

O projeto migratório palestino: uma releitura de narrativas e conflitos intrafamiliares em uma perspectiva etnográfica

Denise Fagundes Jardim*

Introdução

Este artigo trata de narrativas de migrantes palestinos sobre o “projeto migratório” procedentes de uma pesquisa etnográfica desenvolvida entre os anos de 1996 e 2001 na cidade do Chuí, extremo sul do Brasil, na região de fronteira com o Uruguai.¹ Com base nessa experiência e em seus desdobramentos, proponho refletir – de modo (auto)crítico – sobre as formas como pesquisadores constroem suas investigações empíricas e pautam sua “escuta” sobre o sucesso do empreendimento migratório.

Retomo a ideia de “projeto migratório” em uma perspectiva antropológica, indagando sobre os custos da redução das discrepâncias entre as narrativas coletadas em campo. A leitura das narrativas migrantes parece comumente reduzir a diversidade de práticas nativas, de modo a acomodar e deixar pouco visíveis os conflitos intrafamiliares. As situações aqui examinadas são

* Antropóloga, professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutora em Antropologia (Museu Nacional/UFRJ), pesquisadora CNPq. E-mail: denisejardim.ufrgs@gmail.com

1 Refiro-me a Jardim (2001). Em 2001, o trabalho prosseguiu com novos desdobramentos, em função dos retornos a campo. Inicialmente, visava-se a restituição da tese em sua materialidade para diferentes pessoas e instituições da região. A manutenção de viagens até o Chuí, com periodicidade semestral, possibilitou acompanhar fatos pontuais na localidade e observar mudanças quanto à religiosidade muçulmana, aspectos relativos à escolarização formal de filhos de imigrantes diante do aprendizado extraescolar do idioma árabe, entre outros.

tomadas como bons exemplos – não por sua predominância – para refletir sobre os modos como os pesquisadores revelam, registram ou suprimem nos trabalhos etnográficos – com a anuência dos entrevistados – assuntos tidos como “delicados”. Sugiro que a abordagem de tais situações merece um cuidado especial por dizer respeito às conflitualidades intraparentes. Tais conflitualidades guardam, outrossim, informações fundamentais para melhor entendermos o que seja um “projeto migratório”.

Cabe a explicação de que não alterei os nomes próprios das pessoas que conheci em campo – dar visibilidade ou não à identidade dos entrevistados é um assunto bastante controverso na antropologia.² Para a proteção dos pesquisados, é importante a alteração de nomes próprios; para o pesquisador, é uma atitude que o resguarda dos arroubos analíticos dos leitores que recebem suas narrativas e produzem generalizações precipitadas. É importante emparelhar tal alteração de nomes com um cuidado sobre o poder invasivo de suas análises. Optei por manter os nomes próprios e isso significou pactuar qual o conteúdo de cada entrevista gravada que realmente poderia ser explicitado em um trabalho de conclusão de doutorado. Durante a escrita, eu assumia que as interpretações são aproximações em busca da compreensão, que não devem ser consideradas como “o sentido” conferido pelo entrevistado, mas como releituras possíveis efetuadas a partir desse encontro dialógico.

A autorização para recontar algumas histórias traumáticas e a decisão sobre se elas seriam trazidas a público anonimamente ou não eram pontos constantes das conversas travadas durante o trabalho de campo.³ Por isso, retornei com a transcrição de cada entrevistado durante a escrita da tese para submeter minhas ideias em forma de “ensaio” à crítica de meus interlocutores. Compreendo que mesmo esse esforço não garante que, mais de dez anos depois, cada interlocutor esteja recontando suas histórias do mesmo modo. As narrativas não são somente resultado de um diálogo com a pesquisadora,

2 Para este artigo, mantive os prenomes, mas é importante prevenir que o texto é uma releitura que preserva as propostas de elucidar relações sociais e de não expor os sujeitos a julgamentos quanto a “acertos” e “erros”. Meu principal temor e cuidado se situa nas generalizações precipitadas sobre o que seria um imigrante palestino. Mas entendo que a principal preocupação dos entrevistados extrapola minha interlocução, diz respeito às relações no âmbito público e aos sentidos de honra observados na localidade.

3 Aqui retomo as entrevistas transcritas que, em sua maioria, foram devolvidas impressas para cada sujeito. Finalizado o texto da tese de doutorado, retornei para distribuir exemplares para algumas famílias e lugares que dele poderiam se apropriar. Um dos volumes da tese encontra-se no armário de livros da sala de oração dentro do Clube Árabe. Depoimentos individuais foram transcritos e entregues direto para os sujeitos, sem intermediários. Trata-se do texto Jardim (2001).

mas formulações públicas; a polifonia das vozes dos sujeitos que encontrava em campo dotava de maior complexidade minha compreensão e minha interlocução.

Em termos gerais, retomo questões teóricas relativas à experiência migratória e aspectos relacionados à elaboração de conhecimento e debates éticos da pesquisa antropológica. Apresento a trama de interlocutores para que o leitor entenda o modo de conduzir a “coleta” de narrativas e o universo de pesquisa em uma localidade de intensa sociabilidade entre pessoas de origem árabe. Reexaminando especificamente situações em que as narrativas do imigrante não se encaixam rapidamente em uma história única ou “modelo” que vinha sendo reiterado na fala de outros migrantes. Entendo que a discrepância e a polifonia de vozes dos interlocutores permitem compreender melhor a noção de “projeto migratório”. Para tanto, é necessário iniciar com uma indagação fundamental.

O que é um “projeto migratório”?

Nas ciências sociais, a noção de projeto migratório remete aos estudos sobre o campesinato e suas relações com o sistema capitalista, que examinam o desmantelamento de formas autônomas de organização da vida social. Sidney Mintz (1960) e Eric Wolf (1966/2003) investigaram as relações de parentesco e as relações de patronagem na vida camponesa latino-americana, demonstrando as estratégias de manutenção da vida camponesa por meio de relações calcadas em parentesco que produziam as possibilidades de resistência a um desmantelamento da ordem camponesa frente ao sistema de *plantation*. Aspectos relativos a essa manutenção eram visualizados pelos autores nas estratégias familiares em que a migração de membros de uma família visava um acúmulo de reservas e liquidez resultante do engajamento em um trabalho precarizado nas cidades. O viés teórico priorizava a compreensão de um processo de proletarianização inexorável do campesinato. Entretanto, sociologicamente, não permitia apreender outros aspectos empíricos, como os modos de sentir e viver as viagens de idas e vindas do campo para a cidade. Com essa literatura, contudo, aprendemos sobre os fluxos de bens e os horizontes de uma migração pendular que sustentava a pequena produção camponesa, conectando o local de destino ao local de origem. Desse modo, o local de origem não deveria ser tomado como uma mera informação sobre a

procedência, um lugar de “partida”, mas como parte de um movimento pendular que pode elucidar a dinâmica e as ligações afetivas que explicitam os fluxos da vida familiar.

A percepção de que se tratava de “comunidades abertas” cujos laços pessoais – extremamente flexíveis e negociados – viabilizavam indiretamente as formas comunais é uma contribuição importante dessa antropologia para a reflexão sobre as implicações da rede de parentes a ensejar percursos migratórios temporários. Mesmo percebidos como “temporários”, acabam tendo sua permanência condicionada por inúmeras circunstâncias que fogem, muitas vezes, dos planejamentos iniciais traçados pelas coletividades. Portanto, a constatação de uma rede de cumplicidades e de formas diversificadas de compadrio vem acompanhando o modo como os antropólogos compreendem as formas como tais redes de relações são mantidas apesar de sucessivos distanciamentos espaciais – um bom exemplo é o modo como o parentesco ritual reitera conexões familiares e as amplia como rede de relações. Assim, as propostas de Woortmann (1990) sobre o projeto familiar (camponês) nos permitem vislumbrar as redes de apoios familiares como aquelas que nutrem as decisões individuais quanto ao ingresso em uma incursão migratória. O modo como a noção de família como *valor* frequenta tais redes e organiza práticas de solidariedade entre membros de uma parentela, que se amplia pelo compadrio, é demonstrado por Woortmann. No mesmo sentido, esse ideal de família como um “valor” é algo acalentado pelos entrevistados em seu campo de observação e converge para as reflexões sobre as conexões entre migrações rurais e seus destinos para as cidades.

Mesmo que possamos falar em um projeto familiar realizado individualmente, a imigração expressa uma conexão do sujeito com a sociedade de origem – que se dá de diferentes maneiras. A perspectiva até aqui exposta é bastante vigorosa na maioria dos trabalhos de orientação antropológica, mas deve contemplar também uma escuta sobre tal diversidade de conexões com a noção de tradição e origem.

