala. À esquerda, estava a entrada para um cômodo que dava acesso aos fundos da casa. No final desse ambiente, havia um pequeno quarto que antes pertencera à Michele e depois fora ocupado por Haylua quando foi morar com os avós. Aos fundos da casa, encontrava-se um amplo local com uma área coberta destinada a encontros familiares e com amigos, equipada com churrasqueira e uma mesa para refeições. Atravessando esta área, havia uma pequena estrutura nos fundos da casa que costumava abrigar uma confecção que Dona Jane comandou por um bom tempo, até que a ascensão das roupas importadas da China e comercializadas pelas lojas locais transformassem a produção de vestuário em algo dispensável devido aos cultos menores com *fast fashion* importado. Atualmente, é um espaço utilizado como depósito para as mercadorias com as quais Kalil trabalha revendendo.

Chegando na casa Dona Jane, a matriarca da família, estava nos esperando. Me abraçou forte e me deu boas-vindas. Dona Jane me conduziu àquele cômodo pequeno que outrora havia sido o quarto de Michele, depois de Haylua e que agora seria o meu. Deixei minhas malas lá e retornei à cozinha para o café que Dona Jane havia preparado e que impregnava a casa toda com seu aroma. Sentamos à mesa e conversamos por vários minutos sobre o clima, a viagem, a comunidade e sobre os planos de minha pesquisa enquanto fazíamos aquela refeição. Eu ficaria nesta casa pelo resto de minha estadia em campo.

A casa da família Rizeq não constituiu apenas o local em que me hospedei durante meu trabalho de campo, mas foi o cenário privilegiado onde vários acontecimentos substantivos ocorreram e sobre os quais tento refletir a seguir. Foi no espaço material e simbólico da casa onde as entrevistas e as inúmeras conversas com meus interlocutores se desenrolaram. Foram conversas sobre as memórias fortes e altamente emotivas de um parente que mesmo não mais habitando corporalmente aquela residência, parece estar presente de alguma outra forma entre todos membros da família; sobre as inúmeras experiências, tanto agradáveis, quanto decepcionantes, em relação à comunidade palestina; sobre os itinerários de viagens para uma terra

ancestral e as redes que compõem uma parentela transnacional; sobre todos acontecimentos que viriam a tornar essa casa singularmente significativa para pensar as inúmeras interações estabelecidas cotidianamente pelas pessoas que compunham aquela família. A casa da família Rizeq assume um lugar especial nesta dissertação, já que seria impossível entender as intrincadas formas de relações engendradas por meus interlocutores sem recorrer a ela. A atenção à casa é, portanto, fundamental tanto para o entendimento dos significados que o parentesco assume nesse espaço íntimo da família Rizeq, quanto para a compreensão do significado cotidiano que o parentesco carrega consigo através das inúmeras experiências vivenciadas na convivência entre diferentes pessoas que moravam/frequentavam aquela casa.

Sigo aqui a antropologia contemporânea do parentesco²⁸ que evita tomar a casa como um quadro espacial “dado” ou “natural” que desempenha pouco ou nenhuma relevância para a análise social. As casas são o espaço primordial onde (e através do qual) o parentesco é constituído. As casas são as relações sociais de quem as habita. Isso implica em compreender a casa como não estando separada das pessoas e das relações que acontecem dentro dela. Isto é, o significado do parentesco manifesta-se desde dentro, a partir da exploração das intimidades cotidianas que ocorrem em seu ambiente. A casa também é o espaço através do qual os membros da família apreendem, negociam, revisam e contestam os códigos e princípios hierárquicos que regem as relações entre as pessoas em momentos distintos de desenvolvimento biossocial ou em posições sociais distintas. De modo que a “casa” é entendida não apenas em sua infraestrutura, mas como um conjunto de relações entre pessoas, edifícios e outros elementos não-humanos (sejam eles bioquímicos, biofísicos, materiais de construção ou até mesmo entidades espirituais). Em suma, diferentes processos envolvidos na vida em casas, considerados em conjunto, constituem o parentesco. E é sobre alguns desses processos que pretendo refletir em seguida.²⁹

²⁸ Ver mais em: Carsten; Hugh-Jones, 1995 e Carsten, 2004.

²⁹ Essa “virada” para a casa implica em compreender como as casas não são unidades isoladas, mas relacionais e relacionadas com outros aspectos e dimensões da vida social. A casa assume particular importância, pois as relações instituídas em seu “interior” tendem, frequentemente, a extravasar para o “exterior”, de modo que elas também moldam as formas de atividades coletivas. O antigo *oikos* grego com seus inúmeros significados (casa, lar, família, propriedade, espaço privado, patrimônio etc.) pode auxiliar a imaginar inúmeras formas de habitação. O *oikos* constitui um conjunto de relações entre pessoas, infraestruturas e outros elementos não-humanos, mas também indica os conjuntos de relações instituídas entre espaços de intimidades e espaços exteriores como o espaço público do Estado-Nação. Assim, a “[...] casa é um nexos fundamental entre as forças

3.1.1 O coração da casa

A passagem narrada no início da seção exemplifica como as *práticas comensais* ocupavam um lugar importante nas interações entre os membros da família Rizeq. A cozinha era um espaço de encontro e compartilhamento particularmente importante, tendo a mesa como um centro que atraía todos os membros da família, incluindo aqueles que já não residiam mais ali. As reuniões familiares ocorriam quase sempre em torno da mesa de seis lugares que ficava na pequena cozinha nos fundos da casa. Em algumas ocasiões, quando o número de presentes superava a capacidade da mesa, alternava-se entre aqueles que rapidamente comiam e saíam para que outros pudessem sentar, e entre aqueles que se acomodavam no sofá da sala, adjacente à cozinha, de onde era possível observar todos que estavam à mesa.

Em muitos lugares é frequente que a cozinha, o fogão, a lareira, enfim, o local onde se cozinha, seja o foco simbólico da casa,³⁰ de tal forma que as atividades mais importantes que ocorrem no espaço doméstico parecem emanar desse ambiente. O ato de cozinhar, de comer, o compartilhar das refeições diárias são registros claros daquilo que é comum entre aqueles que vivem juntos. Práticas de coabitação e comensalidade são eixos importantes do conceito de casa (Carsten, 2004). Elas não são apenas demarcadores simbólicos de um pertencimento familiar dado anteriormente ou ritualizado em momentos de celebração, mas modos ativos de “fazer casa” e, assim, “fazer família”.

Olhando agora em retrospectiva, percebe-se que a cozinha, especialmente a mesa, era o coração da casa da família Rizeq. Os momentos mais propícios para encontros familiares eram, especialmente, os cafés da tarde e, de vez em quando, os almoços nos finais de semana. Era bastante comum que as filhas e netas fossem chegando aos poucos quando se aproximava a hora do café da tarde. Em algumas ocasiões, todas chegavam ao mesmo tempo, de forma espontânea, sem combinar previamente. Karina e Michele frequentemente traziam alguma iguaria para o café da

materiais, político-econômicas, afetivas e estéticas em ação, bem como o lugar onde a vida pública e privada se confunde e nos quais estes mesmos termos são reformulados” (Biehl; Nieburg, 2021).

³⁰ Ver mais em Evans-Pritchard (1940), Pina-Cabral (1986), Gudeman e Rivera (1990) e Carsten (2004).

tarde: um bolo, uma cuca ou algum prato que tinham experimentado em outro lugar e que traziam para compartilhar com os demais membros da família. Nos acomodávamos na pequena mesa e ali passávamos algum tempo conversando enquanto comíamos. A mesa, inicialmente projetada para acomodar refeições, rapidamente se transformava em um palco para conversas e discussões familiares, evidenciando que os usos atribuídos à mesa comportam uma certa flexibilidade tanto material, quanto simbólica. À mesa sempre se presenciava algum momento engraçado com um membro da família, enquanto notícias sobre conhecidos eram compartilhadas. Minha presença (estranha) à mesa gerava histórias e anedotas sobre a família e/ou sobre Seu Mustafa, como uma forma de me tornar “familiar” aos meus anfitriões. Nos finais de semana, a frequência nos almoços não era tão alta quanto nos cafés da tarde. Apenas em ocasiões especiais todos os membros da família se encontravam na casa para almoçar.

As práticas em torno da mesa muitas vezes eram acompanhadas de pratos árabes (*kebab*, *mjadra*, *knaf* e outros doces árabes). Preparar esses pratos em casa costumava ser uma atividade solitária, geralmente realizada por Dona Jane. No entanto, houve duas ocasiões em que Kalil assumiu a responsabilidade por boa parte das tarefas. Quando Dona Jane decidia fazer algum prato árabe, o aroma que se espalhava pela cozinha logo invadia toda a casa. O cheiro marcante, os temperos intensos e os pratos coloridos transmitiam uma culinária pouco comum para aqueles não familiarizados. Ainda menos comum era o fato de uma brasileira ter tanta habilidade para preparar esses pratos, como se fosse uma cozinheira árabe experiente. Dona Jane era uma figura reconhecida por todos na comunidade palestina de Sapucaia do Sul devido às suas habilidades culinárias. Uma vez, durante o preparo do *mjadra* para o almoço, indaguei Dona Jane sobre a origem de suas habilidades culinárias no preparo daqueles pratos típicos. Ela compartilhou que absorveu um pouquinho de informação de cada pessoa que lhe ensinou aquelas receitas: as primeiras lições na cozinha foram com uma antiga funcionária doméstica que Seu Mustafa teve logo após ter alcançado estabilidade financeira no Brasil. Segundo ela, essa senhora aprendeu tudo com a tia de Seu Mustafa, também residente no Brasil naquela época. Além disso, Seu Mustafa também foi um mestre na arte da culinária. Dona Jane ainda mencionou ter aprendido com outras mulheres da comunidade palestina, algumas delas brasileiras que também havia se casado com imigrantes palestinos.

O relato de como as receitas de pratos árabes são compartilhadas destaca a presença de uma rede de aprendizado que envolve várias pessoas. A aprendizagem das receitas poderia ser interpretada como a dedicação na busca por um certo ideal de esposa, reproduzindo, assim, um modelo de família em que a esposa é vista como a responsável pela casa, enquanto o marido assume o papel de provedor financeiro. No entanto, essa representação tradicional (e reificada) da mulher é questionada por Dona Jane, para quem o esforço em aprender a preparar os pratos árabes para seu marido é a demonstração clara e genuína de um amor voluntário.

Essas redes de aprendizado culinário ressaltam a relevância da transmissão de práticas culturais, ao mesmo tempo em que aponta que a sua interrupção pode resultar em perdas e fragmentações. Apesar de Dona Jane ser uma excelente cozinheira de pratos árabes, suas filhas não herdaram essa habilidade dela, conforme me confidenciaram. Karina e Michele justificaram a falta de aprendizado das receitas pela ausência da transmissão dessa herança cultural por parte dos pais. Dona Jane, por sua vez, acreditava que a falta de interesse das filhas em aprender era o motivo pelo qual elas não absorveram esse conhecimento. Estes momentos conflituosos de atribuição de comportamentos e atitudes destacavam uma característica significativa da família Rizeq, que poderia, em parte, explicar a não transmissão de certos elementos culturais. Havia uma certa maleabilidade quanto à transmissão e aprendizagem dos repertórios culturais, de modo que a escolha de adotar ou não certas práticas estavam mais ligadas à preferência individual dos sujeitos do que à obrigação de seguir um modelo ideal de família árabe ou de prática consagrada. Mesmo que a falta de aprendizado pudesse levar à fragmentação ou enfraquecimento, e até mesmo à perda de algumas práticas familiares, a ausência de imposição na transmissão desses repertórios não significava, por exemplo, que as receitas – aprendidas ou não – não tivessem importância na vida de todos os membros da família. Nos almoços de fim de semana, por vezes eram servidos pratos árabes à pedido e insistência de Karina, Michele, Kalil, Haylua e Laureen. A conexão afetiva que esses pratos despertavam parecia ser muito mais substancial do que qualquer outro elemento diacrítico que eles poderiam suscitar.

A mesa, por vezes, se transformava em um espaço de discussões familiares. As querelas familiares tão comuns nos momentos íntimos em família sempre encontravam um lugar especial à mesa. Em certas ocasiões, o momento das refeições se misturava com momentos de discussões acaloradas e tonalidades vocais elevadas.

Comentários negativos sobre irmãos, irmãs, sobrinhas, netas, avós e mães eram quase sempre expostos durante as refeições. Isso significa que o núcleo da casa nem sempre se referia a algo extremamente positivo ou livre de turbulências. A casa – e o parentesco – não são formados unicamente de memórias agradáveis e relações não conflituosas, mas são também compostos por acontecimentos altamente negativos, memórias traumáticas, discussões e discordâncias. Isso destaca o fato de que se envolver com as relações que constituem o parentesco e a casa significa, ao mesmo tempo, criar, desfazer e reconstruir laços e conexões. Não obstante, as discussões eram sempre precedidas por um tipo de acordo entre os membros da família, o qual, aos olhos de um observador externo, parecia indicar um domínio do caos nas relações familiares. Para meus interlocutores, no entanto, tais relações não eram caóticas de forma alguma, pois, conforme diziam, era desse jeito que as coisas se resolviam em família. É possível que familiares briguem e discordem uns dos outros, porém, brigas ou discussões tendem a dar lugar à harmonia que se estabelece ali mesmo, no coração da casa, à mesa.

Ao destacar a cozinha como o coração da casa da Família Rizeq, minha intenção não é sugerir que esse ambiente seja irredutível em relação ao restante da casa, mas sim que, em última instância, há uma sobreposição de espaços dentro da residência, e a cozinha parece ocupar um lugar de destaque. Era na cozinha que as coisas importantes para a família pareciam acontecer. E também era durante os momentos de comensalidade que emergiam assuntos e temas relacionados ao passado, ao presente e ao futuro da família, os quais era necessário discutir.

3.1.2 Casa, objetos e histórias de soberania e exceção

Os objetos materiais que compõem as casas também influem sobre os processos de entendimento e práticas de parentesco. As histórias de família frequentemente são encarnadas em objetos auráticos – imagens, souvenirs, artefatos singulares, dispostos nas paredes ou nos móveis – formando pequenos museus íntimos que celebram as gerações. Pensar a casa a partir de sua materialidade implica em tomá-la não apenas como um edifício, infraestrutura ou a partir dos materiais de que é feita, ornamentada e mobiliada. Tomar a casa em sua materialidade implica também em compreendê-la como um espaço semioticamente (logo historicamente) ornado. Para se entender a força exercida pelos objetos no

cotidiano não creio ser preciso imputar a eles “agência” autônoma, como querem muitas teorias “pós-sociais”.³¹ Isso não significa necessariamente que os artefatos devam ser tomados como inteiramente passivos aos desígnios humanos. Assim como a comida e seus aromas, os artefatos retêm a capacidade ativa e afetiva de invocar disposições, atitudes, ações, histórias e memórias (Navaro-Yashin, 2009). Como destaca Navaro-Yashin em seu estudo sobre os “objetos melancólicos” deixados pela guerra civil entre cipriotas turcos e gregos:

A relação que as pessoas forjam com os objetos deve ser estudada na contingência histórica e na especificidade política. Se pessoas e objetos são agregados [*assembled*] de uma certa maneira, eu argumentaria que isto não é porque eles sempre, já, ou de qualquer forma o fariam. Ao contrário, “agregados” [*assemblages*] de sujeitos e objetos devem ser lidos como específicos em sua política e história. No meu caso, as relações dos cipriotas turcos com os objetos saqueados é uma espécie de agregado forjado após um ato de soberania: uma declaração de guerra, a ereção de uma fronteira para delinear a distinção entre duas comunidades etnicamente definidas e um estado de emergência de longo prazo (2009, p. 9).

Muitos dos objetos presentes na casa da família Rizeq conectam-se com a família por relações simbólicas, discursivas, e corporificadas viscerais, que excedem o utilitário. Eles são saturados por histórias de soberania e exceção, de perda, luto e promessa. Essa história remodelou a paisagem da Palestina e estabeleceu novas fronteiras, separando comunidades que antes viviam unidas e dispersando ininterruptamente centenas de milhares de pessoas para o exílio. Dessa maneira, parece mais pertinente considerar os objetos que povoam a casa da família Rizeq como *media* (plural de *medium*) (Meyer, 2019; Reinhardt, 2020), ou seja, como meios que comunicam, transportam, e atualizam sensorialmente um espaço-tempo historicamente circunscrito.

³¹ Para uma crítica à categoria “agência” em geral e os múltiplos significados que tal categoria recebe na análise social, ver: Asad, 2021, p.83-89.

Figura 2 – Sala de entrada da casa da família Rizeq



Fonte: Fotografias tiradas durante a pesquisa de campo (2023)

Acima estão registradas duas fotografias que mostram parte da decoração da casa da família Rizeq. As imagens retratam a sala logo na entrada da residência, onde havia almofadas, esculturas, quadros, tapetes, arguiles, bules e copos de café, junto com fotos que evocavam e contavam histórias particulares. Esses objetos, adquiridos durante as viagens à Palestina que Dona Jane havia feito com Seu Mustafa, destacam as conexões estabelecidas entre geografias morais dispersas, fazendo daquela residência um *espaço-entre* (Caramuru Teles, 2023) a casa “aqui” e a Palestina “lá”. Mesmo sendo comprados em diferentes lugares como Palestina, Jordânia e Egito, as histórias por trás daqueles objetos iam além de simples relatos de viagens e compras locais. Desde a aquisição até sua chegada à casa da família Rizeq, essas narrativas estavam conectadas a uma “história maior” que ecoava rastros de um tempo anterior: uma “história de soberania” que concedia o pano de fundo interpretativo para as narrativas de compras, viagens e ornamentações.

Tal história – ou melhor, “histórias”, no plural, quando assumem uma face biográfica – trata da contínua desapropriação dos palestinos que teve início no século XIX com a concepção do projeto para estabelecer um lar nacional judeu na Palestina. O ápice dramático desse processo foi a expulsão de mais de 750 mil palestinos de

suas terras, obrigando-os ao exílio e ao deslocamento, em um momento em que apenas uma palavra poderia expressar o horror da “limpeza étnica” (Pappé, 2017) e da “transferência forçada” (Masalha, 2021) perpetrada: *Al-Nakba* (que significa “catástrofe” em árabe). Os palestinos expulsos de suas terras e deslocados para áreas da Cisjordânia – os refugiados internos – e aqueles que permaneceram dentro das fronteiras de “48” (Oliveira, 2015), formaram dois conjuntos diferentes, com direitos e (im)possibilidades distintas de (não)acesso a determinados locais que anteriormente eram livres para circulação (Caramuru Teles, 2023).

Seu Mustafa buscava escapar de uma das inúmeras consequências daquela história de soberania e exceção inicial: a Guerra dos Seis Dias. Embora a guerra tenha ocorrido entre 5 e 10 de junho de 1967, essa data marcou o desfecho de um cenário que vinha se desenhando há muito tempo. A Guerra dos Seis Dias foi o palco do confronto entre a Liga Árabe e o Estado de Israel. O resultado foi a reconfiguração das fronteiras na Palestina com a vitória de Israel e a consequente ocupação de Gaza e partes da Cisjordânia, o que gerou mais uma onda de refugiados palestinos.

