

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

BARBARA CARAMURU TELES

الذهب من اغلى فلسطين

**“LA TIERRA PALESTINA ES MÁS CARA QUE EL ORO”:
NARRATIVAS PALESTINAS EM DISPUTA**

CURITIBA

2017

BARBARA CARAMURU TELES

الذهب من اعلى فلسطين

“LA TIERRA PALESTINA ES MÁS CARA QUE EL ORO”:

NARRATIVAS PALESTINAS EM DISPUTA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Paraná, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Lorenzo Gustavo Macagno

CURITIBA

2017

Catálogo na publicação
Biblioteca de Ciências Humanas - UFPR
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985

Teles, Barbara Caramuru

“La tierra Palestina es más cara que el oro”: narrativas palestinas em disputa / Barbara Caramuru Teles. – Curitiba, 2017.
161 f.

Orientador: Prof.Dr. Lorenzo Gustavo Macagno
Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná.

1. Palestinos - Chile. 2. Palestinos - Imigração. 3. Palestinos - Identidade - Chile. 4. Palestinos - Refugiados - Chile.

CDD 305.89274083

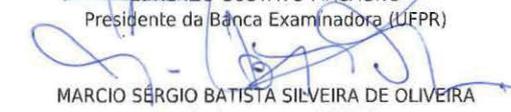
**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM ANTROPOLOGIA**

No dia vinte e oito de Novembro de dois mil e dezessete às 14:00 horas, na sala 3, Casa Liliás, do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da mestrand **BÁRBARA CARAMURU TELES** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: "**La tierra Palestina es mas cara que el oro: Narrativas Palestinas em disputa**". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: LORENZO GUSTAVO MACAGNO (UFPR), MARCIO SÉRGIO BATISTA SILVEIRA DE OLIVEIRA (UFPR), PAULO RENATO GUÉRIOS (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação da aluna. A mestrand foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, LORENZO GUSTAVO MACAGNO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: _____

Curitiba, 28 de Novembro de 2017.


LORENZO GUSTAVO MACAGNO
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)


MARCIO SÉRGIO BATISTA SILVEIRA DE OLIVEIRA
Avaliador Externo (UFPR)


PAULO RENATO GUÉRIOS
Avaliador Interno (UFPR)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Setor CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós Graduação em ANTROPOLOGIA
Código CAPES: 40001016027P9

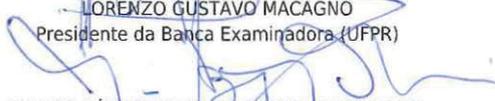
TERMO DE APROVAÇÃO

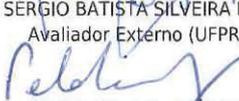
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **BÁRBARA CARAMURU TELES**, intitulada: "**La tierra Palestina es mas cara que el oro: Narrativas Palestinas em disputa**", após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 28 de Novembro de 2017.


LORENZO GUSTAVO MACAGNO
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)


MARCIO SÉRGIO BATISTA SILVEIRA DE OLIVEIRA
Avaliador Externo (UFPR)


PAULO RENATO GUÉRIOS
Avaliador Interno (UFPR)

A todos os palestinos...

AGRADECIMENTOS

Agradeço sinceramente pela participação na trajetória desta pesquisa à sociedade muçulmana de Curitiba, por ter me propiciado o primeiro contato com meu tema. Ao Centro de Estudios Árabes de Universidad de Chile, especialmente aos amigos e professores Kamal Cumsille e Rodrigo Karmy por terem propiciado meu trabalho de campo. Ao meu orientador, Lorenzo Gustavo Macagno. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento desta pesquisa. À Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná (PPGA-UFPR) e todas as professoras e professores que me conduziram nesse processo, singularmente Eva Scheliga, João Rickli e Ricardo Cid Fernandes. À todas as servidoras e servidores, representados pelo amigo e secretário Paulo Marins. Agradeço, ainda, ao Instituto Defesa da Classe Trabalhadora, de modo especial à Mírian Gonçalves.

Agradeço e dedico este trabalho à minha família. À minha mãe Lucy, meu pai Maurício, meus irmãos Gabriela e Júnior minha base; fundamentais ao longo de toda esta trajetória, desde seu gérmen. Minha amigas e amigos que foram essenciais nesse processo, especialmente Giuliana Teles, Barbara Ridder, Carol Mira, Bianca Hammerschmidt, Waleska Dhein, Nádia Prado, Juliana Stefanos, Gustavo Godoy, Rafael Gustavo e Rafael Pacheco. Ao meu companheiro, Leonardo que esteve presente nesta reta final me proporcionando apoio, auxílio e carinho. Ao meu filho, a quem posso dizer que esse trabalho foi escrito a quatro mãos, Dominic Caramuru.