Para pensar sobre outras situações que interferem nas decisões que conformam um “projeto migratório”, é necessário rever as análises realizadas por Sayad (1998). Ele nos alerta para a importante dimensão da escuta desses relatos e para a perspectiva de que a vida dos migrantes pode estar atravessada por projetos nacionais, pelas conexões históricas (colonialistas) entre lugares de origem e de destino. Recupera também as mediações estatais que interferem nos cálculos individuais e coletivos sobre como e por que a imigração

configura-se como um caminho pertinente e palpável para os sujeitos. Tais considerações não poderiam gerar indagações dirigidas unicamente aos migrantes; elas exigem um trabalho de reflexão sobre suas diversas narrativas e os impasses que expressam, e nos dão acesso aos desafios enfrentados por coletividades. Compreender o relato dos imigrantes não seria possível se nos utilizássemos tão somente de uma verdade (individualizante), que se revela unicamente pelas palavras do imigrante. Na imigração, segundo Sayad, há um conjunto de ilusões construídas laboriosamente pelos migrantes, sobre o bem-sucedido ou malsucedido, que se revelam no testemunho individual e colocam em evidência aspectos reflexivos quanto às suas próprias escolhas, ponderações e expectativas – contrastadas com a relação nutrida com aqueles que não migraram.⁴

Desse modo, se os antropólogos se interessam por desvendar um projeto migratório e o enunciam como um projeto familiar é porque reconhecem que as decisões individuais são tecidas entre pressões e ações de uma rede de parentes – mesmo parentes rituais, aqueles que são ausentes (ao menos para o contato direto do pesquisador na localidade de trabalho de campo). Nas narrativas desvelam-se as circunstâncias relevantes para a tomada de decisões e as avaliações a respeito do seu sucesso.

Um projeto migratório compreendido como projeto familiar não é exatamente a realização individual dos anseios de um coletivo específico, mas sim o resultado de decisões tomadas em meio a um conjunto de forças sociais com as quais o sujeito migrante percebe estar entrelaçado. Ao cientista social é sugerida a possibilidade de explicitar um jogo de forças que incidem sobre tais decisões e, ao mesmo tempo, recuperar diretamente os dilemas dos protagonistas. As sugestões de Sayad reverberam como uma crítica à forma como discursos hegemônicos apagam narrativas discrepantes e sedimenta uma história de “sucesso” da imigração, eliminando, sobretudo, as reflexões sobre dilemas vivenciados por sujeitos migrantes. Um tanto disso pode ser debatido à escuta do pesquisador, outra porção pode advir do esforço do interlocutor em recompor e apresentar a si, em uma entrevista pontual, como um sujeito que mantém o controle sobre suas próprias decisões.

4 Há, em contrapartida, outras camadas de políticas e negociações estatais e interestatais que forçam o imigrante a se ver através de outras lentes que não as suas. As conexões entre sociedade de emigração e imigração devem ser bem questionadas e conhecidas, como demonstro em outro trabalho (Jardim, 2003).

Nos estudos sobre imigração no Brasil, a noção de projeto migratório recupera propostas de Gilberto Velho (1994). Ali estão reunidas algumas sugestões que iluminam as trajetórias individuais como percursos nutridos por um “campo de possibilidades”. Tal proposição é apresentada pelo autor ao reconstruir a história exemplar de uma filha de açorianos que vivia nos Estados Unidos nos anos 1970 e transitava entre diversos grupos de referência, interagindo e apresentando a si mesma a partir de um campo de relações e de um campo de possibilidades mais amplo que o de sua própria família. Velho recuperava as propostas de E. Goffman para sustentar que “projetos individuais sempre interagem com outros dentro de um campo de possibilidades. Não operam num vácuo, mas sim a partir de premissas e paradigmas culturais compartilhados por universos específicos” (Velho, 1994, p. 46).

Tal proposta permite que observemos as histórias individuais em sua pluralidade, declinando de questões genéricas sobre a “assimilação” ou “aculturação” dos grupos migrantes, apreciações geralmente advindas da sociedade hospedeira e de seus especialistas. Em termos analíticos, dar inteligibilidade a um projeto migratório permitiria reconstituir as mediações e universos por meio dos quais os sujeitos reorganizam suas vidas localmente, as pressões que sofrem e, do mesmo modo, as escolhas que estão diretamente disponíveis e nas quais se encontram implicados. Como refere Gilberto Velho, “a viabilidade de suas realizações vai depender do jogo e interação com outros projetos individuais e coletivos, da natureza e da dinâmica do campo de possibilidades” (Velho, 1994, p. 47). A essa consideração poderia ser acrescida a da necessidade de dar maior atenção ao jogo de interações e ao devir do migrante na sociedade de acolhida.

Essa percepção analítica encontra afinidade com a releitura exemplar que Norbert Elias fez das biografias de Mozart. Elias (1995) sugere uma leitura não exatamente de um indivíduo excepcional (definido por sua genialidade), ou julgar pela (i)maturidade intelectual de Mozart. Prefere recolocar o músico e compositor na sociedade de corte para extrair daí uma compreensão sobre o que seria viver como artista nesse cenário. Tomá-lo como uma excepcionalidade não nos levaria à compreensão de um conjunto de condições criadas pelos protagonistas a ponto de concebermos ali o início de um caminho artístico diferenciado – um artista que pretende viver de sua arte de forma autônoma –, algo que só ocorrerá muito tempo depois e seguindo outras combinações históricas que a ele estavam fora de alcance e que revelam outros aspectos da vida tecida pela música em uma sociedade de corte.

Portanto, aspectos psicológicos, tramas afetivas e cenários laborais dos empreendimentos artísticos compõem um amplo quadro de “possibilidades” em que o personagem (tão notório) é uma oportunidade para compreendermos o que Elias sustenta: “Sem dúvida, o problema psicológico não pode ser tratado à parte do problema sociológico” (Elias, 1995, p. 136).

Essas reflexões repercutem diretamente no empreendimento antropológico de leitura das narrativas de migrantes. Para os historiadores, que estão sempre atentos aos riscos do anacronismo, percebendo que sua posição “vantajosa”, situada no tempo presente, lança a seu universo de pesquisa questões extemporâneas, é evidente o impacto e a necessidade de uma vigilância epistemológica. Para os antropólogos, o risco de “beber da boca do nativo” concorre com o empreendimento de buscar “o ponto de vista do nativo”. Ou seja, a vigilância epistemológica recai na necessidade de indagar sobre como tal *narrativa de si* foi conquistada. Trabalha-se assim “no fio da navalha”: entre acreditar nas narrativas nativas e indagar como esse ponto de vista foi conquistado “sob certas circunstâncias”.⁵ Instala-se aí a complexidade do exame das narrativas. Nada seria mais prático do que tomar uma narrativa como um registro de verdade; em oposição a isso, os antropólogos têm valorizado a polifonia e as tensões das interpretações tecidas por seus narradores.

A necessidade de vislumbrar regularidades e recorrências que expliquem o fluxo narrativo dos migrantes poderia resultar em uma análise dos depoimentos em si, que não se atém ao modo como os interlocutores os proferem – como comentários sobre seu mundo social. Em geral, uma análise meramente calcada no conteúdo das narrativas corre o risco de negligenciar o momento da enunciação e a forma como tais narrativas são tecidas. As narrativas são extremamente polifônicas, mas, muitas vezes, cedemos ao conforto de investir nas homogeneidades, tornando as divergências um mero detalhe. Tal apagamento é feito de duas maneiras: na primeira, os imigrantes são apresentados pelo pesquisador e acabam ilustrando o que foi produzido por uma coletividade; essa coletividade “pré-construída”, hipoteticamente, evidenciaria algo do tipo “os palestinos dizem que”, “os imigrantes explicam que”. Na segunda proposição, o pesquisador examina tais depoimentos como narrativas isoladas a fim

5 Geertz examina a proposição de Malinowski sobre a busca “do ponto de vista nativo” a partir de três contextos. Evidencia modos singulares de apresentação de si que repercutem na reflexão sobre as premissas dos antropólogos quanto aos processos de subjetivação e de “uma concepção do eu que marca a identidade pública” (Geertz, 1997, p. 103).

de reconstituir o modo como as palavras revelam uma reflexão dos depoentes sobre si, sem considerar que haja, contudo, uma interferência recíproca entre eles – mesmo entendendo que há ali certo distanciamento temporal entre o relato da experiência vivida e o momento em que ela adquire outra densidade quando instigada por um pesquisador. Tomá-la como uma narrativa individual é assumir o risco de atomizar os sujeitos como um conjunto de “indivíduos/fonte”, reforçando homogeneidades e deixando de percorrer as diferentes escalas de reflexão pertinentes às suas relações de sociabilidade.

Pesquisadores da imigração árabe como Nunes (2000) e Kucinski (2002) trataram de narrativas de migrantes e optaram por recontar trajetórias de coletividades.⁶ Diante disso, em seus trabalhos, passaram da escala do dever de um grupo para histórias mais particulares sobre a vida familiar e as relações intergeracionais. Tal desafio exige, a meu ver, determinadas totalizações sobre o que é “comum” ou o que é “recorrente”. As próprias narrativas acabam conduzindo o historiador ou antropólogo a seguir as histórias “dizíveis”, já previamente aceitas publicamente e tornadas mais palatáveis pela reflexão – muitas vezes, essas histórias se mesclam com uma narrativa hegemônica e exemplar em uma família vista como dotada de honra e bons valores.