Os objetos que ocupam o espaço da sala de entrada na residência da família Rizeq ganham significado e podem ser compreendidos dentro desse contexto específico. No entanto, afirmar tal fato não significa ignorar a narrativa palestina acerca desses eventos, reduzindo a história palestina a simples relatos de colonização e privação. Pelo contrário, a história de soberania e exceção que pode ser entendida como o evento fundante da “Questão Palestina”, é encarada como uma estrutura que abriga diversas narrativas de resistência, éticas da resiliência, e projetos de libertação. Não obstante, ao entender que a história de soberania e exceção que funda Israel atua como uma estrutura para a compreensão da “Questão Palestina”, implica em considerar que a inexistência da história de soberania que molda a trajetória moderna da Palestina resultaria na falta de laços estreitos entre uma família moradora de Sapucaia do Sul e a Palestina; implicaria na impossibilidade de realizar viagens em direção aos parentes que lá permanecem, pois eles não “estariam lá”; implicaria também na falta das diversas fotografias que capturavam os momentos em família na pequena vila a oeste de Ramallah onde residiam, das visitas aos monumentos históricos e aos locais religiosos da Palestina Histórica. Além disso, resultaria na ausência dos objetos adquiridos que ornamentam a casa da família Rizeq. A presença desses objetos destaca continuamente, tanto para os que não estão familiarizados com aquele ambiente íntimo familiar, quanto para os que fazem parte dele, as histórias

de limpeza étnica (Pappé, 2017), de expulsão forçada (Masalha, 2021) e colonialismo (Said, 2011).

Entretanto, as práticas e entendimentos sobre o parentesco constituídos nos espaços íntimos da casa operam ressignificações substantivas nas histórias de soberania e exceção, de modo que os objetos que ornamentam a casa da família Rizeq não falam unicamente de narrativas históricas dominantes. Para meus interlocutores, as fotos, os tapetes, as almofadas, os bules de café, os arguiles, os quadros e as esculturas não contam apenas de uma terra e de um povo aviltados, mas são rastros, vestígios (Napolitano, 2014), que operam como mediadores de uma pertença que não é facilmente esquecida. Para Napolitano, “[a] materialidade dos vestígios pode ser explorada como estando imbuída tanto da identificação do sujeito [*subject-identification*] como de substâncias “que não-eu” [*other-than-me substance*] que captam a condensação e a circulação de histórias situadas” (2014, p. 65). Haylua e Laureen compartilharam comigo sobre as memórias da infância, sobre visitar a casa da avó e do avô e se depararem com uma variedade de objetos que constantemente lembram que aquela residência era habitada por gerações de palestinos e palestinianas. Esses objetos eram vestígios que convidavam perguntas, histórias da palestinianidade que atravessavam gerações. Haylua mencionava em particular os tapetes pendurados na parede da sala da avó e como desde sua infância aquilo lhe chamava a atenção. Para ela, reconhecer a si mesma como palestina nunca foi um processo estranho, uma vez que todos aqueles objetos evidenciavam os laços de pertencimento que conectavam o “aqui” ao “lá”. Para Haylua, nunca teve um momento em que precisou parar para pensar sobre o que significaria ser palestina, uma vez que aqueles objetos espalhados pela casa a faziam lembrar de um modo um tanto irrefletido que ela era Palestina.

A convivência familiar e os laços de parentesco são influenciados, permeados e intermediados por elementos como objetos, fotografias, almofadas e tapetes, que criam conexões entre o ambiente familiar dos meus interlocutores (uma casa em uma cidade da região metropolitana de Porto Alegre) e a Palestina, considerada como parte de uma *geografia moral*. Isso se baseia na ideia de que a reflexão ética sobre si, sua origem e sua família, é limitada “sem o reconhecimento da dimensão geográfica da existência humana” (Smith, 2000, viii). Esse processo envolve a maneira como a casa é construída como uma forma de viver entre o aqui e o lá. Segundo Caramuru

Teles, isso evidencia como as relações estabelecidas com objetos no dia a dia estão relacionadas à experiência de criar um lar na diáspora (Caramuru Teles, 2023, p. 167).

Esses momentos de relações com objetos e artefatos específicos apontam para como a palestinação, produzida e transmitida nos espaços de intimidade da casa, está enredada em emoções, sentimentos e sensações que não estão contidos apenas dentro do corpo como capacidade e potência interna, mas que também estão dispersas lá fora, como afetos que habitam a superfície das coisas. E são as características dessas coisas que podem invadir o corpo como experiência perceptiva de reminiscência, de pertencimento em refúgio a uma terra distante, mas sensorialmente presente na casa. De modo que, interioridades e externalidades ao corpo passam de uma para outra na criação de sentidos extra-pessoais (Seremetakis, 1994).³² Desse modo, as experiências que Haylua, por exemplo, descreve em torno dos objetos presentes na casa dos avós possibilitam perceber a materialidade como constituinte da palestinação.

3.1.2.1 *Objetos, memórias e afetos*

Não apenas a palestinação está envolvida com objetos materiais. As práticas e entendimentos sobre o parentesco também estão enredadas em emoções, sentimentos e sensações materializadas. Para pensar como esse enredamento se efetiva, gostaria de retomar duas cenas etnográficas que ocorreram durante minha estadia em Sapucaia do Sul.

CENA I

Em certo dia, enquanto conversávamos na sala de visitas que ficava subjacente à cozinha, Dona Jane resolveu me mostrar os vestidos palestinos que havia comprado ou ganhado entre uma viagem ou outra à Palestina. Todos eram absurdamente exuberantes, com riquezas de detalhes e cores nas estampas que

32 De acordo com Seremetakis, “[o] circuito involuntário dos sentidos revela que a performance corporificada é em parte construída na comunicação cruzada dos sentidos e das coisas. Isto fala de uma estética social que não é puramente uma sincronia contratual ou negociada, mas uma que está embutida em e herdada através de uma rede autônoma de relações de objetos e trocas sensoriais prévias. A performance é tanto convidada pela externalidade e pela história quanto pode vir de dentro” (1994, p. 7).

tornava cada um uma peça única. Mas dentre todos aqueles vestidos, houve um que rapidamente me atraiu a atenção: era um vestido preto de mangas longas, com bordados na cor verde na barra e na gola e com flores vermelhas bordadas em ponto-cruz nos punhos, antebraços e na região do peito. Dentre todos aqueles vestidos que ela havia me mostrado, ele não era o mais bonito, mas certamente era o mais especial. Dona Jane me contava que aquele vestido guardado com tanto carinho e esmero havia sido feito à mão por sua sogra como um presente. Após me dizer isso, uma súbita pausa pairou em sua boca e logo pequenos veios de lágrimas que caíam por seu rosto calaram sua fala. Uma emoção profunda envolveu nossa conversa naquele momento. Mesmo com a voz embargada, Dona Jane expressou que em toda sua vida, o único arrependimento que tinha era o de não ter conhecido sua sogra e seu sogro e de nunca ter levado seu filho e suas filhas para conhecer a avó e o avô enquanto ainda estavam vivos. Apesar das insistências para que Seu Mustafa levasse seus filhos para que seus pais os conhecessem, eles nunca fizeram tal viagem. E quando Dona Jane foi pela primeira vez, seus sogros já haviam falecido. A única conexão que havia permanecido entre nora e sogra era aquele vestido que segurava com tanto amor em suas mãos.

CENA II

Na frente da casa da Família Rizeq havia um carro antigo de cor dourada, desbotada pela ação do tempo. Um indicativo de que estava ali há um bom tempo. Na primeira vez que avistei o carro achei curioso, mas não perguntei para ninguém de quem era aquele veículo ou o motivo de ele estar ali. Em uma manhã fria do mês de maio, eu e Kalil estávamos sentados na frente da casa nos aquecendo ao sol. Sentados próximos ao carro, resolvi aproveitar a ocasião e matar minha curiosidade. Kalil respondeu que aquele era o carro de seu pai que já estava estacionado ali desde que Seu Mustafa havia adoecido. Perguntei se eles tinham intenção de vender ou de reformar, pois era um carro antigo e provavelmente, daqui há uns anos, viraria uma relíquia valiosa. Kalil disse que já pensou em vender, uma vez que a casa também estava à venda, mas que não havia retirado o carro do lugar em que estava, pois não conseguia entrar no veículo sem sentir o cheiro de seu pai que ainda impregnava seu interior. Assim, enquanto a casa não fosse vendida, o carro permaneceria no lugar em que estava.

[...]

Na segunda vez em que viajei para Sapucaia do Sul o assunto do carro voltou a aparecer, mas de modo não induzido por mim. Havíamos ido até uma oficina mecânica para resolver um problema no carro que Kalil utilizava. O mecânico, um conhecido de longa data, era proprietário de um Monza vermelho impecável. Na volta comentei sobre aquele carro e o quanto gostava de veículos antigos. Kalil respondeu que também gostava e que estava pensando em pegar o antigo carro de seu pai, reformá-lo e ficar para si.

Na primeira vez em que parei para refletir sobre a cena do vestido, minha preocupação era gerar um tipo de investigação que o tomasse como foco de análise. Mas depois de ler e reler inúmeras vezes a descrição que havia feito, minha atenção deixou de estar *no* vestido em si e direcionou-se para *como* ele havia sido narrado, manuseado, guardado, usado. O que estava em questão não era o que o vestido fazia ou deixava de fazer, mas em compreender o lugar ativo que ele ocupava enquanto mediador/ambiente (*medium*) de/para uma relação entre duas pessoas que efetivamente nunca haviam se conhecido. Aquela cena altamente emotiva aponta, entre outras coisas, para como as relações de parentesco estão imbricadas com os sentidos, logo ancoradas em certos objetos que possibilitam e sustentam uma relação estética com o mundo.

Por conseguinte, a questão fundamental não consiste em definir em qual local habita a sensorialidade ou a afetividade, se é fora ou dentro do sujeito percebido. Como pode ser claramente notado, a compreensão de “estética” que aqui reivindico não encontra limites claros entre o interior e o exterior, entre sentidos e emoções, mente e corpo, voluntário e involuntário, experiência estética e experiência afetiva ou mesmo ética. Se, por um lado, as teorias centradas na agência dos objetos tendem a ignorar as contingências históricas e políticas das relações que se estabelecem entre pessoas e coisas, por outro lado, as teorias dos afetos tendem a ramificar excessivamente as narrativas sobre emoções e sentidos de modo que os afetos tendem a estar ao mesmo tempo em tudo e em lugar nenhum, o que, inevitavelmente,

em ambas as tradições de pensamento, tende a reproduzir ainda mais dicotomias e dualismos do que aquelas que se buscava superar.³³

Figura 3 – O presente da sogra



Fonte: Fotografia tirada durante pesquisa de campo (2023)

A narrativa altamente emotiva de Dona Jane sobre o vestido preto bordado em ponto-cruz pelas mãos de sua sogra registra o momento em que aquela sensação interna, externalizada através das lágrimas e voz embargada, depende também de um campo sócio-material que está fora do corpo. Em outras palavras, a experiência sensorial em torno do vestido não está apenas contida subjetivamente, como capacidade e potência interna. Ela está, simultaneamente, dispersa lá fora, na superfície das coisas. É o toque no vestido, o passar das mãos sobre os bordados demonstrando a qualidade excepcional de uma “bordadeira de mão-cheia”, o cheiro do tecido, o vestir para posar para a foto; todos esses momentos possuem características que invadem o corpo como experiência perceptiva, despertando histórias e memórias que até então dormiam em um nível pré-consciente. A emoção surgida naquele momento não era unicamente subjetiva, tampouco exclusivamente

³³ Ver mais em Navarro-Yashin, 2009.

objetiva, inscrita nas tramas do vestido, mas era o resultado de uma *troca perceptiva e recíproca* entre pessoa e artefato à luz de um arquivo mnemônico e afetivo

Apesar de serem duas cenas completamente diferentes, a cena de Kalil com o carro de seu falecido pai aponta para questões muito próximas.

Figura 4 – O velho carro do pai



Fonte: Fotografia tirada durante pesquisa de campo (2023)

O carro estava estacionado na frente da casa há muito tempo. A tinta desbotada, o limo sob lataria e os pneus murchos evidenciavam o abandono. Contudo, a presença do carro bem na entrada da casa não parecia atrapalhar em nada a dinâmica cotidiana das pessoas que frequentavam aquela residência. Para quem vinha de fora, como eu, aquele veículo exposto ao tempo e estacionado sobre o terreno era estranho. Mas mesmo para essas pessoas, com o tempo, a presença do veículo ali acaba passando despercebida. Em nenhum momento Kalil (ou qualquer outra pessoa da família) me falou sobre o carro; ninguém explicou o motivo de ele estar ali. A conversa só surgiu de minha curiosidade. Quando instado a responder sobre o veículo, Kalil explicou a razão dele estar naquele local se deteriorando com a ação do tempo e do clima. Mas quando questionado sobre o motivo do veículo não ter sido retirado e conduzido para outro destino, a resposta de Kalil registra aquela reminiscência do cheiro do pai.

A memória do cheiro do pai sempre esteve lá, mas inconscientemente guardada e foi despertada pelo ato de falar do carro naquele momento comunicacional. Não obstante, a memória de Seu Mustafa não estava confinada em uma esfera puramente mentalista ou subjetiva, mas foi ativada por um objeto denso em significados. Falar sobre o pai era corriqueiro, mas a única vez em que a lembrança do pai havia sido rememorada através do seu cheiro foi naquele momento. A memória do cheiro de Seu Mustafa era como se estivesse ao mesmo tempo inscrita nas tramas dos estofados e dos diversos materiais que combinados formavam o interior do veículo e nas lembranças olfativas que Kalil tinha do perfume do pai. A memória daquele sentido surge na/da interação com aquele veículo como uma prática material mediada.

Nesse sentido, a memória e os sentidos em ambas as cenas são involuntários e dependem para sua “ativação” de uma ecologia sensorial. Aqueles dois momentos perceptivos não consistiram de uma experiência de recepção de algo que já está posto ou dado, mas surgiu da *interação*, da *criação* através de esferas sensoriais. Conforme Seremetakis (1994), a abordagem material à memória coloca os sentidos na temporalidade histórico-social tanto como um meta-sentido quanto como um órgão meta-sensorial em si. A memória como meta-sentido está imbricada, ela atravessa, transporta, conecta todos os outros sentidos. Ela é o próprio nome do *sensorium*. Mas a memória é interna a cada sentido e, do mesmo modo como cada sentido é tão divisível e indivisível uns dos outros, assim é a memória em relação às outras: a memória surge como o “[...] horizonte das experiências sensoriais, armazenando e restaurando a experiência de cada dimensão sensorial em outra, bem como dispersando e encontrando registros sensoriais fora do corpo em um entorno de objetos e lugares enredados” (Seremetakis, 1994, p. 8).

Ambas as cenas destacam também como as experiências sensoriais e estéticas através dos sentidos são um meio social de comunicação, entendida tanto como transferência quanto como transporte. Há uma comunicação sendo estabelecida entre corpos e objetos, pessoa e mundo; comunicação que pode ser compartilhada, mesmo que parcialmente, com quem é estranho aos sentidos daquelas experiências. Entretanto, a experiência sensorial não é redutível à linguagem em seu sentido formal, pois o discurso pode ser contradito, relativizado ou confirmado por atos, gestos, sinais, movimentos, acenos. Esse processo de confirmação ou negação do que é dito, “[...] é um momento performativo onde os gestos e/ou um círculo de

artefatos são mobilizados para dar ou negar o testemunho da linguagem [...]” (Seremetakis, 1994, p. 5). Aquele momento na sala de visitas com Dona Jane ou na porta de entrada da casa com Kalil tornou-se extralinguístico, extraverbal e se apresentou através de uma expressividade corporificada: as lágrimas, a pausa súbita, a voz embargada, a ativação das reminiscências de um cheiro. A experiência sensorial como um meio social de comunicação também aponta para os momentos dialógicos em que esses sentidos e afetos vêm à tona. Com isso quero dizer que aquelas emoções não estavam presentes ativamente desde sempre, mas que eram algo pré-consciente que só passaram a ser conscientemente formuladas naquele instante dialógico em que as perguntas feitas por um interlocutor externo condicionaram aquele momento altamente expressivo experimentadas por Dona Jane e Kalil. Poderíamos questionar se aquelas cenas ocorreriam em outro momento se não fossem intermediadas por aquelas conversas ou provocações.

Aquela expressividade corporificada, conforme dito, é construída a partir da comunicação estabelecida entre sentidos e objetos. Nas duas cenas, ela surgiu tanto da externalidade, quanto de dentro, de modo que poderíamos falar de uma *ecologia sensorial* que traz consigo histórias e emoções sedimentadas – e inconscientemente acumuladas – que provocam ações, falas, atos, movimentos, lágrimas, modulações da voz. Essa experiência sensorial não é contratualmente ou convencionalmente estabelecida. Em outras palavras, aquela expressividade corporificada não é fixa, mas transitória, que exige por parte de Dona Jane e Kalil uma recepção e uma conclusão daquelas histórias: o enxugar as lágrimas e a apresentação dos outros vestidos ou a mudança de assunto. De modo que, em cada momento em que aqueles objetos aparecem novamente em contextos comunicacionais, é possível que a ação de recepção e fechamento da experiência sensorial operem certas modificações no significado e na memória em relação ao objeto do sentido. Na cena de Kalil, por exemplo, quando falávamos de carros antigos e relíquias, ele externalizou o interesse em reformar o carro do pai, algo que não havia aparecido na primeira vez em que conversamos.

A cena de Dona Jane destaca como o fechamento para uma experiência sensorial pode ser bastante doloroso. Dona Jane expressa um sentimento que a leva a perceber que o mais próximo de uma conexão que ela chegou a possuir com sua sogra era aquele vestido que segurava em suas mãos. Esse momento aponta para como a experiência sensorial funciona também como um dispositivo de geração da

reflexividade que é produzido por forças materiais. O arrependimento sobre o qual Dona Jane fala não era sobre ações ou atitudes equivocadas tomadas em uma vida vivida entre sogra e nora, mas sobre uma vida não vivida entre duas pessoas; uma reminiscência daquilo que poderia ter sido vivido. Há nas palavras de Dona Jane um sentimento de profunda tristeza e saudade por alguém que já não existe mais. Uma relação altamente idealizada, vale ressaltar, pois não se tem indícios de que as duas viveriam uma boa relação. O sentimento de arrependimento surge, ao mesmo tempo, como uma tristeza profunda e como um desejo ardente de viajar para um tempo no qual aquela relação não realizada concretamente pudesse se efetivar; surge como um anseio de poder retornar e fazer tudo diferente. Esse sentimento amarra a dimensão sensorial desde o presente marcado pela *presença-da-ausência*³⁴ da sogra através do vestido.

Essas duas cenas apontam para como determinados objetos operam como mediadores de histórias, memórias e emoções que muitas das vezes vão na contramão do que é culturalmente estabelecido. O vestido e o carro possuem um valor que ultrapassa as compreensões estabelecidas em espaços de consumo, por exemplo, que colocam esses objetos exclusivamente como artefatos de compra e venda, de desfrute e deleite. O vestido e o carro carregam em si histórias e memórias que os qualificam como *objetos de sentido e lugares de memória*. Essa qualificação inscreve esses objetos dentro de uma dada temporalidade que pode ser apagada, esquecida, negada, reinterpretada pelas futuras gerações dos membros da família que venham a possuí-los como herança. De modo que os sentidos estão sempre em trânsito; são meios, canais encarnados de significado. A abordagem sobre a memória e os sentidos a partir da mediação dos objetos aponta para como a experiência das pessoas é atravessada por um mundo material rico em formas e significados. Essa abordagem pode enriquecer a análise antropológica da palestinidadade ao enfatizar que as pessoas não se relacionam com o mundo material apenas através de conceitos de autenticidade ou inautenticidade,³⁵ mas sim estabelecem afetos com determinados objetos. Estes objetos são capazes de mediar emoções, memórias e reações específicas em relação aos processos de pertencimento social.

34 Um jogo de palavras com o título da obra homônima do importante poeta palestino Mahmoud Darwish "*Da Presença da Ausência*".

35 Ver por exemplo a discussão de Caramuru Teles (2023, p. 160-167).

3.2 SUBSTÂNCIA E PARENTESCO

Seguindo os estudos antropológicos que visaram complementar a análise clássica do parentesco fundamentada na “estrutura” e na “forma” do parentesco, a noção de “substância” abriu novos horizontes para investigações inovadoras. Essa terminologia abrangente permite explorar as transformações corporais dos alimentos, o sangue, o suor, a saliva e os fluidos sexuais, além de analisar a sua transmissão entre pessoas por meio da alimentação, relações sexuais, rituais de troca e da vida comum em casas. Ao mesmo tempo, a noção de substância descreve os processos de metamorfose desses elementos em símbolos que se entrelaçam com diversos espaços externos ao parentesco, como o Estado-nação, a religião, a classe social, a raça e o gênero.