A TERRA NOS É ESTREITA

*A terra nos é estreita. Ela nos encurrala no último desfiladeiro
E nós nos despimos dos membros
Para passar.
A terra nos espreme. Fôssemos nós o seu trigo para morrer e
ressuscitar.
Fosse ela a nossa mãe para se compadecer de nós.
Fôssemos nós as imagens dos rochedos
que o nosso sonho levará como espelhos.
Vimos o rosto de quem, na derradeira defesa da alma,
o último de nós matará.
Choramos pela festa dos seus filhos e vimos o rosto
Dos que despenham nossos filhos pela janela deste último
espaço.
Espelhos que a nossa estrela polirá.
Para onde irmos após a última fronteira?
Para onde voarão os pássaros após o último céu?
Onde dormirão as plantas após o último vento?
Escreveremos nossos nomes com vapor
carmim, cortaremos a mão do canto para que nossa carne o
complete.
Aqui morreremos. No último desfiladeiro.
Aqui ou aqui... plantará oliveiras
Nosso sangue.
(Poema de Mahmoud Darwish traduzido por Paulo Farah.)*

RESUMO

A análise proposta neste trabalho refere-se ao processo de reconhecimento identitário palestino chileno, considerando suas tensões e contrastes, a partir das categorias nativas locais: “palestino-palestino”, “palestino-chileno”, “palestino-iraquis”, “meio-palestino” e “palestino-direto”. Trata-se de uma etnografia desenvolvida a partir da observação participante junto à comunidade palestina de Santiago, no Chile, durante os anos de 2015 e 2016, a qual é considerada a maior Comunidade Palestina fora do mundo árabe (OLGUÍN; PENÃ, 1990, p. 63). Integrados à sociedade chilena, tanto política quanto economicamente, os palestinos no Chile são majoritariamente cristãos, sendo o número de muçulmanos menos expressivo. A partir das dinâmicas sociais locais, presenciei um processo de “identidade narrativa em competição” (BAESA, 2015), que contrapõe as categorias de palestinos referidas. Focando na construção da identidade pela alteridade, proponho uma análise da tensão e do conflito nos processos de reconhecimento identitário que orbitam as categorias locais de palestinidade. O objeto dessa análise são as relações entre os diferentes grupos que integram a comunidade palestina chilena, organizados a partir das categorias nativas empregadas pelos próprios interlocutores. Neste trabalho, busquei compreender as múltiplas formas de se definir palestino e palestinidade, enfocando o reconhecimento palestino-chileno por meio das dinâmicas da convergência, que busca a autoafirmação palestina enquanto unidade, e da divergência, a disputa interna à própria comunidade. Pensar essas relações permite problematizar como esse pertencimento identitário se constrói desenhando uma ampla arena de negociação, contestando ortodoxias (SCHIOCCHET, 2015). A experiência é distinta, todavia os reúne.

Palavras-chave: Palestinos no Chile. Imigração. Pertencimentos identitários.

ABSTRACT

The analysis proposed in this work refers to the process of identity recognition of the Chilean Palestinians, considering their tensions and contrasts, based on the local native categories: "Palestinian-Palestinian", "Chilean-Palestinian", "Iraqi-Palestinian", "half-Palestinian" and "straight-Palestinian". This is an ethnography developed from participant observation of the Palestinian community of Santiago, Chile, during the years 2015 and 2016, which is considered the largest Palestinian community outside the Arabic world (OLGUÍN; PENÃ, 1990, p. 63). Integrated in the Chilean society, both politically and economically, the Palestinians in Chile are predominantly Christian, and the number of Muslims is less expressive. From the local social dynamics, I have witnessed a process of "competition of narrative identities" (BAESA, 2015), which contrasts the referred categories of Palestinians. Focusing on the construction of identity by the otherness, I propose an analysis of the tension and conflict in the processes of identity recognition that orbit around local categories of Palestinité. The purpose of this analysis is the relations between the different groups that integrate the Chilean Palestinian community, organized from the native categories used by the interlocutors themselves. In this work, I sought to understand the multiple ways of defining Palestine and Palestinité, focusing on the Chilean-Palestinian recognition through the dynamics of convergence, which seeks Palestinian self-affirmation as a unity, and of divergence, internal dispute within the community itself. Thinking about these relations allows us to problematize how this identity belonging is constructed by drawing a broad arena of negotiation, contesting orthodoxies (SCHIOCCHET, 2015). The experience is different, however it brings them together.