Em muitas das histórias que coletei em campo, a conflitualidade e as diferentes compreensões e encruzilhadas vividas eram reduzidas. Movido por um pacto de confiança e lealdade, o próprio pesquisador se vê compelido a apaziguar as divergências encontradas e a produzir caminhos alternativos. Assim, um conflito pode ser rapidamente enquadrado como um aspecto “próprio” da cultura nativa, um arranjo tradicional que dispensa maiores explicações. Tudo se passa como se a resolução dos conflitos fosse naturalmente presidida por quadros vistos como “tradicionais”, concebidos como algo próprio do grupo.

6 Os trabalhos recentes relativos à imigração árabe discorrem sobre uma descoberta de novos imigrantes no Brasil de modo distinto da leitura predominante sobre o processo de formação nacional no Brasil até a metade do século XX. Sob novos debates, os estudos realizados no Brasil não se concentram somente na área de antropologia, pois na atualidade têm proporcionado um debate transdisciplinar que abarca aspectos como a experiência religiosa e muçulmana – como nos trabalhos de Montenegro (2002) e Pinto (2011) – ou a condição feminina e as relações de gênero – a exemplo dos trabalhos de Peters (2006), Castro (2007) e Ferreira (2013). Destacam-se ainda estudos mais recentes sobre o fenômeno migratório que tratam das readsporações – como o de Osman (2008) –, que extrapolam as fronteiras e as conexidades da imigração no território brasileiro – como fizeram Jardim e Machado (2008); Hamid (2012) trata dos programas de reassentamento solidário movidos pela ONU e Schiocchet (2015) reúne reflexões sobre os novos fluxos da diáspora palestina entre continentes.

Embora o realce de aspectos coletivos possa ser visto imediatamente como coerente com a ideia de “projeto migratório”, entendo que é imensamente produtivo dar atenção a narrativas, trajetórias e modelos “discrepantes”. Nos casos que apresentarei, há um intenso debate intrafamiliar e intergeracional, permeado por conflitos e sofrimento, que nos permite recuperar histórias dissidentes e revê-las sob novos sentidos. Não são apenas exceções à regra ou à cultura tradicional, mas permitem elucidar desafios que os imigrantes equacionaram durante a recondução de suas vidas. Inicialmente, é importante conhecer o que entendo como “polifonia de vozes” no campo e ter uma noção da trama de relações na qual a “coleta de narrativas” é realizada, do ponto de vista de uma etnógrafa.

Um lugar no mundo: trabalho de campo e narrativas de migrantes no Chuí

As narrativas que coletei em campo são produzidas em um tempo e espaço precisos. No caso desta etnografia, não eram entrevistas individuais e privadas, mas rodas de conversa realizadas em uma cidade em que maioria dos comerciantes mantém uma vida social movimentada de visitas entre vizinhos(as), jogos de cartas, jantares em família, intensa comunicação sobre a vida no comércio como lojistas, vendedores de rua etc. Entendo que isso faz toda a diferença na maneira como nos relacionamos com os relatos orais, pois além de haver muitas vozes, elas não proferem só respostas ao entrevistador, mas também formulam comentários sobre o que se passa no mundo ao redor.

Nesta seção, meu intuito é dar os contornos da especificidade dessa “coleta de narrativas” efetuada no bojo de um trabalho antropológico. O trabalho de campo permitiu ter acesso a relações sociais mais complexas do que as que se apresentam localmente, com ramificações e parentelas em diferentes localidades além do lugar de origem e do lugar de moradia. Como etnógrafos somos entremeados de acontecimentos relativos à vida local e familiar, intensamente comentados pelos narradores. Não há apenas uma narrativa individual voltada a um tempo pretérito, dos primórdios do empreendimento migratório; a imigração está presentificada nas vidas dos depoentes, na forma de potenciais reencontros familiares ou da necessidade de redirecionar o comércio para outras cidades.

Os diversos sujeitos aqui evocados exemplificam a singularidade de cada narrativa e a “trama de relações” que vivenciam em uma parentela e com seus vizinhos. Cada personagem encerra um conjunto de recursos e empreendimentos muito singular que dificilmente representaria um itinerário comum “ao” e “do” imigrante palestino. Assim, não são narrativas que possamos considerar de modo atomizado, pois localmente as redes de relações e vida social são permeadas por uma intensa troca de opiniões e reflexões sobre a migração e sobre a identidade palestina.

Os migrantes de procedência árabe que se estabeleceram no Chuí mostram diferentes estratégias de saída da Palestina e itinerários diversos de inserção no Brasil. Os “mais antigos” comerciantes de origem árabe da cidade entraram no Brasil pelo porto de Santos, em São Paulo, em fins da década de 1950. Somente no final dos anos 1960 dirigiram-se para o Chuí, estabelecendo-se temporariamente como vendedores ambulantes e fixando-se como lojistas no comércio local. Todavia, há chegadas e saídas frequentes da cidade. Nos anos 1980, por exemplo, outros migrantes chegaram ao Chuí oriundos de diversos países do Oriente Médio, colocando-se como trabalhadores dos comerciantes árabes mais antigos na cidade. Segundo meus entrevistados, no Chuí a maioria dos árabes vem de cidades do interior da Palestina próximas a Ramallah. Alguns vieram de outras localidades como Jenin, e na fronteira com o Líbano, em ou Zarka e Beersheba, como referem, “no extremo sul de Jerusalém”.⁷ Todas as localidades citadas são cidades ou campos de refugiados (criados e gerenciados pela Onu) situados em territórios que foram tomados pelo Estado de Israel depois de sua criação, em 1948, o que corresponde para os palestinos ao marco inicial de um período de guerra e expropriação de territórios que chamam de “Al Nakba”.

O comércio na cidade à época de meu trabalho de campo (1996-2001) não ia muito bem: com a valorização da moeda (o real), os produtos brasileiros ficavam muito caros para os uruguaios. Nas fronteiras do território nacional, a diferença cambial é um fator bastante atrativo para a venda de produtos

7 A expressão é empregada pelos imigrantes para situar espacialmente suas cidades de origem; Jerusalém é sempre um ponto geográfico de referência e se evita sobremaneira sua localização no Estado de Israel. Um dos entrevistados, inclusive, levou para nossa conversa um mapa histórico da Palestina com os nomes das cidades em grafia árabe. Nele, não havia nenhuma linha demarcatória de Estados nacionais. Logo que o recurso do Google Maps foi agregado aos nossos diálogos, a indignação com a existência de tais marcadores de fronteiras e renomeações de cidades fez com que eu abandonasse tal recurso. Ficou evidente que os entrevistados evitavam situar-se no mundo a partir do Estado de Israel.

para o “outro lado”. O relato do sr. Ali (na época proprietário do shopping Punta del Leste e de um posto de gasolina), assim como o de seu filho Said, é marcado por uma avaliação negativa. Ele contou que estava no Chuí porque foi enganado por um sócio. Mantinha outra loja, gerenciada por uma filha, em Novo Hamburgo, enquanto outros filhos faziam formações acadêmicas no exterior. O Chuí parecia ter, naquela época, esgotado sua potencialidade comercial. Alguns jovens ainda em idade escolar definiam seus rumos profissionais distanciando-se do comércio. A intenção do sr. Ali era explicitamente a de sair do Chuí. Cerca de dois anos depois, sua loja fechou, embora ele tenha mantido a gerência de um posto de gasolina na localidade.

Do período do trabalho de campo até hoje, as lojas podem ter mudado de nome, os proprietários podem ter se aposentado e mesmo as famílias podem estar vivendo novos percursos migratórios, inclusive para outros pontos comerciais no Brasil, como venho acompanhando. Portanto, este não é um retrato fiel do Chuí de hoje, mas de uma imersão realizada no final dos anos 1990 que contempla as conexões da vida familiar e da vida comercial que ali eram travadas.

Taleb morava no andar de cima de uma loja que tinha na cidade de Rio Grande, nas proximidades da estação rodoviária. Apesar de residir em outra cidade, conhecia boa parte dos árabes de sua geração que moravam no Chuí, lugar de residência de seu filho, e aproveitava as passagens pela cidade para visitá-lo e para rever amigos, com quem se reunia para jogos de cartas no Clube Árabe Na época da entrevista, ele tinha 80 anos.