Se questionarmos a todos que realizam estudos com palestinos e palestinas se já ouviram a expressão “meu sangue é palestino” ou qualquer menção ao sangue como um componente discursivo de elaboração sobre si, é bastante provável que a resposta seja positiva. Em algumas pesquisas antropológicas feitas com palestinos e palestinas no Brasil, é perceptível que a alusão ao sangue muitas vezes ocorre como uma categoria especial que define os laços de parentesco aos moldes de uma gramática schneideriana (Schneider, 1977; 1980) ou como uma categoria de valor que estabelece a ligação com uma origem primitiva corporificada compartilhada por todos.³⁶ No entanto, gostaria de mostrar aqui que o uso frequente da expressão “meu sangue é palestino” pode ser explorado por meio de outros conjuntos conceituais-ideológicos (Scott, 1999) que apontam para um espaço intermediário entre a instância da substância e do código (Schneider, 1980), implicando em formas de entendimento e práticas de parentesco diversas. Dessa forma, escolhe-se uma abordagem que não encara a expressão como principal manifestação de um tipo de “pertencimento nacional” ou “étnico”, mas que a analisa considerando os diversos fatores que influenciam sobre os sujeitos que a proferem e as maneiras como esses sujeitos a interpretam.

Na sequência, gostaria de narrar duas cenas etnográficas que ilustram histórias distintas envolvendo pessoas em fases diferentes de desenvolvimento

³⁶ Ver por exemplo as discussões de Jardim (2000), Peters (2006), Hamid (2007), Hazin (2016), Guglielmini (2022) e Othman (2022).

bio-social. Em uma delas, descrevo um diálogo durante uma entrevista com Laureen. Na outra, relato uma conversa inesperada após uma ida à padaria com Naíma.

CENA III

Eu e Laureen estávamos nos acomodando na sala de sua avó para a entrevista que havíamos marcado no dia anterior. Laureen sentou em um sofá que, da perspectiva de quem entrava na casa, ficava do lado direito da sala. Eu sentei em uma cadeira que estava posicionada à sua esquerda. Coloquei meu gravador em cima de uma almofada em couro com diversos desenhos que faziam referências ao Egito que estava ao nosso lado. Essa almofada havia sido comprada em uma das viagens que a avó e o avô de Laureen haviam feito à Palestina. A sala, vale ressaltar, era repleta de objetos que faziam referência a um contexto cultural bastante diferente: almofadas, quadros, tapetes pendurados na parede, arguiles decorativos, copos e bules de café decorativos, fotos de viagens à Palestina e uma foto emoldurada no alto da parede do avô de Laureen posando ao lado de Yasser Arafat. O cenário estava montado.

A primeira pergunta que fiz a Laureen referia-se ao entendimento de si mesma como “palestina”. Laureen nasceu no Brasil, assim como todos os demais membros de sua família, com exceção do seu avô que havia chegado da Palestina em meados da década de 60 do século passado. Laureen entendia a si mesma como uma mistura entre palestina e brasileira, apesar de ver-se muito mais como palestina. “Meu sangue é palestino!”, dizia Laureen. Os amigos da escola, contava-me, eram céticos quanto a essa auto-identificação: “como pode ser palestina tendo nascido no Brasil?”, questionavam. Ao passo que Laureen respondia prontamente: “Ah, meu sangue... meu sangue é palestino. É minha família, minha origem!”.

CENA IV

Eu, Kalil (pai de Naíma) e Naíma fomos a uma padaria próximo de casa para comprarmos algumas provisões para o café da tarde. Na volta, por conta do frio (e como bom alérgico que sou) espirrei umas duas vezes. Kalil, em tom jocoso, disse para Naíma afastar-se de mim, pois poderia ser Covid-19. Em resposta, disse, também em tom jocoso, que era bem possível que “esses árabes” – um termo usado

de modo satírico por meus interlocutores para referir-se a eles mesmos ou a outros membros da “comunidade palestina” – haviam me passado Covid-19. Rapidamente, e em tom incisivo, Naíma arguiu comigo espantada por ter dito que eu tinha, em suas palavras, “Covid-árabe”. Naíma, indignada com minha fala, disse que eu não poderia afirmar tal coisa, afinal ela também era árabe e jamais teria me passado Covid-19. Curioso com a espontaneidade de sua afirmação, a questioneei sobre a possibilidade da enunciação “também sou árabe” sendo que ela havia nascido no Brasil. Naíma me respondeu recorrendo a um silogismo muito bem construído:

(1) seu avô era árabe.

(2) se seu avô era árabe, seu pai também era.

(3) E como ela era filha de seu pai, portanto, ela só tinha que ser árabe.

Com uma pequena ajuda de seu pai, Naíma afirmou: “está no meu sangue”.

Considero essas duas cenas exemplares do argumento que pretendo desenvolver a seguir. O que ambas as cenas compartilham é a declaração uníssona de “meu sangue é palestino”. No entanto, à primeira vista, as semelhanças se encerram aí. A primeira cena ocorre em um contexto comunicativo de entrevista. Mesmo que a realização de entrevistas seja considerada uma técnica de pesquisa formal menos adequada para a natureza específica da antropologia centrada na observação-participante, elas, ao serem estruturadas em torno de perguntas e respostas, permitem uma construção compreensiva em dois sentidos complementares: *exploratório* e *participativo* (Scott, 2014, p. 159). A entrevista é exploratória, uma vez que tanto o entrevistador quanto o entrevistado não são detentores da verdade, mas sim participam de um processo colaborativo de troca. Apesar de seguir um conjunto de perguntas pré-determinadas, a conversa mantém-se aberta, permitindo desvios do rumo pré-estabelecido. É também participativa, pois há uma interdependência hermenêutica entre ambas as partes, onde as respostas do entrevistado são moldadas pelas perguntas do entrevistador.

Laureen pertence a uma nova geração de descendentes de palestinos que se encontra em uma relação dialógica com as gerações anteriores. Essa relação é importante, pois destaca o modo como os “novos portadores de cultura” (Mannheim, 1993) lidam com a herança cultural recebida. Essa relação envolve uma participação

ativa e consciente, pois as gerações desempenham um papel crucial na transmissão de valores, virtudes, linguagens e práticas, ou seja, aquilo que chamo aqui de *tradição*. Em relação ao estudo do parentesco, as gerações são elementos essenciais para analisar não apenas a transmissão da herança cultural dentro de uma família, mas também para compreender o próprio parentesco, uma vez que nos espaços íntimos das relações familiares diversas gerações coexistem. Em última análise, isso também acrescenta novos elementos para refletir sobre o trabalho ético de construção de si, uma vez que os indivíduos, enquanto seres inseridos em trajetórias históricas, não estão presos no tempo, mas suas vidas possuem uma qualidade narrativa que permite questionar suas condutas e ações.

Voltando para as cenas, ambas poderiam ser tomadas como momentos claros de expressões intensas de uma identidade fundamental já presente nas relações familiares. O sangue, portanto, seria a substância hereditária (Schneider, 1980) que conecta o sujeito particular à pertença nacional compartilhada pelos membros da família.³⁷ Conforme Othman (2022, p. 219),

O sangue é a substância que conecta os palestinos à terra que deu a eles vida. Dizem que um palestino não tem pai nem mãe, nasceu da terra, *a terra os pariu*, marcando uma relação cosmopolita com a terra. Quando um homem ou mulher morre lutando pela Palestina [...] diz-se, não raro, que seu sangue alimentou a terra, chamam-no/a *mártir*. O sangue do *mártir* que *retorna à terra*, alimentando-o, transformando o sofrimento em capacidade de ação. É *força*, porque alimenta a conexão com a terra e entre os palestinos (*grifos no original*).

No entanto, a questão que surge ao considerar essas cenas como expressões irreduzíveis da identidade nacional (ou étnica) é que isso desconsidera os significados que tais expressões possam ter para aqueles que as protagonizam. Em tempo, eu não vejo as duas cenas como contra-exemplos à discussão sobre pertencimento à comunidade nacional ou étnica, mas como cenas que desde os espaços internos e íntimos das relações familiares podem implicar em fragmentações de noções consagradas acessadas desde os espaços externos em torno das discussões sobre soberania e autodeterminação.

Caso minha observação esteja correta, é possível afirmar que a análise dessas expressões sob a ótica exclusiva da pertença nacional derive de uma concepção mais ampla que confunde “socialidade” com “sociabilidade”, bem como

³⁷ Sobre o sangue como substância de pertencimento étnico e nacional entre palestinos e palestinas, ver Othman, 2022, p. 207-224.

“parentesco” com “comunidade”. Nesse sentido, a “comunidade” ou o “grupo” ocupam uma posição mais fundamental em comparação aos outros compromissos que as pessoas possam assumir ao longo da vida. A família e a nação – e poderíamos ainda mencionar outras esferas como a religião, por exemplo – assim compreendidas, são instâncias mais proeminentes que precedem os indivíduos, influenciando suas vivências e moldando seus caminhos de formação subjetiva por meio da inculcação de regras, modos de agir e pensar específicos.³⁸ Esse tipo de pensamento parece ter como base a ideia fundamental de que o trabalho ético de construção de si realizado pelas pessoas está sempre sob a influência quase transcendente e ubíqua de uma supraconsciência (uma etnia, uma nacionalidade) que subtrai qualquer esforço dos sujeitos por agir “por conta própria” transformando-os em “agentes” passivos, algo semelhante ao entendimento bourdieusiano da noção de *habitus*.

Segundo Bourdieu (2002), o *habitus* é a maneira como as circunstâncias sociohistóricas da sociedade são incorporadas de forma natural nos corpos e na mentalidade das pessoas, como uma influência externa. Bourdieu reconhece que o *habitus* é adquirido, mas o que mais o preocupa é a influência inconsciente desse processo, transformando as condições sociais em algo natural e perpetuando-as. Para ele, a aquisição do *habitus* não demanda um esforço consciente de reproduzir práticas específicas, pois a reprodução acontece de forma automática, abaixo do nível da consciência. Sendo assim, aquilo que o sujeito assimila não é apenas um tipo de conhecimento que pode ser desmembrado, mas algo que já fazia parte de sua realidade exteriormente (Mahmood, 2001).³⁹

Na cena de Laureen, seria possível inferir que o sangue, enquanto substância simbolizada, derivaria de um *habitus* absorvido nas interações familiares. A reprodução da expressão “meu sangue é palestino” surge do processo de reprodução de um discurso que não é conscientemente elaborado. Contudo, a lacuna na abordagem bourdieusiana sobre o *habitus* está na falta de consideração pelos processos pedagógicos pelos quais o *habitus* é internalizado (Mahmood, 2001).

³⁸ Por vezes, os conflitos geracionais no ambiente familiar parecem ser entendidos a partir de um modelo heurístico que sempre tende à harmonia. Por mais que projetos pessoais contrariem as expectativas dos supostos projetos familiares, as análises – que tocam nessas questões – optam sempre por ressaltar a inexorabilidade das estruturas de parentesco. Refiro-me aqui especialmente ao trabalho de Jardim (2000).

³⁹ Para um estudo sobre os processos de deslocamento forçado, construção do lar e memórias entre palestinos e palestinas refugiados no Brasil com base em um referencial bourdieusiano, consultar Prates (2012).

Embora Bourdieu esteja alinhado com a formulação aristotélica do *habitus*, ele negligencia um aspecto essencial da abordagem aristotélica: o *habitus* é um estado adquirido e solidificado por meio de um treinamento consciente. Assim, o *habitus* é uma qualidade adquirida por meio da disciplina e da prática, transformando-se em uma característica permanente na vida da pessoa. Esse processo pedagógico busca por integrar um comportamento ou virtude como parte natural intrínseca do caráter da pessoa. Apesar de Bourdieu considerar o *habitus* como disposições duráveis e corporificadas, ele não aborda o processo pedagógico e o contexto nos quais o trabalho ético de construção de si se inicia.

Ao falar sobre “*trabalho ético de construção de si*”, estou me referindo ao trabalho (ético) de constituir a si mesmo como um determinado tipo de pessoa. Em sua interpretação da tradição aristotélica, Foucault (1997) destacou uma distinção crucial que o filósofo estagirita estabeleceu: a clara separação entre moral e ética. Para Aristóteles, ética está relacionada à conduta individual, enquanto a moral abrange regras, códigos, instituições e normas coletivas. Assim como Aristóteles, Foucault não concebia a ética como uma questão de conhecimento ou significado, uma espécie de ciência teórica, mas sim como uma “sabedoria prática” (*phronesis*) que se ocupa das transformações da alma, das disposições, das faculdades e dos sentimentos orientados para a melhor maneira de se viver (*eudaimonia*, em Aristóteles). Essa ênfase aristotélica possibilita enxergar a ética como um conjunto de práticas que possuem valor não somente em suas significações, mas principalmente nas ações que desencadeiam ou nos objetivos que viabilizam alcançar. Dessa maneira, o trabalho ético envolvido na constituição do sujeito como um determinado tipo de pessoa destaca o papel crucial que a articulação entre substância, memória, cuidado desempenham nas práticas e entendimentos acerca do parentesco.

Na entrevista com Laureen, é perceptível o trabalho ético envolto na maneira como ela, participante de uma geração mais jovem da família Rizeq, formula narrativas sobre si própria.⁴⁰ O sangue como símbolo das relações de parentesco ou como

⁴⁰ Retomando a questão geracional tratada no primeiro capítulo, o que define uma posição geracional não é apenas um repertório de experiências comuns disponíveis aos sujeitos, mas a possibilidade de adquiri-las. A possibilidade de aquisição desses conjuntos de experiências depende da capacidade dos sujeitos de apreendê-las. Segundo Mannheim (1993), é preciso haver a participação em um mesmo conjunto de práticas coletivas para que um laço, em termos de vivência e reflexão em torno dos mesmos acontecimentos, se desenvolva. A conexão geracional, assim definida, apresenta características mais determinantes do que a posição geracional. Pressupõe um vínculo mais concreto do que a mera co-presença em um mesmo tempo histórico-social. O vínculo possibilitado pela conexão geracional tem a ver com a participação no “destino comum” (Heidegger)

símbolo de sua origem nem sempre foi algo informadamente experimentado. Embora as visitas à casa dos avós, a audição das histórias contadas pelo seu avô sobre a Palestina e a interação com objetos que mediavam narrativas e experiências de pertencimento, Laureen demorou em interpretá-las como símbolos de sua pertença. Houve um momento em que Laureen começou a se enxergar como palestina e, a partir desse momento de autodescoberta, passou a adotar uma forma muito peculiar de interação com o mundo. Até chegar o momento em que ela pôde enunciar abertamente para seus colegas de escola que ser palestina estava em “seu sangue”, que era “sua origem”, muita coisa aconteceu.

Aliás, durante nossa conversa, esse trabalho de autocuidado ainda estava em andamento a partir da exploração de símbolos e referências diferentes daquelas ligadas às relações familiares. Quando o tema “religião” surge, Laureen muitas vezes encontra-se em conflito com sua família, principalmente quando as práticas religiosas das quais ela participou ou participa entram em desacordo com as crenças dos membros mais velhos de sua família, como sua avó. Dona Jane era católica e foi criada em um ambiente familiar bastante piedoso. Essa criação piedosa fez com que a Palestina não lhe fosse estranha, de modo que um dos seus maiores sonhos de infância era conhecer as cidades de Belém e Jerusalém, cidades que possuem um significado particular no imaginário católico. Em certa ocasião em que eu, Dona Jane e Laureen estávamos almoçando juntos, Laureen compartilhou comigo suas diversas tentativas de se envolver em certas práticas religiosas. Em sua “jornada espiritual”, conforme nomeou, ela passou por várias igrejas evangélicas e também frequentou cultos de religiões de matriz africana. Quando falamos sobre sua visita a um terreiro de candomblé, Dona Jane, ouvindo-nos enquanto lavava a louça, expressou desaprovação ao afirmar que entendia completamente a frequência de sua neta à igreja evangélica, mas considerava inaceitável a visita a uma “macumba”.

Laureen nunca considerou sua identidade palestina como algo dado, inato ou “natural”. Até hoje, essa conexão é ainda menos óbvia. É algo sobre o qual se despende uma quantidade de esforço, especialmente ao enfrentar preconceitos dentro da própria comunidade palestina devido à sua pele negra, ou quando o desejo de se afastar do grupo de *dabka* (dança árabe-palestina) supera o desejo de continuar.

dentro da temporalidade histórico-social. É necessário, portanto, mais do que potencialmente participar de uma comunidade constituída em torno de experiências comuns: é necessário a *participação ativa* em uma prática coletiva, seja ela concreta ou virtual.

Perseverar ou manter essas práticas exige uma renúncia de certos desejos pessoais. Assim, o sangue de Laureen não é apenas um líquido que corre em suas veias, mas também não se resume a um código adquirido inconscientemente. O sangue, como símbolo de pertencimento à família e à comunidade nacional, habita esse espaço de constituição de si como um trabalho ético, o espaço intermediário entre a substância e o código sobre o qual os indivíduos apropriam-se, avaliam e, muitas vezes, rejeitam. Se a virada ética para o cuidado de si tenta eclipsar os debates sobre substâncias e códigos relegando o debate ético a uma instância que não é formada nem por substâncias hereditárias nem por códigos e regras, a cena com Laureen demonstra como a substância e o trabalho ético se complementam em um contexto de crise geracional.

No caso de Naíma, a situação parece divergir da de Laureen. Para a investigação sobre o trabalho ético de constituição de si, é relevante não apenas considerar fatores externos e impositivos, mas também a capacidade dos indivíduos de assimilar influências educativas e vivências sociais prévias. É crucial ponderar a estratificação da consciência, ou seja, a habilidade cognitiva de compreender e processar eventos específicos. Mesmo que pareça incomum na análise antropológica, que tende a evitar debates sobre biologia, na situação de Naíma não se pode negligenciar o aspecto biológico. Subestimar esse elemento crucial em prol de um sociologismo qualquer seria um equívoco grave. A dimensão biológica é essencial para refletir sobre a experiência dos sujeitos em momentos distintos de desenvolvimento biossocial. Isso porque a idade (biológica) implica em uma gama de possibilidades, mas também de limites para a experiência temporal e social de cada sujeito.

Na cena de Naíma, apesar da espontaneidade de sua arguição, não me parece que ela saiba, em sentido proposicional, isto é, levando em conta sua capacidade de dar justificações sobre ações e atos de fala, o que significa ser palestina. Laureen também parece vacilar em suas justificativas, mas para ela, ponderar sobre tudo isso está imbricado com um momento no qual ela está buscando construir narrativas alternativas sobre sua própria vida. Em relação a Naíma, por estar em uma etapa de desenvolvimento biossocial recém iniciada, está condicionada para maior receptividade às interações familiares – ouvir o pai ou as tias e primas dizerem que são palestinos/as – que a auxiliam na formulação de expressões tais como “meu sangue é palestino”. O que não implica, necessariamente que Naíma conjecture sobre

o conteúdo de tais expressões – ela só expressou “meu sangue é palestino” com a ajuda de seu pai. Naíma parece compartilhar certo *habitus* familiar ainda não refletido. Repetir palavras e expressões em árabe são sempre condicionadas pela mediação da avó ou do pai. A cena da volta a ida à padaria coloca em perspectiva o poder da incorporação do *habitus* sobre sujeitos em distintas etapas de desenvolvimento biossocial.