Keywords: Palestinians in Chile. Immigration. Identity.

LISTA DE SIGLAS

- ABNT – Associação Brasileira de Normas Técnicas
- ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados
- ANP – Autoridade Nacional Palestina
- CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
- Fatah – Movimento de Libertação Nacional da Palestina
- FEPAL – Federação Palestina
- HAMAS– Ḥarakat al-Muqāwamat al-Islāmiyyah (transliteração do árabe) ou Movimento de resistência islâmica (português)
- OLP – Organização para a Libertação da Palestina
- ONU – Organização das Nações Unidas
- UC – Universidad de Chile
- UFPR – Universidade Federal do Paraná
- UGEP – União Geral de estudantes Palestinos
- UNHCR – United Nation High Commissioner for Refugee
- UNRWA – Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 REFERENCIAL TEÓRICO	28
1.1 O MARCO TEÓRICO DO “ORIENTALISMO”	32
1.2 O CONCEITO DE “COMUNIDADE” E REFLEXÕES SOBRE O CONCEITO DE NAÇÃO	34
1.3 A CULTURA.....	40
1.4 SOBRE O CONCEITO DE ETNIA	43
1.5 IDENTIDADE E FRONTEIRA	50
2 “PALESTINOS DIRETOS”: DESLOCAMENTOS E MOBILIDADES; SOBRE TRAJETOS E A CONSTRUÇÃO DAS CATEGORIAS DE PALESTINIDADE. ...	55
2.1 LÁ E CÁ - DA PALESTINA AO CHILE: CASO 1: “PALESTINOS-DIRETOS” ..	58
2.2 LA TIERRA PALESTINA: UM BREVE CONTEXTO HISTÓRICO.....	61
2.3 A comunidade Palestina no Chile	68
2.3.1 Caso 1 Linda.....	70
2.3.2 Caso 2: Benedito:	76
2.3.3 Caso 3 Fahim:	78
2.3.4- Caso 4: Padre George.....	81
2.4 A IGREJA ORTODOXA SAN JORGE E OS ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE (SOCIABILIDADE CRISTÃ, MISSAS E CLUBE)	82
2.5 “COMO PODE O CRISTO SER BRANCO SE SOMOS NEGROS?”	87
3 “IRAQUIS” - REFUGIADOS PALESTINOS NO CHILE	90
3.1 A CATÁSTROFE PALESTINA	93
3.2 A CATEGORIA REFUGIADO: DAS CONVENÇÕES NACIONAIS A REALIDADE COTIDIANA	98
3.2.1- As organizações internacionais e o processo de reassentamento	103
3.3 A condição do refúgio	106
3.4 “Os iraquis não são reflexo da identidade palestina”?	111
4 “PALESTINOS-CHILENOS” OU “MEIO-PALESTINOS”? A GERAÇÃO DOS	

JOVENS	118
4.1 A TENSÃO INTERNA A CONVERGÊNCIA – O QUE É SER PALESTINO?	120
4.2 EU FUI, EU SOU - O RETORNO	125
4.3 A FEDERAÇÃO PALESTINA DO CHILE E OUTRAS INSTITUIÇÕES	134
4.4 “Meu pai preferiria que eu namorasse uma judia a uma muçulmana”. A religião como fronteira.	136
4.5 A CULTURA TRANSCENDE – JOVENS PALESTINOS, TERCEIRA GERAÇÃO: A MEMÓRIA E A TRADIÇÃO	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150
ANEXO 1.....	157
ANEXO 2.....	159

INTRODUÇÃO

Este trabalho dedica-se aos processos de reconhecimento identitário palestino, a partir de cinco categorias nativas empregadas pelos próprios grupos de pessoas trabalhados nesta etnografia, quais sejam: “palestino-palestino”, “palestino-chileno”, “palestino-iraquis”, “meio-palestino” e “palestino-direto”. A presente dissertação surgiu dos desdobramentos de meu trabalho de campo, realizado em dois momentos: o primeiro entre dezembro de 2015 e março de 2016, e o segundo em dezembro de 2016; junto à Comunidade Palestina em Santiago, Chile. Neste período, pesquisando sobre a Palestinidade¹, me deparei com as tensões que permeiam o reconhecimento identitário.