Durante nossa entrevista, Rachid, dono do supermercado Nova, no Chuí, reproduzia algumas considerações sobre a religião muçulmana e falava sobre uma coletividade local que tinha bases religiosas. Na nossa conversa inicial, discorreu sobre a morte e o velório de muçulmanos. O assunto, inusitado para um primeiro encontro, procedia diretamente do velório ocorrido no Clube Árabe naquele final de semana, de uma vítima de afogamento no mar. Não era necessário cruzar informações: Jamal (filho de Taleb) já havia relatado que eu tinha “perdido” um velório no fim de semana, um enterro muçulmano. Ele afirmava que seria, para mim, um momento importante para ver como os “árabes” reagiam diante da morte, gritando na sua língua as palavras que desobrigavam o falecido de reter qualquer dívida com os que ficavam. Para Jamal, o mais interessante foi o falecido ter deixado um bilhete no seu próprio Corão pedindo para uma pessoa em especial realizar a peregrinação a Meca em seu lugar. Ponderava se ele teria ou não preparado sua

morte. O assunto se estendera durante toda a semana, a ponto de se tornar quase obrigatório no primeiro encontro na loja de Rachid. Rachid mostrava-se muçulmano pelo uso o *masbaha* (o colar de contas para evocar Allah, que a maioria porta diariamente em suas mãos) e formulava explicações sobre o ritual e os procedimentos praticados em relação à morte e aos seus procedimentos. No mesmo terreno do clube fica o cemitério árabe onde ocorreu o enterro – essa parte, entretanto, permanece fechada a visitação.

A cada semana de permanência no Chuí, eu registrava os comentários, os fatos e as histórias entrelaçadas em uma intensa sociabilidade de rua. Os próprios interlocutores perguntavam-me com quem eu já havia conversado e me conduziam a novos entrevistados. Algumas das entrevistas eram concedidas em substituição às de outros parentes ausentes, de forma a garantir que alguém da família tivesse dado seu relato. Uma das entrevistas com o sr. Sub foi no mezanino da loja Maracanã, onde se situa seu escritório. A loja é de propriedade de três irmãos, assim como o supermercado Damasco e a loja Acapulco, é gerenciada pela segunda geração nascida no Brasil, por Faisal e Sami respectivamente. Foi durante a entrevista com Sub que conheci Hasan, um dos irmãos da primeira geração de migrantes que morava com sua família nas dependências do clube. Segundo sugestões de meus entrevistados, ele seria a pessoa mais indicada para mostrar-me o clube, na ausência dos outros dois irmãos de Sub, que moravam um na cidade de Uruguaiana (oeste do Rio Grande do Sul, na fronteira com a Argentina) e outro em uma fazenda nas imediações do Chuí. Em outra oportunidade, o terceiro irmão, chamado Sub, estava jogando cartas no clube quando eu buscava autorização para fotografar as instalações. Sub estava na sala de jogos, de onde foi chamado para me atender, antes de ser nominado pelos parentes como uma pessoa importante para ser entrevistado.

Grande parte das entrevistas foi feita nas lojas, o que significava entrevistar não só os homens, mas também suas esposas, que lá trabalhavam. Dessa forma, tive acesso a impressões de não árabes, como as de dona Sida (mãe de Faisal, da loja Damasco), brasileira da cidade de Santa Cruz do Sul. Discorrendo sobre os primeiros tempos no Chuí, ela contou que antes do *free shop*, na década de 1970, suas lojas é que vendiam aparelhos eletroeletrônicos, e lembrou-se das filas que os uruguaios faziam em suas portas para comprar televisores coloridos. O trabalho nas lojas era em sua maioria familiar, o que atualmente não se verifica, pois há grande número de funcionários contratados. Dona Sida gerenciava a loja da família enquanto seu esposo estava em

Uruguaiana à frente de outros negócios no comércio. Os dois eram casados e assim se apresentavam, mas de fato os filhos reconheciam a separação entre eles e um novo casamento do pai em Uruguaiana – uma união com a filha de um árabe.

Seu Hani, dono do supermercado Londres, avaliava a importância dos *free shops* uruguaiois. Sem eles, acreditava que a crise no Chuí seria maior, pois o *free shop* chama turistas para as compras. Os *free shops* funcionam como um “termômetro” das vendas: se há movimento no “lado uruguaio” (onde ficam os *free shops*), significa que há possibilidades de venda em suas lojas; no entanto, se “nem nos *free shops*” há clientes, talvez as lojas nem devam abrir à tarde, ou, se abrirem, será com um mínimo de caixas e funcionários no atendimento ao público.⁸

Com raras exceções, centralizei minhas entrevistas entre os comerciantes da avenida Uruguai e da rua Colômbia. Essa distinção espacial sugerida durante o trabalho de campo recortava a cidade de um modo diferente das linhas de fronteira internacionais. Estabelecia, do “ponto de vista do nativo”, uma clivagem espacial e uma distinção dos lugares de poder e riqueza na cidade. Ademais, diferenciava aqueles que chegaram primeiro na cidade dos que chegaram por intermédio dos mais “antigos”, o que traduzia uma diferença entre “os mais ricos” e o comércio de pequeno porte. O recorte espacial identificava um dos modos dos entrevistados de se autoclassificarem, de se distinguirem dos demais e de escolherem cooperações e relações na cidade.

O sr. Jundi, da loja A Barateira, com uma de suas lojas na rua Colômbia – chamada de “rua Jenin”, para fazer referência a uma cidade e campo de refugiados –, tem algumas inserções importantes e é reconhecido pelos vizinhos como o comerciante mais antigo na localidade. Participante da fundação do Clube Árabe, junto com as famílias Khaled e Ibrahim, em 1996 foi indicado para a primeira diretoria do CDL (Câmara de Dirigentes Lojistas). Essa é uma das instituições que se envolveu na organização do plebiscito que pleiteou a emancipação do Chuí de Santa Vitória do Palmar, que, aprovada em 1997, converteu a localidade em município, com estrutura administrativa

8 Atualmente, há negociações parlamentares para a abertura de concessões de *free shops* no “lado brasileiro”, com cotas distribuídas para o gasto internacional controlado pelas aduanas. Tal modificação é uma das avaliações da potencial reativação da vida comercial na fronteira, já que as diferenças cambiais nos anos 1990, com o Mercosul e o Plano Real, tornaram a moeda e os produtos brasileiros muito caros para os uruguaiois, principais compradores dos comerciantes brasileiros e palestinos.

própria. Pude ouvir outro comerciante, também de nome Jamal, argumentar sobre a importância de compor a diretoria do CDL e identificar os membros por lealdades, dividindo-os entre os “nossos” (incluindo Jundi) e os “outros”. Essa separação não se baseava inteiramente em critérios de “origem”, mas também levava em conta a projeção no comércio, classificando árabes e não árabes entre “grandes” e “pequenos”.

Mesmo que a passagem de Jundi pela Câmara de Dirigentes Lojistas tenha sido curta, a posição de liderança na “comunidade árabe” é recorrente em sua vida no Chuí: ele foi chamado, por exemplo, a falar sobre os episódios recentes na Palestina na rádio uruguaia, e era rapidamente indicado como a voz didática para entrevistas e para receber forasteiros curiosos (como eu). Quando não está atrás do balcão, está defronte ao estabelecimento, ou seja, está na calçada da rua Jenin conversando com os vizinhos das pequenas lojas do outro lado da rua. Diante de sua loja, situada embaixo do hotel Rivero, estão os comerciantes árabes com lojas de pequeno porte, que têm o tamanho de uma garagem para um carro. Na loja, a TV atrás do balcão fica sintonizada permanentemente na rede Dubai, que transmite unicamente em árabe – as antenas parabólicas, na época uma novidade, eram numerosas nos telhados das casas da cidade.

Durante o período de trabalho de campo, a posição ocupada por Jundi na Rua Colômbia (rua Jenin) parecia “fora de lugar”. Se por um lado ele estava estabelecido no local há muito tempo – quase tanto tempo quanto Abdallah (loja Grupo Cairo) e os Khaled (lojas Maracanã, Damasco, Acapulco) –, por outro lado, estava na rua Jenin, conhecido ponto de pequenos negócios nas imediações da avenida Uruguai. Aos olhos de seus vizinhos, ele detinha o prestígio e a importância conferida na cidade aos “mais ricos”. Os “mais ricos” eram aqueles que teriam proporcionado, por meio da oferta de emprego em suas lojas, a vinda de alguns dos comerciantes que, passado algum tempo, estabeleceriam negócios próprios na rua Jenin.⁹

O relato do sr. Jundi sempre se centrou na ideia de que ele não foi chamado por ninguém para a cidade. Diz que “veio porque quis”. Quando desliguei o gravador, no entanto, ele lembrou-se que o patrocínio que o recebeu em Santa Catarina foi a razão de sua primeira visita ao Chuí, diferenciando assim

9 Essa rua concentrava o comércio de pequenos negócios. Era qualificada como “mais pobre” e, por isso, apelidada com um nome de campo de refugiados. No meu caso, como eu passava de loja em loja fazendo entrevistas, diziam jocosamente que eu tinha “caído” na rua Jenin, como em um “poço sem saída”.

a razão da saída – uma decisão individual –, da escolha de seu destino atual – esta, sim, permeada por muitas indicações. Para nós, antropólogos, parece que ao desligar o gravador começamos a interagir mais diretamente e acessar as reflexões e aspectos que conectam a fala organizada para a entrevista com aquilo que foi objeto de reflexão para tanto. Mas, também, era seu filho que lembrava a história que conhecia de seu pai e desse patrício ainda em Santa Catarina, ninguém mais, ninguém menos que o sr. Abdallah, um dos comerciantes que emprega patrícios em sua loja e que o teria chamado para o Chuí.