A experiência de Laureen, Naíma – e Kalil – são completamente diferentes não pelo simples fato de estarem em idades diferentes, mas porque – e também por conta da idade – estão sujeitos à experiências formativas distintas e à apreensão de certa tradição de modo distinto. Para Naíma e Laureen a expressão “meu sangue é palestino” não possui caráter eminentemente político – lembrando que a reivindicação de certo pertencimento a uma comunidade nacional é altamente política. Para Laureen, dizer que seu sangue é palestino está inextricavelmente ligado à sua relação profunda com o avô. Reconhecer-se a si mesma como palestina está intimamente imbricada nas relações de parentesco, de modo que o sangue aqui não é apenas uma substância biogenética, mas uma substância maleável que se transforma em cuidado e afeto. Tanto que para Laureen, fazer parte de um grupo de *dabka* é muito mais uma forma de homenagear o avô do que munir seu repertório político. De fato, em nenhum momento durante nossa entrevista algo como um arcabouço político apareceu – note-se aqui que “político” é muito específico.

Em suma, as duas cenas destacam também as transmutações da substância no estudo do parentesco: em um momento o sangue é símbolo das relações de parentesco, em outro, ele surge como símbolo de uma ideologia nacional. Em ambas as cenas o sangue destaca-se como um elemento de afinidade entre o parentesco e a ideologia da nação, sendo a nação uma comunidade imaginada (Anderson, 1993), mas imaginada como uma unidade genealógica. O parentesco no caso palestino, serve como uma matriz para as tentativas de articular um corpo nacional, de atrelar um cidadão ao outro. E serve também como uma força de preservação de uma visão de futuro, na qual se articulam uma infinidade de pessoas distintas e geograficamente dispersas a partir do sangue: aqueles nascidos na Palestina e que imigraram, aqueles que nasceram e permanecem lá e aqueles que nasceram aqui no Brasil. Isso tem implicações para além das fronteiras fundidas por histórias de soberania e exceção. Para Bonerman, o parentesco está perto da vanguarda do imaginário coletivo sempre que o imaginário coletivo for nacional e, provavelmente, ainda mais quando se for

ativamente nacionalista (Bonerman, 1992; Faubion, 2001). Assim, sangue e território estão implicados e, no caso palestino, a ausência de soberania torna o sangue o elemento material mais fundamental que conecta esse corpo nacional transnacional. O sangue adquire a densidade de uma vulnerabilidade compartilhada e o peso de um destino moral.

O que as duas cenas e várias outras têm em comum em relação a substâncias, relações e práticas de parentesco é que a substância não só define as relações de parentesco, mas também está associada a outras ideologias, como o nacionalismo. No entanto, há momentos em que as ideologias são desafiadas por reivindicações diversas da substância simbolizada, como no aparente não envolvimento político de “pertencimento” de Laureen e Naíma. Isso ressalta a maleabilidade das relações de parentesco e identidades nacionais. Portanto, é necessário ter uma instância intermediária que seja formada tanto pelas ordens constitutivas, usando uma linguagem schneideriana, quanto pela participação ativa dos membros das famílias. Indagar sobre as razões por trás das ações de cada integrante envolvido no processo de formação de famílias requer uma minuciosa análise dessas relações íntimas a partir dos cenários imediatos em que essas pessoas estão inseridas (Pina Cabral; Pedroso de Lima, 2005), com o intuito de delinear os horizontes que influenciam tais relações. Esse exercício também implica em investigar as diversas trajetórias sociais ao longo do tempo, uma vez que os laços de parentesco são construídos a partir tanto de transformações quanto de permanências. Dessa forma, as concepções acerca do sangue se tornam mais compreensíveis quando inseridas nesse contexto dos ambientes e narrativas que moldam a existência das pessoas.

4 RESSONÂNCIAS DA PALESTINIDADE EM MÚLTIPLOS ESPAÇOS: A “CASA” E A “CAUSA”, OS MODELOS EXEMPLARES E O PATRIOTISMO

Neste capítulo, deixo de lado uma abordagem direta às questões referentes ao parentesco e me debruço sobre alguns momentos que ocorreram durante minha pesquisa de campo que me levaram a refletir sobre a palestinação a partir de suas ressonâncias com variados assuntos de cunho político. A compreensão do “político” que este capítulo evoca, no entanto, desestabiliza, ou melhor dizendo, amplia um entendimento restrito exclusivamente ao âmbito institucional ou às organizações representativas. O político se entrelaça e se mescla com questões cotidianas que envolvem temas profundos relacionados às relações familiares, aos modelos exemplares e às discussões sobre lealdades políticas.

Sigo uma estrutura bastante similar à utilizada no capítulo anterior, que consiste em narrar cenas etnográficas e, posteriormente, analisar e refletir sobre seu potencial heurístico. Embora as cenas que irei narrar a seguir possam parecer banais no contexto das discussões sobre processos de pertencimento social focadas em debates relacionados ao autogoverno, à identidade étnica e à adesão a comunidades e grupos, elas são fundamentais para entendermos como a palestinação está envolvida em múltiplas esferas de interação, desde uma perspectiva pessoal e íntima até aspectos mais amplos e comunitários.

CENA I

Kalil e eu frequentemente adentrávamos em seu automóvel e partíamos em direção aos seus clientes, localizados nas cidades da região metropolitana de Porto Alegre. Durante os trajetos, as conversas se estendiam por diversos assuntos, que variavam desde futebol (especialmente falar mal do time para o qual ele torcia) até tópicos relacionados à família, estudos, expectativas para o futuro, abordando também temas ligados à Causa Palestina e às associações com a Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul e com a FEPAL (Federação Árabe Palestina do Brasil). Kalil ingressou na federação há algum tempo. Porém, seu envolvimento com a organização não tinha natureza burocrática. Já na Sociedade Palestina, atuava como secretário para a diretoria atual desde 2019, ano em que havia assumido a gestão. Segundo o que me informou, a tarefa que lhe foi atribuída se resumia a um mero

rótulo, já que, na realidade, a quantidade de trabalho a ser realizado era imensa e a mão de obra disponível era escassa. Como resultado, os compromissos ultrapassavam consideravelmente os limites estabelecidos para os cargos.

Num certo dia, após o nosso retorno de Alvorada, uma cidade próxima de Sapucaia do Sul, resolvemos nos dirigir ao centro para encontrar alguns amigos descendentes de palestinos que tinham lojas no comércio local. Durante o percurso, conversávamos sobre a Sociedade Palestina e a FEPAL. Ao passarmos pela praça central da cidade, Kalil compartilhou comigo sua grande insatisfação com a federação, pois, segundo suas palavras, nunca haviam prestado uma “homenagem” ao seu pai. Ele me relatou que Seu Mustafa havia dedicado toda sua vida à Causa Palestina desde que se estabeleceu no Brasil na década de 60, mas que nunca recebeu o devido reconhecimento por seus esforços. Aliás, ele me disse que, no último congresso da federação, que ocorreu em Porto Alegre, todos os membros da família que compareceram ao evento voltaram extremamente magoados, uma vez que seu pai não recebeu nenhuma homenagem da parte da federação. Todos da família sabiam que aquele era o último congresso em que seu pai participaria (Seu Mustafa já apresentava deteriorações em seu quadro de saúde naquela época).

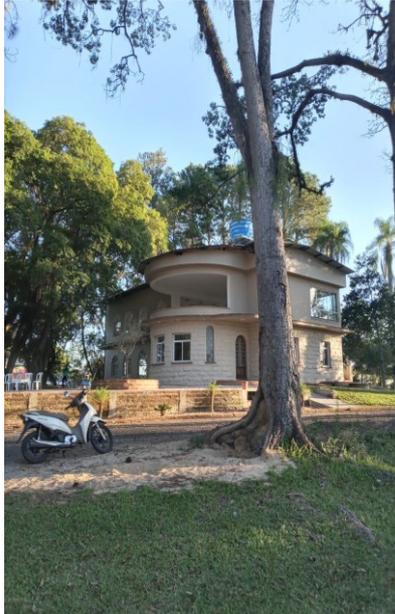
Algum tempo depois do falecimento de Seu Mustafa, a família recebeu a visita de uma comitiva composta pela diretoria que representava a FEPAL naquela época. Enquanto os membros daquela comitiva expressavam suas condolências, Dona Jane – contava Kalil – não conseguiu se conter e falou abertamente sobre sua frustração e desapontamento com o fato de seu marido nunca ter recebido reconhecimento da FEPAL, apesar de todo o trabalho árduo que realizou durante sua vida em prol da Causa Palestina no Brasil. Diante dessa situação, o presidente da federação informou que fariam uma homenagem aos que haviam dedicado suas vidas à Causa Palestina no próximo congresso, incluindo Seu Mustafa na lista dos homenageados. Dona Jane afirmou categoricamente que agora que seu marido estava morto, essas homenagens eram desnecessárias, ressaltando que se durante sua vida não foram feitas homenagens, não havia necessidade de fazê-las agora que ele tinha falecido. Ao relatar esse evento e manifestar sua frustração, Kalil afirmava que a FEPAL frequentemente falha em relação aos próprios palestinos e palestinianas, ignorando o reconhecimento pelos esforços das gerações mais velhas, aqueles que fundaram as primeiras Sociedades e lutaram pela Causa Palestina desde o seu começo, evidenciando uma grande injustiça.

A FEPAL (Federação Árabe Palestina do Brasil), da qual fala Kalil, é uma organização de âmbito nacional que representa as comunidades palestinas no Brasil. Criada em 9 de novembro de 1980, surgiu durante o período de internacionalização do movimento nacionalista palestino liderado pela OLP (Organização para a Libertação da Palestina), sendo também uma resposta à necessidade de representação política e institucional dos palestinos e palestinas que residiam no país. O objetivo dessa instituição era unificar as comunidades palestinas do território nacional e promover um diálogo entre elas e os espaços de representação da política brasileira. Além de proporcionar maior participação política aos palestinos e palestinas, a FEPAL também aproximou a sociedade brasileira das famílias palestinas integradas à sociedade nacional.⁴¹

A Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul, por sua vez, surge no mesmo período em que a FEPAL foi criada. Ela é fruto dos incentivos fornecidos pelas agências locais da OLP para a criação de espaços de reunião nas cidades onde havia uma grande concentração de famílias palestinas. Com a inauguração do escritório da OLP em Brasília em 1979, o então embaixador palestino no Brasil, Farid Suwan, começou a visitar essas localidades para incentivar a compra de terrenos e a construção de sedes comunitárias. Esses espaços serviriam como locais de convivência entre as famílias, ao mesmo tempo em que seriam espaços de aprendizagem de certas tradições culturais pelas novas gerações. Assim, as danças, o ensino da língua árabe, as viagens à Palestina e a aquisição de um repertório político funcionavam como práticas formativas destinadas a estabelecer certa identidade palestina e a manter as raízes culturais.

⁴¹ Minha intenção não é realizar uma descrição histórica minuciosa da Federação Árabe Palestina, o que seria inalcançável em apenas um parágrafo. Para uma análise mais aprofundada sobre a FEPAL a partir de um ponto de vista historiográfico, sugiro consultar Oliveira (2017).

Figura 5 – Fotografia do prédio principal da Sociedade Árabe Palestina de Sapucaia do Sul



Fonte: Fotografia tirada durante a pesquisa de campo (2023)

Sob a liderança de Ahmad Rashid Kalil, Hasan Mustafa, Maruf Salman e Ali el Atai, e com o apoio dos demais membros da comunidade local, foi adquirido, em 1986, o terreno onde a atual sede da Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul foi construída, tendo sido inaugurada em 1988.

Sapucaia do Sul foi escolhida como local para a construção da sociedade devido à sua posição estratégica em relação às outras cidades onde também residiam famílias palestinas, mesmo que, naquela época, Sapucaia não abrigasse um grande número de palestinos. Hoje, esse número é ainda menor.

A localização da sede da sociedade em Sapucaia do Sul é de fácil acesso e fica localizada no centro da região metropolitana de Porto Alegre. Além disso, abrange também as famílias que vivem nas cidades de Guaíba, Eldorado do Sul, Canoas, Esteio, Novo Hamburgo, Sapiranga, Gravataí, Alvorada, Viamão e Cachoeirinha.

A participação, ou ao menos a presença das comunidades palestinas, é algo comum para qualquer palestino ou palestina que vive no Brasil. Essas organizações são a principal maneira dos palestinos e palestinas se organizarem no território nacional (Hamid, 2015 *apud* Caramuru Teles, 2023, p. 105). Durante a década de 1980, época em que a maioria dessas comunidades foi estabelecida, esses locais foram fundamentais para o estabelecimento de redes de sociabilidade entre as diferentes famílias palestinas que viviam nas mesmas cidades ou em cidades

vizinhas. Em muitos casos, eram nas atividades realizadas nessas organizações que as famílias se conheciam e estabeleciam relacionamentos duradouros.⁴² As organizações também serviam como importantes centros educacionais para os filhos e filhas de palestinos e palestinas que frequentavam esses espaços para aprenderem o idioma árabe e obterem certo repertório político e histórico sobre a Questão Palestina, em movimentos como o Juventude Sanaúd. Por um bom tempo esses espaços serviram como importantes locais de aprendizado religioso, cultural, familiar e político.

Atualmente, observa-se uma redução significativa da participação das diferentes famílias da região metropolitana de Porto Alegre na Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul, se comparada aos primeiros anos desde sua fundação. A estrutura física da sociedade, erguida em 1988, está passando por uma reforma geral,⁴³ liderada pela atual diretoria, que também disponibiliza recursos financeiros para tal empreendimento. Como espaço de congregação e confraternização entre famílias que compartilham a posse de algo em comum, a sociedade presenciou ao longo de seus anos de existência inúmeros conflitos em torno de sensibilidades políticas divergentes e disputas por espaços de poder entre famílias. Essas divergências ainda persistem nos dias de hoje, sendo uma das principais razões pela qual muitas famílias deixaram de frequentar e contribuir financeiramente para a sociedade. As disputas em torno dos rumos da sociedade e do uso do espaço onde está construída assumem, em alguns momentos, o peso da devoção religiosa, colocando em posições opostas os membros muçulmanos, que utilizam as dependências da sociedade para realizar seus ritos religiosos, e a diretoria, que tem o desejo de abrir a sociedade para os demais cidadãos de Sapucaia do Sul e da região metropolitana de Porto Alegre como forma de obter uma renda adicional.

4.1 A PARTICIPAÇÃO NAS ORGANIZAÇÕES POLÍTICAS E REPRESENTATIVAS E AS LEALDADES FAMILIARES

⁴² Para mais informações, consultar Jardim (2000). Algumas cenas etnográficas sobre a Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul também aparecem na dissertação de Peters (2006).

⁴³ Pelo menos até o momento em que escrevo esta dissertação a reforma ainda não havia sido concluída.

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

Apesar dessas relações com base em distinções de gênero, o que eu gostaria de ressaltar sobre a cena de Kalil é que o compromisso que ele assume em relação à participação nas duas organizações está intrinsecamente ligado a um compromisso familiar traçado a partir do desejo de seu pai. A finalidade desse compromisso, ou seu propósito, consiste em preservar um legado que começou com Seu Mustafa, que remonta há anos e anos de dedicação à Causa Palestina no Brasil. No entanto, não é possível – e muito menos recomendável – reduzir a participação de Kalil nas atividades da Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul e da FEPAL e assumir um compromisso com a continuidade do legado de seu pai como algo estritamente

“privado” ou extra-político. O modo como as relações entre os membros da família Rizeq se instituí, conforme apontado já no capítulo anterior, indica que a estrutura familiar não opera simplesmente como um modelo de sujeição e de estabelecimento dos destinos que os sujeitos das gerações mais novas devem assumir. Ele é, simultaneamente, um espaço de possibilidades que dispõe o futuro para seus membros como algo relativamente aberto, criando lacunas para a consecução de projetos e compromissos que, por vezes, podem se apresentar como opostos ou contraditórios aos ideais familiares. No caso de Kalil, essa “liberdade” para agir se manifesta, por exemplo, em noções e perspectivas que entram em conflito com os compromissos que seu pai assumia em relação à Causa Palestina, como a compreensão da necessidade de luta armada para a libertação da Palestina (seu pai defendia uma solução por vias diplomáticas) e da insuficiência das ações do partido político palestino que seu pai apoiava, o Al-Fatah. Apesar desses pontos, que estabelecem uma diferenciação significativa entre ideais de atuação política, a cena com Kalil evidencia as ressonâncias e conflitos entre os compromissos familiares e a participação em sociedades e organizações de representação.

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

Uma análise das ressonâncias entre os relacionamentos instituídos no âmbito familiar e aqueles do âmbito organizacional e de representação revela os múltiplos e conflituosos afetos e compromissos envolvidos nos processos de construção de

sociedades e federações. A Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul é uma organização política e social composta por famílias residentes na região metropolitana de Porto Alegre, e a participação na FEPAL, pelo menos para aqueles que assumem algum compromisso com ela, em certo sentido, é sempre influenciada pela herança familiar.⁴⁴ Muitos dos membros ativos da FEPAL atualmente são descendentes de palestinos que participaram da fundação da federação ou que ainda estão envolvidos até hoje. O engajamento em instituições de representação de maior abrangência está profundamente ligado ao envolvimento das famílias nesses espaços de poder. Uma análise “multi-escalar”, então, revela as interligações entre uma “*irmandade palestina*” mais ampla e relações familiares mais situadas que requerem certo reconhecimento. A cena de Kalil indica que – na mudança do espaço de cuidado circunscrito da casa e do parentesco para o espaço amplo do conjunto de famílias (a “irmandade”) – as lealdades para com um ideal de participação política (e familiar) acabam se misturando em diferenças ideológicas que perpassam essas organizações. Essa tensão aponta para fatores de reconhecimento que vão além das questões de status e posição social. Esses fatores de reconhecimento estão relacionados aos afetos e disposições mais íntimos, ou melhor, eles se referem à *dimensão pública* dos afetos familiares, que será o foco da análise que empreendo aqui.

Uma análise antropológica da palestinidade que leva em consideração esses afetos familiares públicos necessita que superemos nosso entendimento das relações familiares moderno-urbanas como algo exclusivo da esfera doméstica, portanto, próprio da dimensão privada da vida das pessoas.⁴⁵ Em meu campo de pesquisa, pelo menos com a família Rizek, com quem colaborei estreitamente durante a minha pesquisa – e sem querer incorrer em generalizações descabidas –, o que se observa é uma relação muito próxima entre o que se vivencia em termos de “relações familiares” e o que se vivencia em termos de uma “vida pública” ou “política”. Inclusive, o aprendizado de um certo repertório político ocorre no âmbito familiar. Nessa relação íntima, há o que eu chamo de uma conexão entre a “*casa*” e a “*Causa*”. A *Causa* é representada por esse repertório político que transcende as relações pessoais e

⁴⁴ Das pessoas que encontrei ao longo desses últimos anos em que estive vinculado à militância pela Causa Palestina, e também das pessoas que conheci em meu campo de pesquisa, é raro encontrar alguém que não tenha na família algum histórico de participação em organizações como a FEPAL ou a Juventude Sanaúd, seja um dos pais, avós ou até mesmo bisavós.