A partir das dinâmicas sociais locais, presenciei um processo de “identidade narrativa em competição” (BAESA, 2015), que expressa e contrapõe as categorias de palestinos antes mencionadas². Focando na construção da identidade pela alteridade, através dessa pesquisa problematizo as tensões que mobilizam disputas internas pelas categorias nativas da palestinidade aqui consideradas, tomando como ponto de partida as trajetórias dos sujeitos para compreender a produção e operacionalidade dos gradientes de identidades e alteridades que revelam tais categorias.

O objeto da pesquisa delinea-se através das relações entre três pequenos conjuntos de pessoas que fazem parte da comunidade palestina no Chile, cujas identidades se diferenciam através de aspectos-chaves como: suas trajetórias de mobilidade - o país de origem e do nascimento -, geração e pertencimentos religiosos. Nesse sentido, ao trabalhar com as narrativas das trajetórias desses sujeitos, palestinos no Chile, buscarei compreender as múltiplas formas de se definir palestino e palestinidade, construindo as ideias sobre o reconhecimento palestino-chileno por meio das estratégias de convergência, que busca a autoafirmação palestina enquanto unidade, e da divergência, a disputa interna à própria comunidade.

¹ A "palestinidade" corresponde a uma identificação entre os palestinos com uma única nação palestina. “Existem palestinos no plural e uma palestinidade no singular”. Enfatizam uma unidade social a partir de experiências compartilhadas. Seria essa palestinidade uma noção polifônica, e palestinos, independentemente de sua localização, disputariam os “significados” dessa palestinidade. (SCHIOCCHET, 2015, p. 7-17).

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

A partir deste contraste de categorias de identidades e alteridades, buscarei, com base nos trajetos e narrativas de um grupo de pessoas situadas nos espaços da Igreja, do comércio e do lar, observar as construções acerca destas categorias de entendimentos plurais que se conectam nas diferenciações particulares em eixos conectivos de uma ideia de “identidade palestina”. A opção por esse aspecto metodológico surgiu como efeito a possibilidade de apreensão das percepções dos palestinos no Chile num amplo espectro, contribuindo assim ao quadro de estudos e etnografias sobre as situações de migrações, fronteiras, etnicidade e pertencimento religioso. Com isso se quer evidenciar os trânsitos identitários jogando luz aos elementos constituintes desses trajetos, argumentando-se que ao evidenciar as pluralidades, os contrastes de categorias alinham-se ao que Barth propõe pensar sobre de que forma “as categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional, que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas socioculturais” (BARTH, 2000, p. 33).

Entendendo os espaços de sociabilidade da igreja, do Clube Palestino, dos lares e da zona de comércio como espaços propensos a relações que permitem produção identitária, a partir das relações estabelecidas entre a pesquisadora e seus interlocutores nesses espaços, problematizo as concepções nativas que diferenciam estes palestinos, através das categorias nativas: “palestinos cristãos” e “palestinos muçulmanos”, tal como: “palestinos-palestinos”, “meio-palestinos”, “palestinos diretos” e “palestinos iraquês”. Essa tensão cria uma arena de disputa interna à comunidade palestina, acerca de quem é mais palestino, de qual trajetória encontra-se mais próxima da narrativa central sobre a ideia de palestinidade, evocando diferentes formas de ser, que muitas vezes não se reconhecem ou se legitimam. Pensar essa relação como “compartilhar”, “tradições”, permite problematizar, à luz de Schiocchet, “como esse pertencimento identitário se constrói como uma ampla arena de negociação, contestando ortodoxias”. (SCHIOCCHET, 2015, p.8).

A partir dos dados que emergiram do campo, através da vivência e do diálogo com os interlocutores, em diálogo com a teoria de Barth (1969), assumo a premissa que a definição do grupo étnico é dada pelas características que são elencadas pelo grupo enquanto relevantes para dizer que eles não são os outros. As características do grupo podem mudar, mas as que vão defini-lo são aquelas que dão sentido a distinção em relação a outros grupos. Barth diz que definir etnia é estabelecer fronteiras, “A fronteira étnica canaliza a vida social.” (BARTH, 2003, p. 23). A fronteira

possibilita, portanto, para além do reconhecimento identitário entre pares, a distinção de outros grupos étnicos. Sua manutenção implica relações de contato social. Todavia, no que se refere a identidades nacionais, presentes dentro de um reconhecimento étnico mais amplo, ser árabe, seria uma distinção nacional a relação entre a comunidade local e refugiados vindos do Iraque? “Palestinos chilenos” e “palestinos iraquí”? O elemento étnico estaria fragmentado em identidades nacionais, ou apenas em categorias locais?