Aos poucos, com relatos complementares de familiares, fui compreendendo o receio do sr. Jundi em revelar esses fragmentos e dar a entender que tinha alguma relação de dívida com um comerciante de projeção na cidade; seria um equívoco alinhar sua posição autônoma com a dependência dos comerciantes recém-chegados em relação aos grandes comerciantes. Entendi que minha pergunta inicial supunha uma homogeneidade que era amplamente difundida entre os comerciantes: a ideia de que aqueles que vinham para o Chuí dependiam de outros árabes que chegaram antes. Em outras palavras, naquilo que omitia, possivelmente estava contida uma avaliação sobre as posições e o respeito que conquistara no Chuí.

Por outras vias, conheci Subhi em Santa Vitória do Palmar, a cerca de 30 minutos de distância do Chuí. Quando morava no Chuí, tivera um comércio na rua Jenin. Como outros comerciantes de Santa Vitória do Palmar, conhecia alguns dos árabes que trabalhavam no Chuí e nas redondezas – Rio Grande e Pelotas (RS). Sua inserção na comunidade árabe baseava-se na rede familiar que o trouxera para o Chuí – e no conhecimento daqueles que foram vizinhos do estabelecimento comercial situado na rua Jenin. Seus filhos, à época da entrevista, estudavam em Rio Grande, o que determinava um trânsito intenso de familiares entre Santa Vitória, Rio Grande e Pelotas. Alguns filhos fazem a faculdade em Rio Grande e Pelotas, outros ainda trabalham e estudam em Santa Vitória do Palmar.

Em suma, a vida comunitária dessas pessoas, com forte identificação com a origem palestina e árabe, é atualizada pela intensa sociabilidade familiar, intrafamiliar e entre famílias. Isso quer dizer que o Chuí é um “nó” de uma rede de relações que está sempre sendo ampliada e atualizada. A seleção de “entrevistados”, portanto, foi presidida pelas indicações e comentários sobre a relevância dos sujeitos e, dessa forma, deixava entrever o valor que o indivíduo acumulara (e de que modo) nessa rede de relações.

Percorrendo dois exemplos de conflitos e negociações em uma parentela

A polifonia de vozes e as narrativas discrepantes interessam por abalar um certo *familismo* que é tomado como a base de explicitação da experiência e do sucesso migratório. Como refere Bourdieu:

Para compreender como a família passa de uma ficção nominal a grupo real, cujos membros estão unidos por intensos laços afetivos, é preciso levar em conta todo o trabalho simbólico e prático que tende a transformar a obrigação de amar em disposição amorosa e a dotar cada um dos membros da família de um ‘espírito de família’ gerador de devotamentos, de generosidade, de solidariedades. (Bourdieu, 1997, p. 129).

Apresento duas situações que não poderiam ser inteiramente contidas nesse familismo e que, por isso mesmo, revelam as tensões vividas na família e nos permitem compreender tanto o “projeto migratório” quanto as dinâmicas da referência constante à autodenominação já na geração dos filhos dos imigrantes (nascidos ou não no Brasil) que se descrevem como “árabes palestinos”.

“Meu irmão não querem que eu vem aqui”

Na parentela da família Khaled, Sofia é a filha mais velha de Fernando Khaled. À época do campo, ela vivia em Nova York, casada com um filho de migrante árabe com quem tinha dois filhos. Quando desfez esse casamento, permaneceu algum tempo na casa da mãe no Chuí e seus filhos ficaram com Tânia (sua irmã), que reuniu aos seus filhos os sobrinhos que falavam inglês. Tânia era casada com Jamal e estava à frente da administração da loja no prédio que era de seu pai (o térreo do lugar onde moravam). Eram comuns os arranjos temporários, as trocas de trabalho (como funcionária da loja da família) e mesmo permutas de mercadorias entre a sua loja e aquela que sua mãe administrava. O marido de Tânia dividia-se entre os negócios do seu próprio pai, na cidade de Rio Grande, e essa loja no Chuí. Faisal, irmão de Tânia, gerenciava a maior loja da família, o supermercado Damasco. Era solteiro. Sami, o irmão mais velho, também solteiro, gerenciava a loja Bela Vista. Outro filho de Fernando, Taisir, morava no andar superior do supermercado

Damasco com a esposa (segundo eles, até ter uma filha). Sua esposa, Munira, é irmã da esposa do primo, Bassan – um dos filhos de Sub (irmão de seu pai). Dos filhos de Sub, os homens trabalhavam no comércio, as mulheres casaram e moravam no Peru, Estados Unidos e Palestina. Os filhos de Karim, dos irmãos Khaled – donos do supermercado Damasco – encaminharam-se para cursos superiores na região – farmácia, biologia, psicologia e medicina. O filho mais novo trabalhava com o “tio Sub” na loja Maracanã (uma sociedade com o irmão Karim).

Em outras palavras, a vida e os negócios localmente são compartilhados por irmãos, filhos e sobrinhos, e a mudança de cidade (em virtude de casamentos, por exemplo) agrega os indivíduos diretamente aos negócios da parentela de sua nova residência. Todos os que casaram, o fizeram com filhos de migrantes nascidos no Brasil, o que os coloca dentro de uma nova rede de relações local – isso ocorre com as mulheres que foram residir com seus maridos fora do Chuí, muitas no exterior. Mas essa “vinda” de uma localidade a outra não é algo tão controlado e livre de conflitualidades.

Esse é o cenário da parentela que conheci entre os anos de 1996 e 1999. De lá pra cá muita coisa mudou. Na época, entendia que a família gravitava em torno da figura de Fernando Khaled e das propriedades que ele acumulara e administrava com esposa e filhos no Chuí. Inúmeras vezes busquei entrevistá-lo, sem ter muito sucesso. Outro irmão de Fernando também não estava tão presente na cidade, por dedicar-se à atividade rural. Embora esse irmão fosse constantemente mencionado como um mentor intelectual para a geração mais jovem de sobrinhos, minhas tentativas de entrevista acabaram recaindo sobre Sub em seu local de trabalho. Esse é o terceiro irmão, o “irmão do meio”. O que era uma estratégia para ouvir relatos dos mais velhos e conhecer o modo como organizaram sua vinda ao Brasil converteu-se em um conjunto de indagações sobre as dinâmicas familiares.

Passados todos esses anos, voltei a escutar a fita cassete de nossa entrevista, embora a tenha transcrito. Não me surpreende ter utilizado apenas alguns elementos de seu depoimento para compor as informações de minha tese. Para falar dessa entrevista é preciso fazer este longo prólogo que explicita a pouca vontade do sr. Sub de compartilhar comigo sua experiência. A entrevista é entremeada de longos silêncios. Também era um recurso para mim, um momento de reflexão sobre a dificuldade de marcar uma entrevista com ele ou de ter acesso aos seus irmãos, o que considerei uma recusa que devia aceitar. As informações que eu tinha recebido previamente sobre ele – de sua

esposa e sobrinhos – não só me ajudaram a iniciar a conversa como também me ofereceram mais material de análise do que a entrevista transcrita. Enfim, essa entrevista não foi inteiramente utilizada no momento de escrita do trabalho de tese, pois pareciam estar em jogo aí minhas dúvidas sobre seu real consentimento e seu desconforto perante a história familiar.

Sub veio de Ramallah. Chegou no Brasil de navio em 1964. Ele veio sozinho, porque um de seus irmãos já estava no Chuí e outro em Santa Cruz do Sul. Sub afirma: “Eu vim por Buenos Aires e de Buenos Aires aqui no Brasil”. Tinha 28 anos e na época já era casado e tinha dois filhos nascidos em Ramallah que viajaram ao Brasil quando tinham poucos anos de idade (um deles tinha três anos). Passados 17 anos no Brasil, ele fez sua primeira viagem de retorno à Palestina.

No momento de nossa entrevista, ele vivia no Chuí e já tinha cinco filhos, três deles nascidos no Brasil. Indagado sobre o que fazia na Palestina, respondeu que “não fazia nada” em Ramallah, “nada de comércio”, mas não dá maiores detalhes, nem revela a que se dedicava para o sustento de sua família. Eu sigo atrás de uma explícita motivação, mas a entrevista parece não deslançar. Então pergunto sobre seus estranhamentos quando chegou ao Brasil. Apesar de ele ter dito que veio ao Chuí por Buenos Aires, fala neste ponto de seu percurso pelo porto de Santos e do trajeto de lá para a cidade de São Paulo. Definitivamente, é uma daquelas entrevistas em que o próprio entrevistador quer desistir no meio da conversa. Ao ser questionado sobre suas primeiras lembranças no Brasil, fala de ter ficado sem esposa e sem filhos e de ser esse seu maior estranhamento, bem como o de não saber falar português. Insisto, perguntando se o estranhamento perdurou mesmo estando com seus irmãos e, enfim, como a cidade do Chuí o recebeu. Ele responde: “Mais ou menos”. Enquanto penso que ele se refere à cidade, ele segue sua resposta, que era de fato sobre a reação de seus irmãos: “Primeiro me receberam mal”. Demorei um pouco para entender que não eram os brasileiros, e sim os seus próprios irmãos (ou irmão). Diz ainda que isso durou alguns meses: “Meu irmão não querem que eu venha aqui”.