⁴⁵ Como veremos, não se trata, igualmente, de uma lógica da mistura “patrimonialista”, como em análises clássicas da relação entre público e privado, “rua” e “casa” no Brasil (DaMatta 1987).

localizadas estabelecidas no ambiente doméstico. Não se trata apenas de um repertório que se aprende mental e subjetivamente, mas sim de um *bem* que deve ser assumido como um compromisso ético e um destino moral (Schicchet, 2020) de toda a ação empreendida por aqueles que se consideram palestinos ou palestinas. Quando falo de “*bem*”, tenho em mente aquilo que já foi debatido no primeiro capítulo: o que é considerado genuinamente bom para uma determinada tradição e que deve ser buscado por suas virtudes intrínsecas. O conceito de *bem* envolve aquilo que realmente importa dentre as possibilidades do bom, do virtuoso e do excelente. Refere-se ao que vale a pena ser valorizado, preservado, transmitido, incutido, ensinado. Está relacionado à construção de um conjunto de práticas e formas institucionais que incorporam os caminhos para alcançar as potencialidades humanas (MacIntyre, 2021; Scott, 2014). Essa ideia de *bem* parece ser tão fundamental que a não aceitação dos bens internos à Causa Palestina coloca em dúvida a palestinidade dos indivíduos que a reivindicam.⁴⁶

No entanto, é na *casa* onde os assuntos políticos são abordados. Os ideais em relação à Causa Palestina estão presentes nas relações familiares, nas trocas entre os membros mais velhos e os mais jovens, nas histórias compartilhadas sobre viagens à Palestina, nas narrativas de soberania e despossessão que são compartilhadas nos momentos íntimos e afetivos com a família. As experiências de formação política estão imersas nas conexões estabelecidas na casa. Não há uma divisão clara e estanque entre a “Causa” e a “casa”, mas sim uma interdependência que se manifesta quando os sentimentos e disposições dos indivíduos colidem com emoções e disposições contraditórias. O exemplo da família Rizek ilustra isso, e não apenas em relação à cena com Kalil. Michele, Karina, Laureen e Haylua encontram motivos para se envolver com eventos e grupos relacionados à Causa Palestina através do vínculo afetivo que têm com o pai e o avô. Nenhuma delas personifica o ideal de ativismo político explícito que é esperado pelas organizações (a ideia de uma vida inteira dedicada à luta política pela Causa), mas elas se envolvem desde os espaços cotidianos, onde os compromissos políticos surgem a partir dos afetos incorporados no ambiente familiar. Recordo-me, por exemplo, de uma conversa que tive com Karina, na qual ela mencionou que a opção de sua profissão e seu papel no sindicato dos trabalhadores da CORSAN⁴⁷ derivavam do exemplo que ela observava

⁴⁶ Eu abordarei esse assunto de forma mais aprofundada posteriormente.

⁴⁷ Companhia Riograndense de Saneamento.

na militância política de seu pai. Karina, apesar de não ter nenhum envolvimento direto com as instituições que representam a Causa Palestina no Brasil, tinha uma participação pública e política considerável em comparação aos outros membros da família. O que eu denomino aqui como *afetos* aponta para como certas relações estabelecidas no espaço doméstico frequentemente funcionam como base para determinadas ações, posições e disposições políticas. E, ocasionalmente, como no caso de Kalil, são usados como críticas às organizações de representação e aos seus representantes. Assim, pelo menos de acordo com minha compreensão, essas lealdades em relação ao reconhecimento (ou à sua falta) demonstram que a família desempenha um papel importante na atividade política, seja ela externa ou interna às organizações de representação.

4.2 O RECONHECIMENTO, A VIDA COMO UNIDADE NARRATIVA E A ÉTICA DOS EXEMPLOS

CENA II

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

Figura 6 – Homenagem da prefeitura de Sapucaia do Sul ao Seu Mustafa



Fonte: Fotografia tirada durante a pesquisa de campo (2023)

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

A cena envolvendo Dona Jane não é exatamente uma crítica à estrutura política da FEPAL. Ela revela a desvalorização e a falta de reconhecimento das pessoas mais velhas, que dedicaram grande parte de suas vidas à Causa Palestina no Brasil. No entanto, isso não pode ser simplificado como um conflito entre gerações, pois a crítica surge do fato de outras pessoas – possivelmente menos representativas

da autêntica palestinação, na perspectiva dela – terem sido homenageadas no congresso da federação. Essa crítica traz consigo uma disputa subjacente relacionada à palestinação, mas se expressa como um questionamento à prática institucional e burocrática, baseada em uma conexão pessoal íntima com o marido. É um questionamento que se apresenta como uma demanda pelo reconhecimento de uma vida.

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

Ambas demandas por reconhecimento fizeram parte da vida de Seu Mustafa, mas o reconhecimento com o qual me concentro neste momento, envolvido na cena com Dona Jane (e Kalil), não está ligado exclusivamente à identidade étnica ou ao reconhecimento político associado à Causa Palestina. A demanda não diz respeito à relação de um grupo estigmatizado com um “outro significativo” (Mead, 2021), que se encontra além das “fronteiras” do grupo social ao qual pertence. A solicitação por reconhecimento neste caso emerge como um indicador das disputas internas entre os sujeitos que personificam a palestinação e, portanto, são reconhecidos como tal, e aqueles que, apesar de incorporarem um certo ideal de palestinação, acabam sendo colocados à parte como referências políticas apenas dentro do âmbito familiar, ou seja, do “não-político”, do “privado”. Mais uma vez, as críticas de Dona Jane exploram as interconexões entre a *Causa* e a *casa*.

O tipo de reconhecimento que Dona Jane exige pode ser definido como ético, e só pode ser entendido desde a compreensão da vida como uma narrativa

(MacIntyre, 2021, p. 301). A busca por reconhecimento não trata de eventos isolados na vida de Seu Mustafa, mas sim de sua vida como um todo: uma vida inteira dedicada à Causa Palestina. Portanto, o reconhecimento aqui se refere a um testemunho de uma vida exemplar e também abraça a luta contra o esquecimento. Uma vida exemplar só pode ser avaliada como tal, ou seja, só pode ser compreendida como tal, se for considerada como uma vida integrada, ou seja, uma vida que pode ser concebida e avaliada como um todo. A vida individual consiste na unidade “[...] de uma história que conecta o nascimento, a vida e a morte como o início de uma narrativa até o seu meio e fim” (MacIntyre, 2021, p. 301). Essa vida é composta por ações e palavras que buscam responder ou dar explicações às questões do que é bom e virtuoso. Portanto, há uma noção de individualidade subjacente (algo também demandado pelas políticas do reconhecimento), porém sem fragmentar a vida em diversos segmentos com suas próprias normas e regras de conduta (o Seu Mustafa religioso; o Seu Mustafa pai, avô, irmão, tio, sobrinho, cunhado; o Seu Mustafa ativista da Causa Palestina; o Seu Mustafa membro da Sociedade Palestina, entre outros). O conceito de “indivíduo” aqui representado compreende o “eu” como uma *entidade única*. Ademais, uma vida episódica (aquela que se vive de momentos intercalados e sucessivos) carece de estruturas em larga escala e não possui fundamentos para muitas das ações e eventos característicos da vivência humana, como casamento, guerra, sobrevivência familiar, a memória dos falecidos, entre outros (MacIntyre, 2021, p. 299-328).

A compreensão da identidade individual como uma unidade narrativa permite que se solicite a alguém explicações sobre suas ações. No entanto, uma ação é sempre um momento dentro de uma história possível e atual, ou entre diferentes histórias. Há uma conexão conceitual entre a noção de *ação* e *história*, pois sempre é possível exigir que alguém preste contas do que faz ou fez, isto é, do que ela é ou foi autora. Identificar algo como uma ação significa identificá-la com base em uma descrição que nos permita vê-la como algo que surge de forma compreensível a partir das paixões, intenções, motivos e propósitos de quem age. Significa entender uma ação como algo pelo qual alguém é responsável, sobre o qual é sempre razoável e aceitável pedir a quem age uma explicação compreensível (MacIntyre, 2021, p. 306). Dessa forma, compreender a vida como uma narrativa que aspira à unidade proporciona uma perspectiva diferente da identidade pessoal: em vez de uma autenticidade sem contexto e história (como a existencialista ou Sartreana) ou com

um contexto e história abstratos (como a das políticas da identidade), surge uma identidade narrativa encarnada de maneira singular. As pessoas podem fundamentar e dar justificativas de quem são ao considerar o conjunto total de suas experiências, desde o momento de seu nascimento até o de sua morte, tornando-se sujeitos de sua própria história.

A vida de Seu Mustafa é sua própria justificativa. Enquanto relatava aquele episódio com os representantes da federação, Dona Jane intercalava com algumas das histórias que davam evidências do engajamento de Seu Mustafa com a Causa Palestina. Exatamente um mês após se casarem, Seu Mustafa partiu em uma viagem com alguns “patrícios”, porém sem revelar seu destino e tampouco o motivo da viagem. Apenas afirmou que explicaria tudo para Dona Jane quando retornasse. Nos primeiros dias, eles conseguiam se comunicar por meio de telefonemas, mas após três dias, Dona Jane parou de receber suas ligações, ficando uma semana sem saber sobre o paradeiro de seu marido. Ela chegou até a considerar com sua avó que havia sido abandonada por seu esposo. Após uma semana, Seu Mustafa entrou em contato e garantiu que estava tudo bem e que logo voltaria para casa. Ao chegar, ele explicou o motivo de seu mistério em relação à viagem: ele havia se encontrado com seus compatriotas e representantes da OLP que estavam no Brasil, e por medo de sua conversa ser interceptada por algum espião israelense e colocar a vida de Dona Jane em risco, ele optou por não revelar seus planos, nem mesmo por telefone. Durante todo o período em que estiveram juntos, sobretudo nos anos em que Seu Mustafá se envolvia ativamente com as organizações políticas da Causa Palestina, a família vivia com o medo das ameaças das forças de inteligência israelense. Em uma ocasião, por exemplo, quando Kalil nasceu, Dona Jane me contou que eles receberam cartas da inteligência israelense, que ameaçavam a família, principalmente a vida de seu filho.

A existência, vista como uma unidade narrativa, é formada por diferentes gêneros e estilos. O estilo predominante na história de Dona Jane é de cunho testemunhal. A cena de Dona Jane poderia se encaixar na descrição foucaultiana do depoimento parresíástico, ou seja, como uma forma de expressar a verdade (Foucault, 2011 *apud* Reinhardt, 2016, p. 46-47). É a coragem de, independentemente das circunstâncias, dizer a verdade ao outro. O testemunho é direcionado para um público externo, que supostamente avaliaria aquela fala (“deixe ela falar”). A questão não é a veracidade das palavras, mas o ato em si de dizer algo. O ato testemunhal de Dona Jane distingue-se da “confissão” por ser um ato público e controverso. Ao tomar a

palavra e expor seu descontentamento para com a falta de reconhecimento por tudo aquilo que seu marido havia feito pela Causa Palestina no Brasil, instituiu-se uma polêmica: o confronto entre o que era dito pelos representantes da FEPAL sobre Seu Mustafa e o que a vida dele representava para a família tanto em termos de importância para a Causa Palestina, quanto em termos de importância como uma figura exemplar dentro das relações familiares. Com certeza, ambas as considerações eram completamente opostas: uma estava limitada às formalidades das condolências a um ente falecido, a outra estava entrelaçada nos afetos e lembranças de um marido, pai e avô, um indivíduo que incorporava todas as virtudes de uma vida bem vivida. O testemunho que Seu Mustafa deixou como exemplo e fonte de lealdade é tanto um gênero narrativo quanto uma virtude: é o recurso pelo qual uma história de vida é contada e, ao mesmo tempo, é a qualidade e comprovação de uma vida virtuosa a ser emulada.

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

Na narrativa familiar sobre seu Mustafa, ele é retratado como uma figura exemplar. Karina, Michele e Kalil se espelham nele como um modelo a ser seguido. No entanto, essa “imitação” não se trata de uma simples mimese estereotipada, mas de ver o pai como um tipo de “professor” que alcançou um ideal específico. O mesmo pode ser dito sobre Haylua e Laureen. Elas falavam do avô (que por diversas vezes assumia a figura de “pai”) como alguém que as inspirava a viver a vida de modo equilibrado e a tratar os outros com respeito e sinceridade, uma característica ineliminável da figura de Seu Mustafa. Essa ideia está relacionada com a primeira conclusão de Humphrey sobre a ética dos exemplos, que envolve a construção de uma forma particular de individualidade, a qual se relaciona de maneira interessante

com as noções de diferenças individuais e hierarquia social (Humphrey, 1997, p. 34). O pai ou o “avô-pai” é considerado um modelo exemplar não apenas por sua posição na estrutura familiar, mas também pelas qualidades encontradas nele que o tornavam um exemplo para a família. Agir de acordo com o pai e o “avô-pai” influenciaria positivamente os membros daquela família, ajudando-os a se tornarem seres humanos melhores. Seguir o exemplo de Seu Mustafa, que era considerado uma figura superior a qualquer outro modelo, seria uma maneira de viver uma vida melhor. De acordo com Humphrey (1997, p. 38), esse aspecto está ligado a um entendimento de si mesmo como uma mescla de pensamento e ação. Pois adotar Seu Mustafa como um modelo exemplar implica não apenas uma adesão intelectual e mentalista ao seu exemplo, mas também em agir de acordo com ele.⁴⁸

Uma outra característica presente na ética dos exemplos que pode ser encontrada nas falas dos membros da família Rizeq em relação ao Seu Mustafa – e que encontra sua maior expressão na cena com Dona Jane – é sua contribuição para a consolidação de uma variedade de diferentes “estilos de vida” que reconhecem o conflito social, ao invés de negá-lo (Humphrey, 1997, p. 34). Entre as coisas que diferenciam uma moralidade baseada em exemplos de uma moralidade representada em um código está o fato de que não há exigência de que os exemplos sejam consistentes entre si ou coerentes em relação à sociedade de forma geral. Os exemplos éticos são exclusivos dos sujeitos. E, por serem exclusivos dos sujeitos, eles ilustram a razão pela qual ocorre o conflito estabelecido entre a importância de Seu Mustafa como exemplo de dedicação à luta política para a família Rizeq e sua aparente irrelevância – de acordo com a família – para a FEPAL. Evidentemente, existe uma diferença significativa entre o que seria um exemplo ético para a família Rizeq e o que seria um exemplo para a federação, que se relaciona com uma questão que Humphrey observa na Mongólia pós-comunista. Trata-se da diferença entre modelos exemplares nacionalistas e a relação entre o discípulo e o conteúdo do exemplo. Os modelos exemplares nacionalistas abstratos acabam se apropriando dos

⁴⁸ Essa compreensão está de acordo com uma noção de moralidade que distingue entre moralidades orientadas por códigos e moralidades orientadas para ética, ou em termos foucaultianos, entre sujeição e subjetivação. Essa última enfatiza, e que é destacada por Humphrey em seu campo de pesquisa – e que tomo aqui também como ponto de partida para pensar as cenas de meu campo – as formas de relação com o eu, os métodos através dos quais o sujeito elabora essa relação e os exercícios através dos quais ele faz de si um objeto de consideração ética e as práticas que permitem a ele transformar a si mesmo em determinado tipo de pessoa (Foucault, 1997; Humphrey, 1997; Faubion, 2001).

exemplos para seus próprios fins, criando uma conexão ilusória e superficial com eles. É interessante notar que, embora Yasser Arafat seja uma figura nacional palestina exemplar excepcional, ele não é considerado um exemplo relevante pela família Rizeq. Curiosamente, há um quadro pendurado na sala de casa com uma foto de Seu Mustafa e Yasser Arafat. Os modelos exemplares nacionais não requerem reflexão e consideração em relação ao seu significado, limitando a discussão ética que o exemplo incorpora. Esses modelos nacionalistas apresentam mensagens simplistas que não exigem reflexão, apenas aceitação e adaptação ao seu significado.⁴⁹ Por outro lado, os exemplos éticos exigem análise cuidadosa e não possuem um significado único, mas recebem um significado específico no contexto das aspirações individuais em uma situação difícil. O exemplo é caracterizado por sua natureza fugaz e conceitual, que se revela somente na projeção das ações de alguém à luz de uma perspectiva subjetivamente nova (Humphrey, 1997, p. 41).⁵⁰

Com certeza, os exemplos éticos não habitam espaços e temporalidades além das relações de poder de modo que não fossem afetados pelas relações sociais nas quais estão inseridos. No entanto, a cena com Dona Jane e as críticas à conduta desrespeitosa da federação oferecem uma demonstração não apenas de diferentes concepções sobre o que constitui modelos exemplares, mas também um espaço de discussão para a deliberação de ideais éticos. Isso permite que, nessas arenas de diálogo, as pessoas se comprometam com determinados ideais e se transformem a si mesmos por meio dessas interações. Além disso, isso também possibilita considerar as relações sociais além da “inevitabilidade” das normas sociais ou dos hábitos sociais reproduzidos, abrindo caminhos investigativos para o entendimento dos investimentos pessoais nas arenas públicas de interlocução.

4.3 “ELE É PATRIOTA?”: MEDINDO A TEMPERATURA DA PALESTINIDADE

Durante meu último período de estadia em campo, tive a oportunidade de acompanhar Kalil e um grupo de membros da FEPAL até a cidade de Pelotas. A

⁴⁹ De acordo com Joel Robbins (Robbins, 2008 *apud* Faubion, 2001) os exemplares com os quais ficamos frente à frente são mais relevantes do que as figuras historicamente lendárias ou míticas.

⁵⁰ Os exemplos desempenham um papel importante nas deliberações éticas. Ao mesmo tempo, eles são indicativos da complexidade ética – das normas concorrentes e incompatíveis, dos valores concorrentes e incompatíveis e dos compromissos concorrentes e incompatíveis – de forma que a necessidade de deliberação ética é bastante predominante nas análises, sobre o que podemos chamar com base em Faubion (2001, 2023), de “pedagógicas éticas”.

intenção da viagem era participar da Semana Acadêmica de Relações Internacionais que aconteceria na UFPEL (Universidade Federal de Pelotas). Decidimos permanecer dois dias na cidade, pois dessa forma poderíamos nos encontrar com outras pessoas envolvidas com a FEPAL e que também estavam comprometidas com a comunidade local. Também teríamos a oportunidade de visitar os estabelecimentos comerciais de descendentes de palestinos que residiam na cidade.

Sempre que viajo como passageiro, gosto de ficar em silêncio contemplando a paisagem dos lugares por onde passo. Dessa vez, meu silêncio permitiu aos meus companheiros de viagem ditarem o tom da conversa. Kalil e R.,⁵¹ que nos convidou para acompanhá-la à Pelotas, estavam conversando sobre velhos conhecidos, as famílias de ascendência palestina da região metropolitana de Porto Alegre e alguns acontecimentos relevantes no cenário da militância palestina no Brasil. Ao mencionar algumas pessoas em particular, certas questões sobre o nível de envolvimento delas com a Causa Palestina sempre foram acompanhadas de uma avaliação de seu “patriotismo”. Não foram poucas as vezes em que esse termo surgia como uma categoria para avaliar o engajamento (ou a falta dele) de algumas pessoas nessas conversas.

Gostaria de dedicar algumas páginas para refletir sobre o “patriotismo” conforme expressado por Kalil e por R. e como isso ressoa na construção de uma determinada noção de palestinidadade. No entanto, antes disso, se faz necessário pontuar certas questões implicadas no debate sobre o patriotismo, de modo que tais questões se conectem com a compreensão sobre o tema expressa nas conversas de meus companheiros de viagem.

Um primeiro ponto a ser destacado é que, tanto para Kalil e para R., quanto para qualquer discussão teórica sobre patriotismo, não se trata apenas da forma como utilizamos (ou não utilizamos) uma palavra (Kleinig; Keller; Primoratz, 2015, p. 16). É claro que as discussões sobre os usos específicos de determinado conceito são mais importantes do que parecem. Quando debatemos sobre o que realmente significa “democracia” ou “liberdade” (“liberdade de expressão”, tão atual nos dias de hoje), ou “soberania” (no caso palestino), estamos indo além de apenas propor formas adequadas de uso linguístico. Podemos apresentar diferentes estratégias para tornar uma ideia mais precisa, mesmo que ela seja vaga, ou fornecer diferentes concepções

⁵¹ Daqui em diante, refiro-me ao nosso companheiro de viagem como “R.”

de um conceito compartilhado. No que diz respeito ao patriotismo, algo semelhante pode ocorrer. Ao apresentarmos diferentes perspectivas conflitantes de patriotismo, também estamos proporcionando diferentes visões da relação dessa noção com a prática social que ela representa. Em resumo, ao proporcionar narrativas distintas sobre o significado que determinada palavra adquire, estamos indo além de discutir apenas a utilização dessa palavra.