A partir desse diálogo cabe a esta pesquisa problematizar não apenas as formas como se estabelecem as relações entre palestinos do Chile e os palestinos refugiados vindos do Iraque, mas também problematizar a repercussão destas classificações na manutenção das “identidades étnicas” e a “permanência de determinadas diferenças culturais”; e, por sua vez, as fronteiras internas a própria comunidade palestina, chilena, cristã.

Há, ademais, uma segunda fronteira, sobre a qual farei um breve apontamento, tendo em vista que a religiosidade não é o foco central da análise. Essa última fronteira, estabelecida não pela prática religiosa em si, mas, pela identidade religiosa também culmina em disputas narrativas identitárias interna aos grupos de: cristãos, sejam estes católicos romanos e ortodoxos; muçulmanos xiitas sunitas; e, entre grupos muçulmanos e cristãos. Embora possa existir uma associação entre identidade religiosa e étnica, (árabe palestina muçulmana, tal como árabe palestina cristã), tensões internas em disputa estabelecem uma “fronteira” tanto no âmbito religioso quanto étnico.

Da Palestina ao Chile

A história da Palestina, a partir da narrativa dos palestinos de Santiago, é construída como uma história de sucessivas ocupações. Após o surgimento do profeta Maomé, no século VII, a região, que estava organizada no sistema clânico, passa por um processo de articulação do Islã como elemento de unificação dos povos de língua árabe. Sucessivamente tem-se a criação do Império Muçulmano, consolidado pelos Califados Omíada e Abássida. Com a desintegração do Califado, no século X, e sucessivas ameaças externas, inicia-se um processo que culmina na unificação dos países árabes, por meio da sujeição ao governo do Império Otomano. Nos séculos XV e XVI todos os países árabes encontravam-se sob a dominação Otomana. Ao longo

desse período até a Primeira Guerra Mundial, sucessivas independências se consolidaram, todavia, a terra Palestina, que antes estava sob a dominação Otomana, acaba por inserir-se no que historicamente chamamos de período mandatário britânico o qual na “era das nações” propiciou, a partir de alianças com a política sionista, o que posteriormente será conhecido como o Estado de Israel. A ocupação israelense da Palestina ocasionou a *Nakbah*, a Catástrofe palestina, ocorrida em maio de 1948. Esse processo resultou na expulsão de aproximadamente 80% da população palestina do período, o que gerou enormes desdobramentos para o que consideramos a “causa palestina”, que dentre outras coisas se define pelo direito a terra, o direito de retorno a Palestina. (HOURANI, 2006; SAID 2012).

O resgate desse passado histórico torna-se importante para essa análise, que será desenvolvida no segundo capítulo deste trabalho, devido a primeira onda de migração palestina ao Chile ter ocorrido, conforme a narrativa nativa, em virtude da “perseguição do Império Otomano aos palestinos cristãos”³. O Império Otomano caracterizava-se por seu pertencimento religioso islâmico. Todavia, configurava-se como um Estado multirreligioso. O pertencimento ao cristianismo e ao judaísmo compunham o quadro de religiões aceitas pelo Império.

Entretanto, aqueles que não tinham pertencimento religioso islâmico eram considerados como pessoas de fidelidade duvidosa para a proteção e salvaguarda do Império, sendo assim, eram poupados do serviço militar, portanto apenas pagavam tributos ao governo, em contrapartida a isenção do serviço militar. Todavia a lei se modificou em 1908, com a crise do Império, o serviço militar tornou-se obrigatório à todas as pessoas. Por outro lado, vários estudos apontam para o fator econômico como principal motivo da imigração e não a possível “fuga do império” por motivos de “perseguição religiosa”. (MISSAOUI, 2015; AKMIR, 2009; ZAHDEH, 2012).