Para explicar a situação, diz que os irmãos não o queriam no Brasil porque preferiam que ele permanecesse na Palestina: “Porque não querem. Porque querem um de família ficar lá”. Mas Sub afirma que “não obedeceu” e veio atrás dos irmãos. Conta ainda que “escapou do navio”, “desceu de mala”, “sozinho sem falar nada, sem ter obtido o visto de permanência no Brasil, estava ilegal”.

Minha dificuldade inicial na escuta do relato de Sub advinha de uma ideia reincidente em outras entrevistas, de que as viagens eram individuais e estimuladas pela família. O relato de Sub desloca a viagem para um empreendimento solitário, à revelia da vontade dos irmãos. Seria essa mais uma modalidade de relato de pioneirismo? Por certo, o fato de “ter vindo sozinho” vai tomando maior relevância em nossa conversa e parece compor mais uma situação sobre o tipo ideal do “pioneiro”, o que não impede que sua narrativa contenha inúmeras histórias e conflitos familiares. Tomara uma decisão que contrariava as negociações familiares e empreendia um deslocamento inusitado – diferente da maioria dos percursos dos imigrantes que entrevistei, no momento da imigração ele já era um homem casado e com dois filhos – o terceiro filho nasceu no Brasil. As condições para a imigração não eram, de longe, as ideais e recorrentes. Isso poderia permitir, ainda mais, que uma narrativa heroica se expandisse, salientando o valor de feito individual. Ao mesmo tempo, trazia à tona os desacordos que também revelam aspectos conflitivos de expectativas do “projeto familiar”.

Como salienta Sayad (1998), “ficar” na aldeia pode representar muitas coisas: destaque que pode representar tanto uma derrota e estagnação ou, em contraste, uma amplificação dos ganhos do imigrante em detrimento daqueles que não migraram. É possível dizer que a desobediência de Sub era lembrada e tinha efeitos em sua vida no Chuí. Nos relatos dos sobrinhos, alinhados aos outros tios, o “tio Sub” representava alguém a quem os irmãos “ajudaram” a imigrar. Na sua própria voz, entretanto, Sub reitera seu protagonismo ao realizar por si mesmo a migração, exatamente porque à revelia da vontade dos irmãos. Como refere Sayad:

No limite, o estatuto de cada indivíduo só se pode definir em relação à emigração: os homens da aldeia se dividem entre aqueles, muito raros, que podem se dispensar de emigrar ao menos para encontrar um emprego assalariado relativamente estável e aqueles que, muito numerosos, são forçados ou vivem sua emigração repetida como obrigação; estes últimos se dividem, por sua vez, entre aqueles que, obedecendo às exigências impostas para a entrada e a estadia na França, têm a possibilidade institucional de emigrar na data e pelo tempo que lhes convém e, por outro lado, aqueles que, não podendo conformar-se à regulamentação, só podem manter a esperança ilusória de um dia fazer parte dos possíveis ‘partintes’. (Sayad, 1998, p. 42).

A conquista individual contada por Sub pode ser entendida como uma variação do relato de pioneirismo e contém uma história de decisões familiares e de um projeto familiar tecido na imigração. Quando Sub enfatiza a ruptura com a estratégia dos irmãos, deixa evidente o valor da imigração na produção de sua autoimagem – e o quão imerso ele já se encontrava na promessa da imigração, impelido a buscar o caminho migratório mesmo que contrariando a vontade dos irmãos.

A primeira consideração a fazer é sobre o valor de sua voz diante das de outros narradores da família. Essa voz é dissidente, assim como sua trajetória é de desobediência às determinações dos irmãos. A segunda consideração diz respeito ao meu acesso a essa narrativa e ao pouco uso que pude fazer de suas reflexões durante a elaboração da tese de doutorado. Afinal, o conflito familiar ainda não tinha sido plenamente compreendido em seu rendimento sociológico, beirando a notícia de bastidor ou caso isolado.

A entrevista de Sub – e todas as condições de acesso a ela – aponta para o cuidado com as premissas sobre o “projeto migratório” como algo “consensual”, um desígnio das pressões sociais. Refiro-me aqui à importância de prestar atenção em situações e dinâmicas inusitadas que levam a imigração a ser assumida como uma escolha de destino, especialmente quando são narrados os momentos e circunstâncias da saída do local de origem. A definição de um local ou país pode ser apenas uma possibilidade ainda imersa em negociações com muitos parceiros, familiares ou de outras instituições.

A esfera das decisões matrimoniais e o casamento arranjado

Na geração dos filhos de imigrantes, novos problemas revelavam a força das negociações familiares nas trajetórias individuais – fatos que só percebi pelo relato das decisões “erradas”. Ou seja, a “má escolha” de cônjuge ou o “casamento errado” colocam em relevo algumas das circunstâncias que reorganizam a vida, o projeto migratório e a afirmação de “mesma origem”.

A afirmação de que os “árabes casam entre si”, tão propalada nas conversas com não árabes no Chuí, é verdadeira na medida em que eles produzem um circuito de sociabilidade amplo por meio dos casamentos, espetáculos para um público maior do que sua parentela, em que estão presentes pessoas situáveis de acordo com a família, origem, cidade de procedência, importância social. Em uma festa de casamento podem ser encontradas possibilidades

de trocas matrimoniais em uma ampla parentela, relida como a “mesma” parentela. As festas de casamento, além de propiciarem o entrelaçamento das famílias, possibilitam colocar em circulação um repertório sobre a “tradição” e sobre o que significa estar “de acordo com a tradição”, bem como avaliar esteticamente os rituais e principalmente a suntuosidade do cerimonial de casamento. A tradição passa a ser também uma expressão importante da evocação da forma “correta” de viver a tradição e do sucesso pessoal do imigrante ao alcançá-la e mantê-la.¹⁰

A literatura sobre “famílias árabes” discorre sobre os casamentos entre primos como uma constante, analisando tendências e modelos de casamentos “corretos” – como os casamentos entre primos –, não só porque abordam a experiência camponesa, mas porque acreditam que há, através das relações familiares, a base de uma organização social a ser desvendada. No caso dos entrevistados no Chuí, o casamento entre primos é reconhecido como “árabe”, visto como uma vontade dos pais, como constituinte de uma “família árabe”. Li e reli Clifford Geertz (1997) e Hildred Geertz (1979), bem como visões orientalistas diversificadas. Eram livros que os próprios sujeitos me ofereciam para compreendê-los. Tinham lido também para desvendar a si próprios e, enfim, entender a multiplicidade de experiências nacionais e familiares que poderiam compor um repertório tido como “árabe” ou, como diziam, “arabesco”.

Parece paradoxal falar em casamento entre árabes, quando na prática são em sua maioria casamentos de brasileiros que têm ascendência palestina. Mas é desse modo que os filhos de imigrantes se referem a suas escolhas afetivas, como a decisão por um casamento “árabe”. Casar “correto” ou casar “errado” era tema desse debate sobre a vida afetiva, seus acertos e riscos. Portanto, não remetia exatamente à falta de escolha dos cônjuges, mas a uma revalorização da vida familiar, do respeito, da parceria e da estima do casal entre si e do apreço da família pelo potencial cônjuge.

Para que um sistema matrimonial se torne sistemático, ele relê, acomoda ou reduz discrepâncias. É interessante entender que casamentos “entre primos” eram extremamente comuns na comunidade que eu investigava, o que me fazia indagar como eles conseguiam dar concretude a tal disposição. Primeiro, pelo fato de se tornarem receptivos ao casamento com alguém que tinha ascendência árabe. As festas de casamento me ajudaram a entender tal receptividade e

10 Ver Jardim e Peters (2005).

como são produzidos encontros entre “primos” de forma que a escolha seja percebida como livre e individual. Identifiquei também um trabalho intenso nas narrativas para representar os casamentos realizados, a partir de uma ritualização específica, como um elemento que confere uma autenticidade de origem:

Sempre eles [os pais] falavam. E aquela coisa também, né, aquele preconceito que... claro, todos nós somos feitos de carne e osso, mas os árabes têm aquele certo preconceito de mulher árabe casar com brasileiro, não pode. De homem brasileiro casar com mulher árabe, não pode. Mas isso existe um monte. Já na minha família, já, meu pai desde pequenos nos educou que... que... assim, que dentro de nós já tinha isso que... claro, já... como eu vou te dizer, nunca namorei nenhum brasileiro. Taisir foi o primeiro, né. Mas dentro de mim, querendo ou não querendo, sempre teve aquela coisa: vai ser com árabe, vai ser com árabe, entende? Nunca, nunca criei aquela perspectiva de um dia namorar um brasileiro. E desde criança nós fomos educados assim. (Munira, 1996).