Apesar de o termo “patriotismo” parecer ter um significado presumido e comum – especialmente no contexto brasileiro onde, nos últimos anos, tem sido usado indiscriminadamente para descrever certas lealdades políticas –, existem várias divergências em relação a esse conceito. Essas divergências não podem ser reduzidas a simples conjuntos opostos de convicções sobre o patriotismo, mas sim a uma ampla e diversificada gama de convicções que podem ser organizadas em um amplo espectro com dois polos antagônicos. Por um lado, há uma opinião amplamente aceita na qual o patriotismo é considerado uma virtude. Por outro lado, há uma visão altamente contrastante na qual o patriotismo é rotulado como um vício (MacIntyre, 1984, p. 3).

A discussão em torno do patriotismo apresenta-se como uma discussão de caráter ético. Se minha leitura estiver correta, o patriotismo ao qual meus companheiros de viagem se referem se enquadra naquele primeiro tipo, representando uma manifestação elevada de virtude moral, onde ser chamado de “patriota” consiste no reconhecimento de um ideal de palestinidadade. Entretanto, para aqueles que estão de fora (como eu, em minha primeira avaliação de algumas cenas desta viagem), esse sentimento pode ser encarado com suspeita e objeto de zombaria, sendo visto como algo temido devido à sua conotação belicosa, que está associada, pelo menos de acordo com uma perspectiva secular progressista, às alianças políticas de caráter conservador e de direita. Diante dessa situação, qualquer tentativa de explicar a moralidade por trás do patriotismo, como aquele reivindicado por Kalil e R., encontra uma série de problemas teóricos e práticos. Isso ocorre porque a discussão em questão está intimamente relacionada a várias outras questões controversas e, no caso específico que trato aqui, essa discussão também está ligada à avaliação do caráter individual e da responsabilidade política implícita das pessoas avaliadas.

4.3.1 Patriotismo como virtude

Cena III

Durante a viagem, depois de fazermos uma pausa para tomar café em um posto à margem da estrada, Kalil e R. começaram a falar sobre alguns membros da comunidade palestina da região metropolitana de Porto Alegre. A conversa surgiu da curiosidade de R. sobre a situação de algumas pessoas: se ainda viviam na região e se podiam ser consideradas, segundo R., “patriotas”. Muitos dos nomes mencionados na conversa foram rotulados como “não, não é patriota”. Essa forma de julgamento alheio me pareceu peculiar, pois não compreendia o significado de avaliar alguém com base nesse critério. Prestei atenção à conversa que se desenrolava no banco da frente do carro. Outros indivíduos surgiram no diálogo e foram avaliados da mesma forma, mas com o foco agora direcionado para a conversa, consegui entender, ao menos parcialmente, o que se queria dizer ao perguntar “ele é patriota?”. Estas avaliações vinham acompanhadas de observações sobre a participação (ou não) daqueles indivíduos na Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul ou se refletiam nos princípios de fidelidade política partilhados por Kalil e R. Mas não se limitavam a isso, mesmo aqueles que não se envolviam regularmente na Sociedade Palestina, mas que eram pessoas com as quais se poderia contar, eram avaliadas por sua falta de comprometimento político implícito no entendimento que Kalil e R. possuíam do patriotismo.

Ao que me parece, para Kalil e R., o patriota é aquele ou aquela que ama sua pátria e é leal a ela. Assim sendo, o patriotismo defendido por eles faz parte de um conjunto de virtudes que expressa lealdade, juntamente com o amor pela própria família, a fidelidade conjugal, a lealdade às instituições como escolas ou partidos políticos, entre tantas outras. Essas atitudes revelam um tipo peculiar de consideração que leva a ações por parte de certas pessoas, grupos e/ou instituições. Essa consideração é baseada em uma relação histórica específica de associação entre a pessoa que demonstra tal consideração e o grupo, instituição ou pessoa relevante (MacIntyre, 1984, p. 4).

No entanto, essa fidelidade que o patriotismo exige não está associada a uma noção de dever de gratidão. Seria um equívoco supor que o patriotismo defendido por Kalil e R. – e as demais formas de fidelidade relacionadas – sejam, acima de tudo, uma resposta de gratidão. O patriotismo envolve não somente uma resposta de gratidão, mas uma *espécie específica de gratidão*. Aqueles que consideram o patriotismo e demais fidelidades como uma virtude – assim como meus companheiros de viagem – estão comprometidos em acreditar que aquilo que devem à sua nação, ou a quem quer que seja, não é apenas uma simples retribuição dos benefícios recebidos, baseada em alguma relação de reciprocidade. Othamn, ao falar sobre o sangue como substância de pertencimento étnico e nacional entre palestinos, destaca como a relação de sangue cria um vínculo de obrigatoriedade entre os palestinos e a “*terra que os pariu*” (Othamn, 2022, p. 219). A gratidão para com a nação assume o peso de uma obrigatoriedade moral, daí a importância do tropo do sacrifício para o patriotismo, conforme destacado na idealização do *mártir* (Othman, 2022).⁵²

De acordo com MacIntyre (1984) e Kleinig, Keller e Primoratz (2015), uma das consequências de se compreender o patriotismo como algo mais do que uma ação meramente pragmática, caracterizada pela simples retribuição, é o entendimento de que o patriotismo e o nacionalismo podem se entrecruzar, mas não são conceitos equivalentes. Levar isso em consideração pode causar certa desestabilização em representações que destacam o cunho exclusivamente nacionalista da relação entre palestinos e Palestina. Jardim (2000, p. 31-79), por exemplo, realiza uma extensa discussão para enquadrar a experiência de pertencimento de seus interlocutores dentro do contexto do debate sobre o nacionalismo. Para a autora, os estudos sobre nacionalismos podem oferecer ferramentas para analisar fenômenos étnicos do tipo que os palestinos representam. Esse tipo de compreensão é detectável também nos conjuntos conceituais-ideológicos utilizados em alguns trabalhos para refletir sobre as

⁵² Em *On Suicide Bombing*, Talal Asad (2007) analisa a complexa rede conceitual e política historicamente enredada na própria figura do “mártir”, que ganhou popularidade global com a chamada “guerra ao terror”. Asad problematiza o tipo de análise “civilizacional”, que isola tropos morais distintos (neste caso, associados ao sacrifício e ao martírio) e os faz refletir “sociedades” e “culturas” autocontidas. Por exemplo, o imaginário sobre o “martírio islâmico” como índice de uma “cultura da morte”, que ganhou popularidade entre o público ocidental nas últimas décadas, ignora a complexa rede de empréstimos que gera o conceito de *shahīd*. A associação entre *shahīd* - cujo significado original é “testemunha” - e o auto-sacrifício desenvolveu-se por assimilação de atitudes cristãs durante o império islâmico antigo, quando essas populações foram englobadas por unidades políticas de maioria islâmica (Asad 2007, p. 9-10). Por uma análise refinada da ética ordinária do martírio em um campo de refugiados palestino, veja-se Perdigon (2015).

experiências com as quais os pesquisadores se deparam em campo. No debate sobre as tradições, por exemplo, há a utilização frequente de referenciais teóricos que abordam questões relacionadas ao nacionalismo e às comunidades nacionais, como Hobsbawm e Ranger (1984) e Benedict Anderson (1993). A ideologia nacionalista é essencial para a distinção proposta por esses autores entre “tradição” e “tradição inventada” ou “comunidade” e “comunidade imaginada”.⁵³

Não obstante, a necessária diferenciação entre patriotismo e nacionalismo – ou a não redução de uma lealdade política dentro da outra – não significa que não seja possível recortar e compreender a experiência política dos palestinos, particularmente dos meus companheiros de viagem, a partir desse enfoque. Contudo, a questão que se apresenta é que o patriotismo, conforme tento explicar aqui, pode exigir uma análise mais visceral da palestinidade, que implica em diferenciar as duas sensibilidades em conflito. Nacionalismo e patriotismo não são apenas duas perspectivas com aspectos distintos sobre a mesma coisa. São duas posturas potencialmente contraditórias e concorrentes quando se encontram no campo político real.

É possível identificar dois conjuntos de posturas que diferenciam o nacionalismo do patriotismo (MacIntyre, 1984, p. 1-5; Kleinig, Keller e Primoratz, 2015, p. 20). Primeiramente, no nacionalismo, o foco não está na nação ou país em si, mas sim no ideal simbolizado por eles (ex.: igualdade, liberdade, socialismo, democracia, Cristianismo, Islamismo, etc.). Por sua vez, o patriotismo é caracterizado como uma forma de lealdade específica – com suas virtudes inerentes – a uma comunidade em particular. Somente aqueles pertencentes a essa comunidade podem expressá-lo. Segundo, a adesão ao ideal nacional não só fornece argumentos válidos para apoiar a causa de um país, mas também oferece justificativas plausíveis para que qualquer indivíduo defenda a causa de sua própria nação, independentemente de sua cidadania ou nacionalidade. O patriotismo, entretanto, engloba a apreciação não somente de sua própria nação, mas também valoriza suas conquistas, méritos e características únicas. Esses fatores são fundamentais para a atitude patriótica. Contudo, há uma assimetria na maneira como o patriota enxerga e valoriza os méritos e conquistas de outras nações. O verdadeiro patriota jamais admitiria que as realizações e méritos de outros países se equiparam aos do seu, ou são tão dignos

⁵³ Para mais informações sobre essa discussão, consultar o primeiro capítulo da dissertação.

quanto aqueles corporificados em sua pátria (mesmo que, de certa forma, esperem que cidadãos de outras pátrias se comportem de forma análoga). Isso não significa que o patriotismo seja cego à crítica. Movimentos atrelados à desobediência civil, como o movimento pelos direitos civis nos EUA, podem ser patrióticos. Martin Luther King, por exemplo, destacava constantemente em seu comportamento e retórica o hiato entre a América e ela mesma (o caráter “*Unamerican*” da segregação). Sua história de vida e martírio, por sua vez, são hoje ensinados nas escolas americanas como encarnando virtudes patrióticas, e foram reconhecidos pelo estado com um feriado em escala federal.

O mesmo pode ser observado com relação aos recentes acontecimentos em Gaza. Por mais que não compartilhem das atitudes e crenças a respeito do que seria ação política mais correta, ou que se coloquem como adversários no campo da representação política palestina, muitos palestinos não expressam publicamente críticas ao Hamas pelas ações empreendidas no dia 7 de outubro e que foi o estopim (ou uma desculpa para levar adiante o processo de limpeza étnica) para a resposta agressiva de Israel em Gaza. Aliás, em espaços de enunciação pública, como nas redes sociais, muitos palestinos não nomeiam o movimento político Hamas como “Hamas”, mas como “Resistência”, demarcando uma contraposição clara para com a mídia ocidental (inclusive com a mídia progressista que enxerga na situação palestina a cena clara e patente de seus ideais políticos) que nomeia o movimento como “terrorista”. Nesse momento, enfatiza-se a unidade da resistência, mesmo que no chão concreto das disputas pelos espaços de representação, haja considerável fragmentação e conflitos internos.

É interessante observar a respeito da consideração pelos méritos de sua própria nação à luz do que os palestinos afirmam sobre a Palestina e em como essa afirmação produz um conjunto de disposições associadas. A narrativa da história palestina é resgatada e contada de maneira peculiar. A história contínua de domínio e exceção que visa limitar as oportunidades de florescimento da vida dos palestinos que residem dentro ou fora das fronteiras embaralhadas pelo Estado de Israel, nos campos de refugiados ou na diáspora, é reescrita por meio da resistência contra anos de opressão. A resistência é elevada a uma qualidade intrínseca, caracterizando uma virtude específica do povo palestino. Esse traço ideal de caráter é encarnado por palestinos de modo que, em muitos contextos, ser palestino é sinônimo de ser

resiliente, como destacado por Schiocchett (2013), enfatizando *al-Sumud*⁵⁴ (resistência) como uma disposição político-moral cotidiana em um campo de refugiados palestinos no Líbano:

A equação “existência=resistência” define o tipo de resistência passiva que caracterizava a ideia de *şumūd* ao contrário de *muqāwama* – que é uma forma mais ativa de resistência (resistência armada, por exemplo). Assim, viver como um refugiado automaticamente implicava ser *şāmid* (que possui o atributo de *şumūd*), a menos que o refugiado ativamente desfizesse esta qualificação através de comportamentos “inapropriados”. Por outro lado, ser *şāmid* não implicava necessariamente a participação na *muqāwama* (Schiocchet, 2013, p. 84).

Entretanto, como se tornar um palestino patriota se não há uma nação ou país inteiramente formados para ser o objeto da atitude patriótica? O fato é que é possível ser patriota em relação a uma nação cuja independência ainda está por vir (MacIntyre, 1984, p 13). A “nação palestina” é considerada um projeto em desenvolvimento. Embora exista como um ideal, essa nação ainda não se tornou um estado independente e autônomo, figurando como um destino moral (Schiocchet, 2020, p. 9) que acena no horizonte.⁵⁵ Apesar dessas circunstâncias, uma comunidade moralmente distinta se formou e desenvolveu formas organizacionais e institucionais que representam a busca por autonomia política, exemplificadas nas organizações de representação que se constituíram no Brasil, sendo a FEPAL a sua maior representante.

Não obstante, para Kalil e R., ser patriota não apenas implica em aderir a algum projeto nacional, mas também participar de uma comunidade com valores morais específicos. Muitas das pessoas citadas naquela conversa por eles defendiam a autodeterminação da Palestina, partilhavam do interesse pela soberania Palestina, mas faltava-lhes, na avaliação que meus companheiros de viagem faziam delas, uma participação ativa na comunidade específica de patriotas que não só partilham conteúdos e noções sobre a Palestina, mas tomam sobre si o fardo de “fazer algo” para que esses ideais de autodeterminação, soberania nacional e autogoverno se efetivassem de fato. O patriota palestino está, como diria MacIntyre (1984, p. 14), comprometido com uma *ligação particular* entre o passado, que confere uma identidade moral e política única, e o futuro, que representa o projeto da nação, a qual todos têm a responsabilidade de concretizar.

⁵⁴ O termo árabe *al-Sumud* implica ao mesmo tempo firmeza, constância e resistência.

⁵⁵ Sobre a palestinidade como um “destino moral”, consultar: Schiocchet, 2020.

Essa “*ligação particular*” é expressa por Kalil e R. como um dever político e moral para todos os que reconhecem sua pertença como palestinos. Entretanto, essa ligação não pode ser equiparada ao engajamento em qualquer organização ou instituição militante. Ao aderir a certas organizações ou militar sob uma perspectiva política que não se alinha com o ideal de palestinidadade defendido pelos meus companheiros de viagem, por exemplo, o patriotismo reivindicado pode ser facilmente interpretado como um tipo de patriotismo enfraquecido, ou seja, uma forma de participação política na qual as palavras e ações dessas pessoas não passam de um conjunto de slogans vazios e altamente reprováveis.

Durante nossa viagem, meus companheiros de viagem falaram sobre os desafios que algumas Sociedades Palestinas estavam enfrentando devido ao surgimento de grupos religiosos que competiam pelo controle dessas sociedades. Além de evidenciarem um conflito entre discursos divergentes em disputa pelos espaços de representação – um de viés político-secular (FEPAL) e outro de orientação religiosa –, as trocas de ideias entre meus companheiros de viagem destacaram, principalmente, que esses grupos religiosos não representavam apenas uma ameaça para a formulação de estratégias políticas sólidas, mas sim que encarnavam uma espécie de palestinidadade questionável, distante dos valores defendidos por ele, como a promoção da laicidade, dos discursos de esquerda e das pautas mais progressistas.

O patriotismo aparece, dessa forma, como uma *categoria de avaliação moral* da palestinidadade de outras pessoas; aponta para quem de fato é palestino e, desse modo, corporifica os ideais da palestinidadade, e quem não é verdadeiramente palestino, pois lhe faltam certas características que o tornariam um “bom palestino”.⁵⁶ Dessa forma, a fala de meus companheiros de viagem sobre o bom palestino se aproxima de uma discussão teórica sobre o patriotismo como virtude. Ambos parecem concordar, guardadas as devidas proporções, que ser um verdadeiro patriota significa apreender os valores internos desse patriotismo na versão em que estão enraizados em uma determinada comunidade (MacIntyre, 1984, p. 8-11). No caso de Kalil e R., essa comunidade é aquela específica à qual eles pertencem.

⁵⁶ Caramuru Teles (2017) explora temas semelhantes em sua pesquisa com palestinos no Chile ao focar os processos de construção de “tipos ideais” de palestinidadade e as reivindicações diferenciais (e diferenciadoras) de quem é “mais palestino” entre imigrantes e refugiados.

4.3.2 Patriotismo como virtude e a participação em comunidades patrióticas

Cena IV

No segundo dia, pouco antes de deixar a cidade, pude acompanhar Kalil e R. na última visita da viagem. Fomos até a loja de um dos palestinos da comunidade, onde fui apresentado a uma figura que, numa primeira impressão, pareceu-me muito calmo e receptivo. Subimos até sua sala, onde iniciou-se, até então em português, as devidas apresentações. Logo após, nos foi servido um café que, de certo modo, pareceu mudar o tom da conversa. De agora em diante em árabe, estabeleceu-se um breve diálogo em que pude compreender apenas palavras-chaves. Para apresentar ao nosso anfitrião a FEPAL, R. escolhe fazê-lo em português, escolha que foi rapidamente questionada por nosso anfitrião. R. explica que ao falar sobre questões próprias da FEPAL, prefere utilizar o português, pois para ele é mais fácil expressar suas ideias a partir dessa língua. Feita a apresentação e todo o discurso de R. sobre a importância da federação e da união da comunidade palestina em torno da Causa Palestina, nosso anfitrião lhe informa que não conhece e nem mesmo já ouviu falar da tal federação. Pude perceber a expressão facial de R. desmoronar diante da resposta. R., minutos depois, encerra a conversa e com a desculpa de que estaria atrasado para sua viagem de retorno, se despede de nosso anfitrião.

Já no retorno à Sapucaia do Sul, Kalil pergunta qual a minha impressão sobre aquele nosso anfitrião. Expressei minha surpresa diante do fato de que um palestino, vivendo há anos no Brasil, pudesse não conhecer, mesmo que minimamente, a FEPAL. Diante da minha fala, R. explica que, lamentavelmente, isso não era incomum e atribui parte da culpa do desconhecimento das organizações de representação às próprias lideranças locais, que não realizam um bom trabalho na gestão da comunidade.

Essa cena pode ilustrar um outro fator de diferenciação entre o nacionalismo e o patriotismo. Ao abordar os Estados-Nações modernos como “comunidades imaginadas”, Anderson (1993) pressupõe o compartilhamento de uma linguagem comum como um dos fatores que geram unidade à nação. A nação para Anderson é

“imaginada” porque se constrói através de uma língua vernacular nacional (e não através de línguas sacras de estado, como os impérios antigos) cuja circulação é mediada em massa pelo capitalismo impresso, rompendo com a distância espacial entre seus membros através de um sentimento intersubjetivo de unidade. A existência de uma língua nacional cria um senso de identidade para aqueles indivíduos que, apesar de nunca terem se conhecido, entendem que compartilham algo em comum com outros sujeitos conectados pela mesma língua. Entretanto, para o patriotismo, o compartilhamento de uma língua comum não garante ao sujeito a corporificação dos valores internos relacionados à lealdade à pátria. Por mais que nosso anfitrião falasse muito bem o árabe, por mais que mantivesse uma conexão íntima com a Palestina e por mais que estabelecesse entre sua própria família a transmissão de certa herança cultural, faltava-lhe certos bens que só poderiam ser encontrados dentro de uma comunidade específica formada por sujeitos verdadeiramente patrióticos. A justificativa para a defesa do patriotismo que Kalil e R. defendem só podia ser encontrada nos bens desfrutados dentro de uma determinada comunidade.