O relato de Munira é uma expressão desse desejo individual e demonstra seu engajamento com as expectativas coletivas. As tensões expressas sobre o “não árabe” (“o brasileiro”) são trazidas no depoimento como um relato de cuidados familiares a serem observados. Eu vinha ouvindo conversas de rua sobre aspectos como a inexistência de “namoro” entre jovens árabes e situações de acusação de abandono de namoradas brasileiras por noivas de origem árabe. A vida familiar e afetiva dos jovens não era, por certo, uma questão meramente “da família”, mas um desafio de outra ordem sobre as relações com o mundo não imigrante na localidade.

O interessante é que em alguns momentos Munira refere-se ao marido como brasileiro e a si própria como árabe (embora ela seja nascida no Brasil tanto quanto ele), para no momento seguinte avaliar ter casado “corretamente” – de acordo com a expectativa paterna, com alguém de família árabe. Em seu relato, afirma a autenticidade da família de Taisir, pois, segundo ela, ele sabe falar árabe e foi educado na Palestina.¹¹

11 Apesar de Taisir ter uma mãe brasileira, ele e Munira se conheceram na rede dos primos. O noivado de Bassan (primo de Taisir) com a irmã de Munira tinha sido possível graças ao empenho da mãe de Bassan, uma migrante árabe que pudera averiguar entre suas relações (de parentesco) a existência de uma noiva para o filho.

Nesse contexto, compreendi que a definição como brasileira depende de vários quesitos; entre eles, a ascendência dos pais. Observa-se a ênfase na linha paterna, bem como a valorização do domínio do idioma árabe aprendido em casa ou nas viagens que muitos dos filhos de migrantes fizeram. Mas encontrar o futuro cônjuge demanda participar de festas de casamento em outros lugares, em especial na Palestina. Esses dispositivos possibilitam a inclusão em um circuito de tradições que permite atualizar os comentários sobre elas.

O “sucesso” dessa geração de filhos de imigrantes nascidos no Brasil está permanentemente avalizado por sua capacidade de serem bem aceitos nas novas casas de parentes de cônjuges e reconhecidos pelos valores familiares que eles próprios começam a descobrir na prática.

Se é possível discorrer sobre as classificações dos casamentos quanto à sua origem e defini-los como “puros” ou “mistos”, “tradicionalistas” ou “modernos”, “casamentos corretos” e “incorretos”, isso se dá pela intensa circulação de pessoas e fatos que as festas propiciam. Alguém que “agrade o pai” ou que seja avalizada pela mãe do noivo é tão fundamental quanto o vínculo com a família da cidade de origem do migrante. Todos esses aspectos permitem que as redes fiquem ensimesmadas, ou seja, que um tio seja um sogro, ou que um primo se torne esposo de uma irmã do marido, reposicionando (por uma leitura geracional) todos como “primos”.

Sim, eu tô casada com um primo-segundo. Mas entende, não foi aquela coisa planejada, foi aquela pura coincidência. Mas, no fundo do coração dos meus pais, queriam ou que eu casasse com um primo, ou que eu casasse com alguém que, pelo menos, fosse da mesma cidade onde eles nasceram. Isso é um... coisa que criou dentro deles, que têm todos os árabes. Mas nunca nos pressionaram, entende? (Munira, 1996).

Neste caso, Munira – na época da pesquisa uma jovem esposa que ainda não tinha filhos – revelava a não intencionalidade de um casamento entre primos, mas uma “coincidência”. Essa coincidência é tecida na narrativa já no fato de sua mãe ser prima do pai de Taisir, realçando sua escolha como plenamente realizada dentro do ideário do amor romântico. Contudo, as “livres escolhas” que caíam na mesma rede de parentes eram também uma recorrência entre minhas entrevistadas. Assim, se existe uma disposição em prol do matrimônio com pessoas apresentadas pela parentela, existe também uma possibilidade concretizada nas festas de casamento, que efetivam uma espécie

de mercado matrimonial. Pode-se entender o ingresso dos jovens nessas dinâmicas também pela forte relação existente entre os primos, seja na geração dos jovens, seja na geração de seus pais.

Do ponto de vista de Munira, há uma livre escolha nesse matrimônio. Do ponto de vista das relações em que o casal está inserido, a “coincidência” é a realização de uma possibilidade que as redes de sociabilidade permitem. Como em outros relatos, o arranjo matrimonial não segue exatamente uma prescrição ou preferência, mas revela uma sociabilidade que dá suporte para que esse tipo de arranjo se concretize – expressado como uma escolha “romântica” de Munira de casar com alguém “árabe”, seguindo a vontade do pai.

A sobreposição de parentelas pode resultar no casamento de irmãos com irmãs de outra família. Tanto no casamento de Munira quanto no de Mohamed (da família de libaneses) se estabelece uma aliança que envolve dois irmãos casando com duas irmãs. A situação é relatada como de livre escolha e pode ser explicada pelo circuito de relações e festas de casamento entre árabes. Mohamed lembra que estava destinado para uma das irmãs de Nabiha, sua esposa, mas acabou ficando com a “mais nova e feia” entre as irmãs – brinca com a reconhecida beleza de sua esposa. Mas há diferenças nas formas como são realizados os matrimônios. O casamento de Mohamed, assim como o de Hussein, é traçado entre famílias em que os pais (ambos migrantes) se conheceram no Líbano, enquanto que o casamento de Munira tem a ver com a participação em um circuito de festas e de sociabilidade disponibilizado pelas famílias residentes no Rio Grande do Sul.

Portanto, se há aspectos intencionais nos arranjos matrimoniais, eles estão no fato de esses arranjos estreitarem laços. Por outro lado, revelam que os filhos de migrantes são incluídos em casamentos com árabes, narrados como algo “casual” e não obrigatório. Essa “casualidade”, do ponto de vista nativo, reforça a ideia dos antropólogos de que o modelo opera “inconscientemente” e permite revelar como as relações de parentela conseguem ser mantidas pela existência de espaços sociais e circuitos de sociabilidade que tornam a “casualidade” uma possibilidade. Tal “casualidade” é valorizada, mas não pode ser considerada como uma força imposta pela tradição. Essa é uma decisão que passa por inúmeros desafios, inclusive as acusações morais constantes sobre como agiriam os brasileiros em suas relações afetivas e familiares, de modo negativo (o que tornaria custoso esse casamento), em contraste com a avaliação positiva de como agem os sujeitos de origem árabe.

A vontade de encontrar e reencontrar primos que, em razão do casamento, estão distantes, no Peru, Chile, Venezuela ou Palestina, pode se concretizar durante as festas de noivado e de casamento, planejadas como um momento desejado e especial. Alguns projetam diminuir as distâncias falando de um casamento entre seus filhos. É possível dizer que algumas dessas vontades expressas pelos pais em tom de jocosidade transformaram as casualidades em algo esperado e concretizado por seus filhos.

Como ensina Marcel Mauss (1974) sobre trocas simbólicas e reciprocidades, os casamentos são um tema, assim como os os vínculos relevantes entre gerações de mulheres da parentela, que carrega vínculos sociais estabelecidos por meio de rituais da hena que o antecedem. Neles, as trocas de cuidados corporais e a valorização da figura feminina entre mulheres têm um significado que extrapola as coisas trocadas. Neste caso, fica evidente a forma como uma “honra étnica” – o algo a mais – é socialmente e cuidadosamente lembrada por gestos e rituais. Não são só a escolha matrimonial e as relações entre parentes que sustentam o uso do idioma e a referência a uma honra étnica, mas uma enorme diversidade de características e arranjos, regida por uma força social centrípeta, que acomoda expectativas diversas produzindo unidades traduzidas como uma “família árabe”, reiterada como um valor a ser alcançado pelos jovens filhos de migrantes.

Algumas dessas relações produzem vínculos intensos entre primos e o desejo de realizar trocas matrimoniais entre parentelas já conhecidas entre seus filhos na geração seguinte, marcando a manutenção desse circuito de sociabilidade das festas de “casamentos árabes”. No entanto, para isso é fundamental manter entre os jovens a curiosidade com relação a esses eventos.¹²

Dessa situação, gostaria de apontar algumas reflexões. A primeira diz respeito à forma como uma narrativa genérica sobre “tradição” pode se instalar no texto de antropólogos. Conclamados a “decifrar” uma tradição ou cultura, facilmente poderíamos negligenciar a polifonia de vozes e de experiências com temas comuns, aqui exemplificados nos “casamentos entre primos”. A segunda diz respeito à narrativa do “casamento errado” – que não é nunca o próprio casamento –, matrimônio que será permeado por conflitos entre parentelas que têm dinâmicas *a priori* incompatíveis e potencialmente conflitivas.

12 Nunes (2000) descreve a família árabe como uma família extensa. A autora, todavia, centra-se nos percursos migratórios e na sua interiorização, e não explora dinâmicas entre os membros da família. Para ela, os conflitos geracionais expressam um dilema fundamental entre valores “modernos” e “tradicionais”.

Os relatos de casamentos “errados”, descritos em detalhe, chamavam minha atenção. Nessas narrativas, além da conflitualidade, está presente o sofrimento dos noivos por colocar em pauta um casamento que contraria em alguma medida a parentela. As mães são muito meticolosas em avaliar se o noivo está à altura das expectativas da noiva de dar continuidade a seus estudos ou se tornar uma liderança, ou mesmo se tal exigência não seria demasiada, precipitando a filha ao celibato. Outros são os desafios impostos ao novo casal quanto a viver presumidas divergências na parentela sobre os modos de cuidar dos filhos, de ser cuidado pelo cônjuge ou de não partilhar da intensa sociabilidade entre parentes. Essas avaliações orientam o funcionamento da família árabe e transitam da vida familiar à vida comercial, já que o trabalho da família é que move os negócios.

Assim como os modelos dissidentes de formas de imigração tidas como “corretas” e modelares, os casamentos “errados” são uma evidência de que as narrativas sobre tais dinâmicas têm um enorme rendimento para os interlocutores. Revelam assim o funcionamento da vida familiar, mostrando-a como uma contínua fonte de lealdades, mas também de potenciais acusações de não comprometimento.

Minha compreensão estava calcada na inserção etnográfica, o que possibilitava repensar drasticamente as ilusões que levamos a campo quanto à noção de “tradição”. Percebia a todo momento que essa noção era preenchida e revalidada, colocada em perspectiva pelos sujeitos entrevistados, deixando muito pouco espaço para que os apresentasse como meros exemplos de uma noção unívoca e “congelada” da tradição árabe.

Repensando narrativas migratórias

Quando os especialistas em imigração falam que um *projeto migratório* evidencia um projeto familiar, por certo estão apenas no início da investigação e de um quebra-cabeça de mil peças. Para compreender os desdobramentos desse projeto familiar, é necessário indagar como uma rede de parentes se torna uma conexão fiável, por meio de quais expedientes os sujeitos se tornam aparentados e quais comportamentos são por eles considerados como imprescindíveis e repercutem na manutenção e continuidade de fluxo migratório entre parentes – que nem sempre são tão íntimos, mas são tidos como pessoas a serem incluídas em suas redes de parentesco. Esse é um aspecto que

singulariza as preocupações desta observação etnográfica, voltada ao terreno de negociações existentes na vida familiar de uma parentela. A observação etnográfica nos instiga a ouvir histórias discrepantes e trajetórias dissidentes do que era esperado, sobre o que seria o ideal ou o sucesso migratório, a partir de reflexões tecidas em desdobramentos na sua vida presente.

Os casos expostos ilustram bem o quão pouco óbvia é a ideia de projeto migratório para aqueles que o empreendem e as equações que os sujeitos devem diariamente resolver ao referirem a experiência migratória e a inserção na vida comunitária dos imigrantes. Em contrapartida, nos permitem alertar para os riscos dos investigadores tomarem tal assertiva como uma lealdade primordial, um fato estrutural, sem deter-se no fluxo das narrativas e nos seus contextos de enunciação. Fazem compreender, enfim, elementos que presidem as escolhas dos imigrantes quanto à clareza que têm sobre seu destino e o que preconiza a ideia de “sucesso migratório” ou de “tradição”, sem delegar ao investigador a função de avaliar *a priori* a capacidade de assimilação aos nacionais ou de manutenção de sua identidade de origem.

Os relatos aqui revistos foram depurados para uma exposição pública neste artigo e expressam o desafio constante de ouvir com atenção as narrativas sobre situações vistas como “erradas”, malsucedidas ou que saíram de controle. Por esse prisma, podemos considerar que os sujeitos não são apenas “fonte” das narrativas, mas refletem sobre seu mundo, atualizando continuamente uma imagem pública de si.

Aponto aqui a necessidade de tratar com acuidade as narrativas dos sujeitos, distanciando-se de pré-julgamentos sobre suas escolhas e percurso. Antes de inquiri-los com desconfiança sobre as razões de seus silenciamentos, é importante prestar atenção no imponderável da vida social, como proposto pela etnografia. Aquilo que é objeto da reflexão dos interlocutores pode transformar o fato excepcional em um momento revelador da trama de relações por meio das quais os sujeitos negociam seu percurso migratório e seus destinos.

A ponderação intensa sobre o contexto de enunciação das narrativas de imigrantes e de filhos de imigrantes é uma oportunidade de entrarmos em contato com as “casualidades” que os migrantes estavam esperando – e nas quais apostam –, em vez de tomarmos a imigração como um plano de voo totalmente controlado e com um desfecho glorioso.

Referências

- Bourdieu, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1997.
- CASTRO, Cristina M. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UFSCAR, São Carlos, SP, 2007.
- Elias, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- FERREIRA, Francirosy C. B. Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, Araraquara, v. 43, p. 183-198, 2013.
- GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GEERTZ, Hildred et al. *Meaning and order in Moroccan society: three essays in cultural analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- GREIBER, Betty L.; MALUF Lina S.; MATTAR, Vera C. *Memórias da imigração: libaneses e sírios em São Paulo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- HAMID, Sônia C. *(Des)integrando refugiados: os processos do reassentamento de palestinos no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UnB, Brasília, DF, 2012.
- JARDIM, Denise F. *Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais da produção da etnicidade*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2001.
- _____. Palestinos: as redefinições de fronteiras e cidadania. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 223-243, 2003.
- JARDIM, Denise F.; MACHADO, Marco Aurélio (Org.). *Os árabes e suas Américas*. Campo Grande: Editora UFMS, 2008.
- JARDIM, Denise F.; PETERS, Roberta. Os casamentos árabes: anotações de campo sobre a recriação de tradições entre imigrantes palestinos no sul do Brasil. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 12, n. 21/22, p. 173-225, jan./fev. 2005.
- KUCINSKI, Meir. *Imigrantes, mascates & doutores*. Organização e seleção: Rifka Berezin; Hadassa Cytrynowicz. Cotia: Ateliê Editorial, 2002.
- MAUSS, Marcel. O ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974. v. 2.

MINTZ, Sidney. *Worker in the cane: a Puerto Rican life history*. New Haven: Yale University Press, 1960. (Yale Caribbean Series, II).

MONTENEGRO, Silvia Maria. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. *Lusotopie*, n. 2, p. 59-79, 2002.

NUNES, Heliane Prudente. *A imigração árabe em Goiás*. Goiânia: Editora UFG, 2000.

OSMAN, Samira A. Problemáticas da imigração e do retorno na comunidade libano-brasileira. *Cadernos Ceru*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 151-164, 2008.

PETERS, Roberta. *Imigrantes palestinos, famílias árabes: um estudo antropológico sobre a recriação de tradições através das festas e rituais de casamento*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRGS, Porto Alegre, RS, 2006.

PINTO, Paulo G. H. R. El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica. *Istor: Revista de Historia Internacional*, v. 45, p. 3-21, 2011.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SCHIOCCHET, Leonardo. *Entre o Velho e o Novo Mundo: a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina*. Lisboa: Chiado, 2015.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

WOLF, Eric. Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. In: RIBEIRO, Gustavo L.; FELDMAN BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia e poder*. Brasília: Editora UnB, 2003. p. 93-115. (Originalmente publicado em 1966).

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se negueia”: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 87, p. 11-73, 1990.

Fontes orais

MUNIRA. *[Sobre sua escolha matrimonial]*. Entrevistadora: Denise Jardim. Chuí, 1996.

JUNDI. *[Sobre seu percurso migratório e sua inserção na vida comunitária no Brasil]*. Entrevistadora: Denise Jardim. Chuí, 1996.

SUB. *[Sobre as circunstâncias da decisão migratória]*. Entrevistadora: Denise Jardim. Chuí, 1996.

Resumo: Este artigo trata de narrativas de migrantes palestinos sobre o “projeto migratório” com base em uma pesquisa etnográfica desenvolvida entre os anos de 1996 e 2001 no extremo sul do Brasil. Proponho indagar sobre as formas como os pesquisadores orientam suas investigações empíricas e sua “escuta” a respeito do sucesso do empreendimento migratório. Questiono a redução das discrepâncias efetuada pelos pesquisadores sobre as narrativas coletadas em campo, que “acomoda” e deixa pouco visíveis os conflitos intrafamiliares e o modo como eles incidem sobre as “escolhas” dos migrantes.

Palavras-chave: projeto migratório, palestinos, etnografia da imigração, família, conflitos intrafamiliares, narrativas de imigrantes.

The Palestinian migration project: a reinterpretation of narratives and intra-family conflicts in an ethnographic perspective

Abstract: This article is about the narratives of Palestinian migrants on the “migration project” based on an ethnographic research carried out in the south of Brazil between the years of 1996 and 2001. I propose to inquire the ways in which researchers orient their empirical research and their “listening” about the success of the migration project. We examine the reduction of discrepancies performed by researchers on the narratives collected in the field, which “accommodates” and makes the intra-family conflicts and the way they focus on the “choices” of migrants barely perceptible.

Keywords: migration project, Palestinians, ethnography of migration, family, conflict, narratives of immigrants.

Recebido em 28/02/2015

Aprovado em 18/05/2015