É interessante observar como a falta de soberania territorial coloca um peso ético significativo nesse sentimento-virtude do patriotismo. Apesar da Palestina figurar como um destino moral, o “*patriotismo apátrida*”, conforme defendido por Kalil e R., está intrinsecamente ligado à Palestina. Nesse contexto, ser um patriota implica em enxergar o seu país como seu próprio e valorizar o vínculo com ele como algo de extrema importância. Para ser um patriota palestino é necessário identificar-se como palestino, fazendo da conexão com a Palestina uma parte essencial da própria identidade. Isso significa, conforme parecem sugerir meus companheiros de viagem, que não é possível ser um patriota nesses termos sem fazer parte de uma comunidade formada por palestinos e palestinas que corporificam um determinado tipo de palestinidade. Esse tipo específico é representado por aqueles e aquelas que assumem a responsabilidade de contribuir para a luta pela libertação da Palestina, engajando-se em organizações que defendem os interesses da Palestina no Brasil, o que claramente envolve a adoção da militância em prol da Causa Palestina.

Assim, para se tornar e manter-se como um patriota palestino, é necessário contar com os tipos específicos de apoio moral característicos da comunidade que meus companheiros de viagem defendem. Desse modo, torna-se desafiador florescer como um patriota genuíno, ou seja, como um verdadeiro palestino, sem estar integrado a esse grupo e participar de suas práticas. Ao romper os laços com essa

comunidade, corre-se o risco de perder o domínio sobre todos os critérios autênticos de avaliação moral. A fidelidade a uma comunidade específica é condição fundamental para se tornar um patriota exemplar, resumidamente, um palestino exemplar. Logo, o patriotismo, conforme delineado por Kalil e U., juntamente com seus compromissos correlatos, não representam somente virtudes, mas, como apontado por MacIntyre (1984, p. 11), são “*virtudes centrais*”.

Essa compreensão está intimamente ligada à definição de “prática” discutida no primeiro capítulo, a qual sugere que diferentes formas de atividade humana possuem critérios específicos de excelência e conformidade. Esses padrões de excelência e conformidade não são determinados de forma aleatória e externa, mas sim pelas pessoas que fazem parte de uma comunidade de prática. Isso significa que as práticas sempre requerem algum tipo de interação entre os envolvidos. Os participantes dessas atividades compartilham expectativas, objetivos e padrões comuns. As práticas promovem coesão entre os indivíduos de uma comunidade, orientando-os na busca de objetivos em comum. Portanto, esse conjunto de práticas desempenha um papel significativo ao fornecer normas dentro das comunidades, mesmo que essas normas estejam em constante evolução.

Desse modo, o patriotismo é algo que se pode aprender. Mas só pode ser aprendido, obtido e experimentado através da convivência em uma comunidade específica. As normas, os padrões de excelência e conformidade ensinados e aprendidos estão integrados em contextos discursivos e redes de lealdade que as transmitem ao longo do tempo. Isso implica que o que é internalizado como guia para ações e critérios de avaliação não é uma moralidade universal e impessoal, mas sim um conjunto ético específico de uma determinada formação social também específica. Assim, ao julgar o patriotismo alheio, não se está apenas falando da capacidade das pessoas em absorver os conceitos básicos da moralidade patriótica, mas também em averiguar a capacidade dessas pessoas em agir de determinada forma.

A ética do *patriotismo apátrida* defendida por Kalil e R. proporciona uma explicação clara e uma justificativa para os vínculos e fidelidades específicas que constituem uma parte significativa da essência da vida moral compartilhada dentro da comunidade à qual pertencem. Isso é ressaltado, por exemplo, quando R. enfatiza ao nosso anfitrião a importância de cada palestino e palestina que reconhece sua história compartilhada. Assim, não é viável, muito menos possível, ser patriota apenas por si próprio – nem mesmo dentro de uma única família, daí a relevância do

reconhecimento defendido pela família Rizeq em relação a Seu Mustafa, conforme destacado acima. A convivência em comunidade coloca a existência de cada indivíduo em relação aos demais. Kalil ou R. – até mesmo nosso anfitrião – não são meros personagens de uma vida individual e fechada, mas também participantes da narrativa de vida de outras pessoas. Isso porque a trajetória de vida de cada pessoa está entrelaçada a uma ou mais narrativas abrangentes.

Participar de uma comunidade de prática implica em se envolver em um vínculo que vai além da interação com os praticantes atuais; também significa estabelecer uma relação, por vezes conflituosa, com aqueles que vieram antes e contribuíram para o desenvolvimento e atual formato da prática. Portanto, ao discutir sobre patriotismo e os “palestinos patriotas”, é crucial contextualizar essa reflexão dentro de uma comunidade histórica, formada pela contínua entrada e saída de portadores de cultura (Mannheim, 1993). Isso indica que os ideais de excelência e obediência não são impostos de maneira arbitrária, mas são inseridos em um contexto argumentativo que se estende historicamente (MacIntyre, 2021). Assim, o patriotismo expressado por Kalil e U. está enraizado nas conexões estabelecidas ao longo de diferentes gerações, abrangendo tanto os patriotas do passado quanto os do presente, e até mesmo os que estão por vir. Portanto, é inegável a importância de levar em conta o contexto social imediato e mais amplo ao tentar entender o patriotismo conforme manifestado por eles (e eu diria que isso se aplica a qualquer forma de patriotismo). Dessa maneira, podemos enxergar o patriotismo como um pilar fundamental da palestinidade enquanto tradição.

Dessa maneira, o que R. parece sugerir é que a trajetória de cada palestino ou palestina está diretamente ligada à história de sua família, comunidade ou sociedade, e se expande para a vida de outros palestinos ligados às mesmas narrativas mais abrangentes, e às redes de exemplaridades, obrigações e fidelidades nelas imbutidas. Nesse sentido, palestinos de todos os lugares do mundo compartilham um interesse em comum no desfecho e no tipo de histórias que serão contadas sobre a Palestina. Assim, é fundamental compreender sua própria narrativa de vida como estando intrinsecamente conectada à história da vida de outras pessoas e à história mais ampla da nação com destino moral, ou seja, da comunidade específica composta por palestinos ao redor do mundo. Fora dessa comunidade particular, seria desafiador para alguém afirmar o seu pertencimento. Portanto, compreender seu lugar dentro dessa comunidade e a responsabilidade que se tem

com ela, bem como alcançar uma percepção clara da trajetória dessa mesma comunidade à qual pertence, representa um desafio único e indissociável.

4.3.3 Problemas em torno do patriotismo

O que a conversa entre meus companheiros de viagem esconde é um possível problema relacionado à tendência do patriotismo à mitificação. Ele pode e de fato deve ser reconhecido, mesmo quando rejeitamos a perspectiva abstrata do cosmopolitismo liberal. Se a validade de afirmar e manter-se como patriota só faz sentido quando minha história pessoal está inserida na história de uma comunidade, então, se eu compreendo que o que essa comunidade conta sobre si mesma é falso e não me inclui, tenho o direito de não nutrir essa lealdade pelos valores que a constituem. Se a história da vida individual é uma narrativa encenada que participa das narrativas encenadas da vida de outras pessoas e das narrativas maiores das comunidades às quais pertenço, o problema que surge é a necessidade de *coincidência* entre a narrativa individual e a narrativa coletiva. O que as comunidades afirmam sobre si precisam estar em sintonia com o que eu narraria sobre mim mesmo e vice-versa. Assim se estabelece uma tensão em relação ao patriotismo no ponto de vista de quem deseja mantê-lo. Quando a narrativa coletiva e a trajetória individual se desalinham, é comum que aqueles que enaltecem o patriotismo como uma qualidade inerente ao ser humano se vejam inclinados à idealização exagerada, o que resulta, então, em transformar o patriotismo como virtude em uma mera ideologia banalizada.

Durante minha pesquisa de campo, encontrei pessoas que pareciam não dar tanta importância para a palestinidadade ou a qualquer forma de pertencimento social significativo. Infelizmente, não pude explorar a fundo essas questões devido às limitações das minhas condições e redes de pesquisa. No entanto, ao interagir com algumas pessoas, percebi que muitas delas não se identificavam com os valores morais que eu mencionei anteriormente. Uma vez, visitei uma loja que pertencia a uma família bastante ativa na Sociedade Palestina de Sapucaia do Sul, com o intuito de discutir com a matriarca da família os temas que eu considerava relevantes para minha pesquisa. Infelizmente, a presença dela não foi possível, mas seu filho, a quem chamarei aqui de L., estava lá. Kalil, meu acompanhante na ocasião, me apresentou a L. e explicou o motivo da nossa visita. O jovem estava relaxado em sua mesa no escritório, desfrutando de um chimarrão e assistindo a uma partida de futebol. Após

as apresentações feitas por Kalil, trocamos cumprimentos e nos acomodamos para uma conversa. Durante o breve tempo em que estivemos juntos, pareceu que o rapaz não estava muito interessado na minha presença, muito menos no motivo da minha visita, continuando a sua distração com o futebol e as conversas com Kalil.

Essa situação me fez ponderar sobre como o *patriotismo apátrida* de Kalil e R. coloca uma carga ética significativa sobre o sentimento de pertencimento, que excede de longe os modos como a maioria das pessoas em estados-nação consolidados vivem essa relação. A inexistência de um estado soberano pode tornar o questionamento sobre a palestinidadade, sobre esse sentimento de pertencimento, ainda mais carregado moralmente a ponto de, possivelmente, as pessoas evitarem discuti-lo com receio de serem julgadas. Isso se deve, em grande parte, aos fins e interesses que guiam a trajetória de cada pessoa, levando-os a descobrir outros valores apreciados em diferentes comunidades além daquela à qual meus companheiros de viagem se identificam. Um ponto importante nessa suposta falta de relevância da palestinidadade na vida de certas pessoas é a experiência geracional de cada uma delas. Outras forças formativas, distintas daquelas que resultaram nos típicos sentimentos patrióticos de Kalil e R., podem ter influenciado aquele jovem com quem tive uma breve interação.

É interessante observar como a moralidade liberal e universalista (particularmente representada pelo progressismo de esquerda) também se apropria da Causa Palestina e projeta nela sua própria narrativa abstrata sobre injustiça, redenção, decolonização (por exemplo, os jovens que não são palestinos, mas que usam o *kufiyyah* – lenço palestino – como adereço nas manifestações políticas). Ao destacar o caráter situado do patriotismo, busco apontar para um corte significativo entre os palestinos e seus aliados, isto é, que a *Causa* engloba uma série de sensibilidades morais e políticas nem sempre correspondentes.

Outro fator fundamental é que o sentimento de pertencimento e orgulho também implica em aceitar um tipo de vazio, uma ferida que perdura. Enquanto o patriotismo envolve lealdade e apego aos ideais representados na história de uma nação específica, no caso da Palestina, também significa abraçar a violência originária da *Nabka* e uma fraternidade moldada principalmente pela dor compartilhada ao longo das gerações. Em algumas situações, é possível que as pessoas queiram trilhar o próprio caminho e se afastar desse lugar eticamente tenso e doloroso que é a palestinidadade. Kalil revelou que seu pai, nos últimos anos, havia perdido a esperança

de ver a Palestina se tornar um estado independente, sendo um dos fatores que o levou a desistir de se mudar para lá com a família. Portanto, abraçar a palestinação, adotar uma postura patriótica, significa também acolher uma forma de trauma. A depender das circunstâncias com as quais se defrontam, as pessoas podem se tornar indiferentes ou menos apegadas aos bens compartilhados por determinada comunidade. Desse modo, viver nessa “comunidade imaginada” (Anderson, 1993), sem um estado próprio, é escolher ou ter que (a diferença entre liberdade e obrigação na prática é impossível de determinar) viver em um espaço não apenas de resistência ou resiliência, mas também de intensa dor e sofrimento.

5 CONCLUSÃO

Nesta dissertação, propus entender como a palestinidadade é moldada a partir dos espaços íntimos cotidianos. Isso implica na compreensão de que os ambientes internos das relações familiares desempenham um papel fundamental no processo de cuidado ético, podendo gerar deslocamentos em conceitos arraigados sobre a inserção social de palestinos e palestinianas a partir dos prismas da nacionalidade ou etnia. Além disso, buscou-se ressaltar que a fronteira entre os espaços interiores e exteriores nem sempre é nítida, permitindo que ambos os domínios se influenciem de maneira mútua e variável. Esta dinâmica se evidencia nas análises sobre as relações estabelecidas no âmbito da *casa* e em como tais interações constituem a base para os sentimentos e fidelidades políticas dos sujeitos nos espaços públicos (*Causa*), incluindo instâncias de representação política.

Destacou-se também a importância das conexões estabelecidas pelos sujeitos durante o processo de construção de si como um tipo específico de pessoa, enfatizando a relação próxima com o contexto imediato em que se vivem. É crucial compreender a ligação entre a história de vida individual e as histórias de vida de outras pessoas, assim como a conexão entre essas e as narrativas mais abrangentes das comunidades a que se pertence. A história individual permaneceria fragmentária e desconexa se não fosse inserida em narrativas maiores, em que uns se tornam personagens das histórias dos outros, formando um conjunto de narrativas em que primeiras e terceiras pessoas trocam de posição. Quando falamos em um “padrão de inteligibilidade” geralmente estamos nos referindo a esse enredamento textual, que se aprofunda pelas gerações, e que adere à superfície das coisas, fazendo delas vestígios afetivos e lugares de memória tangíveis. As próprias “motivações”, “intenções” ou “escolhas” dos atores são índices de ação abduzidos desse emaranhamento narrativo, que chamei de tradição. Essas redes narrativas são também circuitos de ensino, emulação, dívida e reciprocidade, logo são também eticamente saturadas.

Isso faz-nos ponderar sobre as consequências do eventual colapso das comunidades que moldam a narrativa individual de uma vida. Como seria impactado o processo de construção subjetiva diante de uma situação semelhante? Os indivíduos estariam em perigo de perder o vínculo essencial com os elementos que

sustentam sua relação ética consigo mesmos? A narrativa de uma existência poderia sucumbir à incoerência? Talvez os efeitos imediatos sejam minimizados pela urgência de resgatar e proteger esses alicerces da herança cultural que estão ameaçados. Contudo, a longo prazo, quando as relações com as comunidades que fornecem o pano de fundo compreensivo da história de vida individual se desvanecem a ponto de restarem apenas lembranças parciais e confusas, o que resta? Essa tem sido uma ameaça constante para os palestinos e tende a transformar a “preservação da palestinação” em um objeto constante de deliberação moral e política. A própria Carta Nacional Palestina de 1968 já define a palestinação como um bem a um só tempo essencial e vulnerável:

Art 5. A identidade palestina é uma característica genuína, essencial e inerente; ela é transmitida de pais para filhos. A ocupação sionista e a dispersão do povo árabe palestino, por meio dos desastres que se abateram sobre ele, não o fazem perder sua identidade palestina e sua participação na comunidade palestina, nem as negam.⁵⁷

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

A partir do relato focado nas relações estabelecidas entre uma única família, unido a demais relatos sobre outras famílias, podemos ampliar nossa compreensão ao considerar tais relatos de modo comparativo. Dessa forma, podemos investigar como a palestinação é transmitida entre diferentes gerações nos diversos contextos familiares. Isso nos permitiria entender melhor como a palestinação é passada e recebida entre gerações em contextos que necessariamente não são formados pela violência colonial direta, como ocorre em lugares como a Palestina e nos campos de refugiados. Além disso, seria possível analisar como as famílias palestinas em

⁵⁷ Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/plocov.asp. Acesso em: 24 de fev. de 2024.

diáspora ou refúgio no Brasil lidam com a violência diária contra seus compatriotas que permanecem naquele território situado no extremo oposto do mundo.

Pensemos nos terríveis acontecimentos recentes no Oriente Médio. Eles ainda repercutem e geraram, até o momento em que escrevo, 30.000 mortes em Gaza (números oficiais). Em outubro de 2023, a Palestina voltou ao centro das atenções mundiais devido ao que pode ser considerado como o primeiro ataque israelense em grande escala na era das novas mídias. Desde 7 de outubro de 2023, temos testemunhado um aumento aterrorizante da violência promovida pelo Estado de Israel em uma região densamente populosa como Gaza, sob a alegação perversa de autodefesa e combate ao terrorismo. É incontestável que as abordagens adotadas pelas várias mídias que tentavam retratar aquela cena de guerra que se estende por mais cem dias, apresenta diferenças significativas. Por um lado, os principais conglomerados midiáticos retratam a guerra como um confronto entre a humanidade e a barbárie, ou entre a democracia e o terrorismo, justificando assim as crescentes mortes de civis palestinos como consequências “indiretas”, efeitos colaterais indesejáveis, mas “inevitáveis”. Por outro, as mídias independentes das organizações de representação, como a FEPAL e a Juventude Sanaud, por exemplo - certamente, há muitas outras que poderiam ser mencionadas e que diariamente se esforçam para mostrar o tratamento diferenciado dado à vida dos palestinos em Gaza -, buscam demonstrar como as grandes mídias ocidentais moldam a percepção das vidas que mereciam ser lamentadas e daquelas que não (Butler, 2015).

A própria linguagem hegemônica utilizada para representar a cena já contém suas próprias interpretações espúrias, ou, como disse George Orwell, “foi concebida para fazer as mentiras parecerem verdades e o assassinato parecer respeitável”.⁵⁸ “Guerra Israel-Palestina” ou “Guerra Israel-Hamas”: como se o conceito de “guerra” no direito internacional não fosse de uso exclusivo para conflitos entre estados. O estado aqui é oferecido à Palestina gratuitamente e sem esforço como ônus e não como bônus. O mesmo vale para “direito de defesa” e à ideia surrealista de que o Hamas seria uma “ameaça à existência do estado de Israel”. A linguagem produz uma simetria inexistente e dá verniz de legalidade ao que é de fato um massacre vingativo, uma punição exemplar com implicações genocidas. Mais ainda, a linguagem demonstra que a exceção, o fora-da-lei, é constitutivo à lei (Agamben, 2007), e que o

⁵⁸ Disponível em: <https://blogacritica.blogspot.com/2015/02/orwell-politica-e-lingua-inglesa.html>. Acesso em: 24 de fev. de 2024.

cosmopolitismo humanista dos “direitos humanos” nunca pode ter primazia sobre os “direitos dos estados”, a distribuição desigual do “humano” e suas dignidades sendo sempre um efeito da soberania (Asad 2015).

Aquilo que acontece nos espaços exteriores dos Estados-Nação, da comunidade internacional e dos tribunais de justiça internacional possuem reverberações nos espaços internos das relações familiares. É nesses ambientes íntimos que os eventos em larga escala assumem significados afetivos singulares. O elo com a terra, como a Palestina, manifesta-se de maneiras diversas e se estreita por meio de objetos, narrativas familiares, lembranças de viagens e das vivências com parentes distantes. Durante períodos de guerra, ataques e invasões militares, ou mesmo nos momentos de resistência como nas Intifadas, tais conexões com a “comunidade imaginada” (Anderson, 1993) se intensificam. Vale ressaltar a importância das redes sociais nesse processo de compartilhamento quase instantâneo de notícias e informações sobre o que acontece na Palestina.

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

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

toda uma comunidade e a revolta diante da aparente irrelevância do que está ocorrendo.

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

Acontecimentos apocalípticos como os ataques de Israel a Gaza - envolvendo largas alianças globais, enormes custos financeiros e humanos, sendo permeado pelas novas mídias desde o teatro de guerra (como o uso de robôs assassinos movidos a algoritmos⁵⁹) até a esfera pública, e suscitando revoltas, protestos e censuras em escala global - seria justamente o oposto do que essa dissertação chamou de “cotidiano”. Como o cotidiano se conecta com a violência catastrófica? Uma possível forma de compreender a descida da violência ao ordinário (Das, 2020) no contexto palestino é perceber que é justamente de uma tragédia, uma *catástrofe* melhor dizendo, que surge esse cotidiano. Sa'di e Abu-Lughod (2007) ressaltam a importância da *Nakba* como um evento crucial na história e na memória palestina, estabelecendo uma linha divisória entre dois períodos qualitativamente distintos. A partir de 1948, a vida dos palestinos foi profundamente impactada por esse evento dramático em níveis individuais, comunitários e nacionais.⁶⁰ Assim, a *Nakba* não é vista como um acontecimento isolado e estático no tempo, mas um processo contínuo (*al-nakba al-mustamirra*) que mantém uma relação dinâmica com o presente e que

⁵⁹ Disponível em: <https://www.npr.org/2023/12/14/1218643254/israel-is-using-an-ai-system-to-find-targets-in-gaza-experts-say-its-just-the-st>. Acesso em: 22 de fev. de 2024.

⁶⁰ Para uma discussão mais refinada sobre a *Nakba* como um marco para a história palestina contemporânea, consultar: Sa'di; Abu-Lughod, 2007.

fornece as bases para a formação de um corpo político transnacional.⁶¹ A palestinação não é, nem pode ser, uma entidade estável porque sua força originária ainda não cessou.

No entanto, mesmo sendo a *Nakba* um acontecimento central na história palestina, ela é vivenciada cotidianamente de formas variadas. No cenário brasileiro, a maneira como as pessoas lidam com esse evento contínuo fundamental resulta em diferentes disposições temporais. Em certos contextos, há um profundo sentimento de melancolia associado a ela, em que a ausência do objeto de consideração - a Palestina livre e soberana ou a ruptura das redes familiares e afetivas - acaba por definir um estilo de vida tomado pela constante falta. É a dificuldade de expressar o luto em um mundo devastado que dá origem a essa sensação de melancolia (Navaro-Yashin, 2009). Em outros contextos, o sentimento predominante é de nostalgia, uma dor intensa de viajar, de voltar, estabelecendo uma relação dinâmica com a história, de modo que o passado não está estático, mas possui uma capacidade transacional e material com o presente, gerando emoções particulares (Seremetakis, 1994). Isso ocorre, por exemplo, nos casos em que essa nostalgia é transformada em uma postura política ativa. Por outro lado, em ambientes onde a conexão entre passado e presente é interrompida, o passado acaba sendo congelado como um momento isolado, resultando no único sentimento possível: o esquecimento.

A relação dinâmica entre o cotidiano e eventos extraordinários na história palestina demanda repensar a forma de analisar os efeitos da violência em pessoas particulares. Ao invés de considerar a violência como algo ligado a um espaço histórico autônomo e distinto, optar por modelos de ação mais simples que possibilitem entender como os sujeitos empregam gramáticas específicas para lidar com a violência na trama cotidiana. Dessa forma, propõe-se deixar de lado a procura pelas origens da violência (seja em questões religiosas, culturais ou políticas) e passar a vê-la como algo intrínseco, um emaranhado complexo de ações envolvendo diversos agentes parciais e redes de atores em constante mutação. (Asad, 2003, p. 12 *apud* Perdigon, 2015, p. 26). Para aqueles que buscam investigar a violência em sua descida ao ordinário (Das, 2020) no contexto da pesquisa antropológica sobre a palestinação, isso não implica em abandonar o desafio de reconstruir, com precisão, a magnitude desse “espaço histórico de violência” (Perdigon, 2015, p. 27) com suas

⁶¹ Para uma discussão mais aprofundada sobre a *Nakba* contínua (*Ongoing Nakba*) consultar: Ashrawi (2002), Khoury (2012), Barakat (2018).

conexões históricas e manifestações em diversas esferas (desde o âmbito das narrativas individuais até as estruturas macro das instituições). A tarefa de (re)construir esse espaço no cenário palestino demanda uma análise crítica das práticas políticas que resultaram na formação do sistema político baseado em Estados-Nação prevalente no Oriente Médio atual, assim como dos mecanismos que originaram um grande contingente de refugiados, sujeitos a contínuas violações de direitos e hostilidades por parte de certos agentes como o Estado de Israel, além das jornadas diaspóricas que levaram milhares de imigrantes a diferentes partes do mundo. A necessidade de uma atenção mais cuidadosa para a história, para o registro de como as coisas “realmente aconteceram”, possui o potencial de ampliar a perspectiva e o alcance das pesquisas realizadas em contextos específicos.

Porém, nem todas as ações violentas têm o mesmo peso epistemológico em um contexto histórico de violência particular. Enquanto algumas se encaixam facilmente em uma narrativa histórica plausível, outras necessitam de uma explicação adicional, pois parecem ser injustificadas e estão acompanhadas por elementos que apontam para lacunas na compreensão da violência, do sofrimento ou da crueldade desde uma perspectiva historiográfica. Perdigon (2015) destaca esse ponto em relação ao termo “mártir” (*shahīd*). Saiygh (2007) e Humphries e Khalili (2007) parecem destacar algo semelhante quanto apontam para a estruturação das memórias das mulheres sobre a *Nakba* através do ato de contação de histórias (Saiygh, 2007, p. 135-158) ou para as raízes da *Nakba* na experiência social feminina (Humphries; Khalili, 2007, p. 207-227). Conforme Sa'di e Abu-Lughod (2007, p. 6), sempre existem brechas no muro através das quais é possível se infiltrar.

Dessa maneira, ainda que os eventos críticos (Das, 1995) apontem para ocorrências nos territórios dos Estados-nação, em um contexto de luta por soberania e autodeterminação, que remonta à história palestina desde a *Nakba*, eles são experimentados cotidianamente nos espaços íntimos da diáspora através de intensidades que me parecem mais viscerais, pois lidam com as relações mais próximas que os indivíduos estabelecem a partir de elementos afetivos. Logo, tais espaços íntimos fornecem os contextos básicos a partir dos quais o sofrimento, a violência e a dor são percebidos/articulados. Poderíamos refletir se, no caso das famílias em que a conexão com a Palestina se torna apenas uma herança genealógica e não mais se articula a partir desses espaços cotidianos onde o processo de autoconstrução de si ocorre com mais intensidade, existe um vínculo de natureza

semelhante. Assim, é preciso compreender que a passagem da herança cultural não se resume a analisar apenas os conteúdos dela, mas sim as maneiras pelas quais as pessoas acessam, criam representações, questionam, reinterpretem ou descartam alguns desses elementos. E as experiências em torno da violência, não passam despercebidas nesses momentos. Para a análise que foi estabelecida nesta dissertação, os espaços de intimidade cotidianos são espaços essenciais para o modo através dos quais a herança cultural é acessada, transmitida, sentida.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. 2ª reimpressão, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007 (Volume 1).

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ASAD, Talal. **The idea of an Anthropology of Islam**. Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University (Occasional Papers Series), 1986.

_____. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion." **History of Religions**, v. 40, n. 3, p. 205–222, 2001.

_____. **On suicide bombing**. New York: Columbia University, 2007.

_____. Reflections on Violence, Law, and Humanitarianism. **Critical Inquiry**, v. 41, n. 2, p. 390-427, 2015.

_____. **Formações do secular: Cristianismo, Islã e modernidade**. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

ASHRAWI, Hanan. Racism, racial discrimination, xenophobia, and related intolerances. **Islamic Studies**, v. 41, n. 1, spring, p. 97-104, 2002.

BARAKAT, Rana. Lifta, the Nakba, and the museumification of Palestine's history. **Native American and Indigenous Studies**, v. 5, n. 2, fall, p. 1-15, 2018.

BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference**. Bergen and Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

BIEHL, João; NIEBURG, Federico. OIKOGRAPHY: ethnographies of *house-ing* in critical times. **Cultural Anthropology**, v. 36, n. 2, p. 539-547, 2021.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática – precedido de três estudos sobre etnologia cabila**. Oeiras: Celta, 2002.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução: Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARAMUTU TELES, Bárbara. **الذهب من اغلى فلسطين “La tierra Palestina es más cara que el oro”**: narrativas palestinas em disputa. 2017. 160f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

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

interseccional. 2023. 332f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (Eds.). **About the House: Lévi-Strauss and beyond**. Cambridge: Cambridge University press, 1995

CARSTEN, Janet (Org.). **Cultural of Relatedness: New approaches to the study of kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CHATERJEE, Partha. **The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

DAMATTA, Roberta. **A casa & a rua**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DARWISH, Mahmoud. Carteira de identidade. In.: LAÂBI, A. (Org.) **Poesia palestina de combate**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981, p. 41-43.

_____. **Da presença da ausência**. Tradução: Marco Calil, Rio de Janeiro: Editora Tabla, 2020.

DAS, Veena. **Critical events: an anthropological perspective on contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

_____. Engaging the life of the other: love and everyday life. In.: LAMBEK, Michael (Ed.). **Ordinary ethics: Anthropology, language, and action**. New York: Fordham University Press, 2010, p. 376-399.

_____. **Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. Tradução: Bruno Gambarotto, São Paulo: Editora Unifesp, 2020 (epub).

EVANS-PRITCHARD, E.E., **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FAUBION, James D. Introduction. Towards an Anthropology of the Ethics of Kinship. In.: _____. (Ed.) **The ethics of Kinship: ethnographic inquires**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 1-28.

FAUBION, James D. On ethical pedagogies. In.: LAIDLAW, James. **The Cambridge handbook for the Anthropology of Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 536-558.

FOUCAULT, Michel. Technologies of the self. In: RABINOW, Paul (Ed.). **Ethics: subjectivity and truth**. New York: New Press, 1997 (The essential works of Michel Foucault, 1954-1984; v. 1).

GRAEBER, David. Three ways of talking about value. In.: _____. **Towards an anthropological theory of value**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2001, p.1-22.

GUGLIELMINI, Luiza Angélica Oliveira. **Palestinos em Manaus: Cultura e identidade através da primeira geração.** 2022. 319f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

GUDEMAN, Stephen; RIVERA, Alberto. **Conversations in Colombia.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

HAMID, Sonia Cristina. **Entre a Guerra e o Gênero: memória e identidade de mulheres palestinas em Brasília.** 2007. 217f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.

_____. **(Des)integrando refugiados: os processos de reassentamento de palestinos no Brasil.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

HARDING, Susan. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other. **Social Research**, Baltimore, v. 58, n. 2, summer, p. 373-393, 1991.

HAZIN, Hissa Mussa. **Imigrantes palestinos, identidades brasileiras: compreendendo a identidade palestina e as suas transformações.** 2016. 247f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

HERZFELD, Michael. **Cultural intimacy: social poetics in the Nation-State.** 2 ed., New York and London: Routledge, 2005.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 9-23.

HUMPHRIES, Isabelle; KHALILI, Laleh. Gender of Nakba memory. In.: SA'AD, Ahmad H., ABU-LUGHOD, Lila. (Eds.). **Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory.** New York: Columbia University Press, 2007, p. 207-227.

HUMPHREY, Caroline. Exemplars and rules: aspects of the discourse of moralities in Mongolia. In.: HOWELL, Signe (Ed.). **The Ethnography of Moralities.** London and New York: Routledge, 1997, p. 25-48.

JARDIM, Denise Fagundes. **Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade.** Chuí/RS. 2000. 492f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

JOHNSON-HANKS, Jennifer. On the limits of life stages in ethnography: towards a theory of vital conjunctures. **American Anthropologist**, v. 104, n. 3, sep., p. 865-880, 2002.

KLEINIG; John; KELLER, Simon; PRIMORATZ, Igor. **The ethics of patriotism: a debate.** Hoboken: Wiley-Blackwell, 2015.

KHOURY, Elias. Rethinking the *Nakba*. **Critical Inquiry**, v. 38, n. 2, winter, p. 250-266, 2012.

LIDLAW, James. For an anthropology of ethics and freedom. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, n. 2, p. 311-332, 2002.

LAMBEK, Michael. Introduction. In.: _____ (Ed.). **Ordinary ethics: Anthropology, language, and action**. New York: Fordham University Press, 2010, p. 1-36.

_____. **The Ethical Condition: Essays on Action, Person, and Value**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

MACINTYRE, Alasdair. **Is patriotism a virtue?** Lawrence: University of Kansas, 1984 (The Lindey Lecture).

_____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: Edições Loyola, 1991;

_____. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. Chicago: Open Court, 1999 (The Paul Carus lecture series 20).

_____. **Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral**. Tradução: Pedro Arruda e Pablo Costa, Campinas: Vide Editorial, 2021

MAHMOOD, Saba. Rehearsed spontaneity and the conventionality of ritual: disciplines of "Ṣalāt". **American Ethnologist**, v. 28, n. 4, p. 827-853, 2001.

_____. **Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MANNHEIM, Karl. El problema de las generaciones. **Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)**, n. 62, p. 193-242, 1993.

MASALHA, Nur. **Expulsão dos palestinos: o conceito de transferência no pensamento político sionista 1882-1948**. São Carlos: Editora Sunderman, 2021.

MATTINGLY, Cheryl. Two virtue ethics and the anthropology of morality. **Anthropological Theory**, v. 12, n. 2, 2012, p. 161-184.

_____; THROOP, Jason. The anthropology of ethics and morality. **Annual Review**, n. 47, p. 475-492, 2018.

MEAD, George Herbert. **Mente, self e sociedade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

MEYER, Birgit. De comunidades imaginadas à formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo. In: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MOTTA, Alda Britto da; WELLER, Wivian. Apresentação: a atualidade do conceito de gerações na pesquisa sociológica. Brasília, **Revista Sociedade e Estado**, v. 25, n. 2, mai./ago., p. 175-184, 2020.

NAPOLITANO, Valentina. Anthropology and traces. **Anthropological Theory**, v. 15, n. 1, p. 47-67, 2014.

NAVARO-YASHIN, Yael. Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge. **Journal of Royal Anthropological Institute**, v. 15, n. 1, 2009, p. 1-18.

OLIVEIRA, Rafael Gustavo de. **Selah Al Museka: Uma etnografia das produções e práticas musicais palestinas**. 2015. 184f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

OTHMAN, Helena de Moraes Manfrinato. **Dos quadros de guerra à participação: socialidade, redes de ajuda e política na ocupação urbana Leila Khaled**. 2022. 237f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PANDIAN, Anand. Tradition in fragments: inherited forms and fractures in the ethics of South India. **American Ethnologist**, vol. 35, n. 3, p. 466-480, 2008.

PAPPÉ, Illan. **A limpeza étnica da Palestina**. São Carlos: Editora Sundermann, 2017.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v. 20, n. 42, jul./dez., p. 377-391, 2014.

PERDIGON, Sylvain. Ethnography in the Time of Martyrs: History and Pain in Current Anthropological Practice, in CHATTERJI, Roma (Ed.). **Wording the World: Veena Das and Scenes of Inheritance, Forms of Living**. New York: Fordham, 2015, p. 21-37.

PETERS, Roberta. **Imigrantes palestinos, famílias árabes: um estudo antropológico sobre a recriação das tradições através das festas e rituais de casamento**. 2006. 135f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

PRATES, Daniela Regine Abilas Prates. **O fio de Ariadne: deslocamento, heterotopia e memória entre refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, Brasil e Burj Al-Burajneh, Líbano**. 2012, 241f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

PINA CABRAL, João de. **Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

_____ ; PEDROSO DE LIMA, Antónia. Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. **Etnográfica**, Lisboa, v. 9, n. 2, p. 355-388, 2005.

REINHARDT, Bruno. “Don’t make it a doctrine”: material religion, transcendence, critique. **Anthropological Theory**, v. 16, p. 75-97, 2016.

_____. De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 44-70, 2016.

_____. Emergent Atlantics: Black Evangelicals? Quest for a New Moral Geography in Salvador, Bahia, Brazil. In: BALKENHOL, Markus; BLANES, Ruy; SARRÓ, Ramon. (Orgs.). **Atlantic Perspectives: Places, Spirits and Heritage**. Oxford: Berghahn, 2020, p. 92-110.

_____. Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 1-33, 2020.

_____. A relacionalidade da ruptura pentecostal: conversão, natalidade e parentesco espiritual em Gana. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 1, p. 49-75, 2021.

RESSINK, Edwin, **O limite de Barth**: a influência da “Introdução” de Barth sobre os estudos de etnicidade e racialidade. Disponível em: https://www.academia.edu/20704754/O_limite_de_Barth_a_influ%C3%Aancia_da_Introdu%C3%A7%C3%A3o_de_Barth_sobre_os_estudos_de_etnicidade_e_racialidade_cd_Atas_da_27_Reuni%C3%A3o_da_Associa%C3%A7%C3%A3o_Brasileira_de_Antropologia Acesso em: 23 de mai. de 2023.

SA’AD, Ahmad H., ABU-LUGHOD, Lila. Introduction: the claims of memory. In.: _____. (Eds.). **Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory**. New York: Columbia University Press, 2007, p. 1-24.

SAID, Edward. **A questão Palestina**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SAIYGH, Rosemary. Woman’s Nakba stories: between being and knowing. In.: SA’AD, Ahmad H., ABU-LUGHOD, Lila. (Eds.). **Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory**. New York: Columbia University Press, 2007, p. 135-158.

SCHNEIDER, David M. Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship. In.: DOLGIN, J.; KEMNITZER, D.S.; SCHNEIDER, David M. (Orgs.). **Symbolic Anthropology**. New York: Columbia University Press, 1977.

_____. **A critique of the study of kinship**. An Arbor: The University of Michigan Press, 1984.

SCHIOCCHET, Leonardo. Palestinidade: resistência, tempo e ritual no campo de refugiados palestinos al-Jalil, Líbano. **Antropolítica**, Niterói, n. 35, p. 77-99, 2013.

_____. Introdução: por uma antropologia assimétrica da palestinação. In.: _____ (Org.). **Entre o velho e o novo mundo: a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina**. São Paulo: Chiado Editora, 2015, p. 7-49.

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

_____. **Living in Refuge: Ritualization and Religiosity in a Christian and a Muslim Palestinian Refugee Camp in Lebanon**. Forced Migration Studies Series, Vol. 2. Wetzlar: Transcript, 2022.

SCOTT, David. **Refashioning futures: criticism after postcoloniality**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____. The temporality of generations: dialogue, tradition, criticism. **New Literary Histoy**. Baltimore, v. 45, n. 2, Spring, p. 157-181, 2014.

SEREMETAKIS, C. Nadia. The memory of the senses, part I: marks of the transitory. In.: _____. (Ed.). **The senses still: perception and memory as material culture in modernity**. New York and London: Routledge, 1994, p. 1-18.

SMITH, D. **Moral geographies: ethics in a world of difference**. Edinburgh: Edinburg University Press, 2000.

SOUSA, José Elielton de. Alasdair MacIntyre: sobre o bom e os bens entendidos em termos de florescimento humano. **Cognitio-Estudos**, São Paulo, vol. 17, n. 2 jul.-dez., 2020, p. 277-290.

SOUZA, Bárbara Duarte de. **Na casa e no trabalho: trocas e moralidade na reprodução da colônia palestina em Manaus**. 2015. 145f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.

TAYLOR, Charles. Políticas de reconhecimento. In.: DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier; DENNER, Leno Francisco; CEI, Vitor; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. **Direitos humanos à beira do abismo: interlocuções entre Direito, Filosofia e Arte**. Vila Velha: Praia Editora, 2018, p. 34-82.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 165-192, 2004.

WELLER, Wivian. A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília, v. 25, n. 2, mai./ago., p. 205-224, 2010.

YNCERA, Ignacio Sánchez de la. Crisis y orientación. Apuntes sobre el pensamiento de Karl Mannheim. **Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)**, n. 62, p. 17-43, 1993.

_____. La sociología ante el problema generacional. Anotaciones sobre el trabajo de Karl Mannheim. **Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)**, n. 62, p. 62-93, 1993.

ZIGON, Jarret. Moral breakdown and the ethical demand: a theoretical framework for the anthropology of moralities. **Anthropological Theory**, n. 7, v. 2, p. 131-150, 2007.