Em virtude de fatores além do pertencimento religioso, mas principalmente políticos e econômicos, muitos jovens palestinos cristãos migraram para a América, entre o final do século XIX até as primeiras décadas do séc. XX. As cidades de

³ Ressalvo que a narrativa da “fuga Otomana”, como será apresentada nesse trabalho constitui-se como uma narrativa “antiotomana”, que está presente na historiografia árabe oficial, todavia devem ser feitos contrastes e ponderações à essa narrativa, levando em consideração que trata-se do discurso oficial palestino local e não geral. Inclusive, na contramão dessa narrativa, outros interlocutores discordaram da utilização do termo ocupação para referir-se ao período Otomano, como veremos no segundo capítulo.

Bethlehem e Beit-Jala, majoritariamente cristãs, foram os dois grandes centros de emigração.

Posteriormente, em virtude da continuidade da chegada de imigrantes palestinos ao Chile esse processo ficou conhecido como uma “migração em cadeia”, devido a rede de imigração criada através dos laços familiares. Inicialmente constatou-se a chegada de homens, na sua maioria solteiros que posteriormente, após um prévio estabelecimento, trouxeram seus familiares e futuras esposas para o Chile. (AGAR; SAFFIE, 2005, p. 3). Essa é a narrativa central da imigração palestina cristã para o Chile, mas durante todo o período seguinte essa imigração manteve-se quase constante, alguns ascensos e descensos foram percebidos, principalmente em relação a potencialização dos conflitos árabe-israelenses, como em 1948, na *Nakbah* palestina e em 1967, na Guerra dos Seis dias, duas “catástrofes”⁴ que ocasionaram um grande contingente de exilados palestinos, ambos temas esmiuçados no decorrer desse trabalho.

A Comunidade Palestina no Chile

A Comunidade Palestina no Chile é referenciada como a maior comunidade palestina fora do mundo árabe (OLGUÍN; PENÃ, 1990, p. 63). Algumas estimativas apontam entre 450.000 e 500.000 palestinos. Integrados à sociedade chilena, tanto política quanto economicamente. Os palestinos no Chile são majoritariamente cristãos, sendo o número de muçulmanos menos expressivo (BAESA, 2015). Atualmente algumas pesquisas contestam que essa seja a maior comunidade palestina na América Latina, em relação ao número de pessoas, possivelmente ela o seja em proporção e também em virtude da sua organização e estabelecimento. Segundo dirigentes do Chile, acredita-se que a maior comunidade fora dos países

⁴ Para fins de esclarecimento conceitual, buscarei utilizar o termo “Catástrofe” para a *Nakbah*. Primeiro, por ser a tradução do termo nativo. Segundo, porque a definição de “guerra” se refere à uma luta ou conflito entre duas nações. Como veremos adiante, no primeiro capítulo, o conceito nação é problematizado nessa pesquisa, todavia posso afirmar que embora esse conceito tenha avançado globalmente, principalmente via ações colonizadoras, a Palestina, embora tome para si o reconhecimento de Nação, não é um Estado Nacional, dessa forma não possui exército, por exemplo. “Guerra”, na minha concepção, deve ser utilizada para fazer referência a um conflito entre dois Estados equiparáveis, quando na Palestina o que vem acontecendo ao longo das últimas décadas são massacres, holocaustos, genocídios, tendo em vista o desequilíbrio nas relações de força entre Palestina e Israel, que são certamente assimétricas. Entretanto, reproduzindo a narrativa historiográfica e dos interlocutores, utilizarei o termo algumas vezes ao longo do trabalho, todavia, levando em conta essa premissa.

árabes seja a dos Estados Unidos, todavia, embora muitos trabalhos, como de Lorenzo Agar; Olgúin e Penã afirmem essa população em termos numéricos, esses números são relativos, tendo em vista que nunca foi realizado um censo demográfico com esses imigrantes. Mas essa é uma questão secundária a nossa análise.

A Federação Palestina do Chile, localizada em Santiago, na comuna de Las Condes, situa-se junto ao Clube Palestino, local de vivência social e política, onde são realizadas diversas cerimônias. A Federação foi criada na década de oitenta do século XX com o objetivo de unificar e representar a política dos imigrantes palestinos que chegaram no Chile desde as últimas décadas do século XIX, até os dias atuais. A Federação, exerce a representatividade frente a Autoridade Nacional Palestina (ANP), embora, existam outros grupos políticos, no Chile, que se diferenciam da prática política da Federação Palestina.

Além da região de Las Condes, o bairro Patronato⁵, localizado na comuna Recoleta, popularmente conhecido como um “bairro palestino”, configura-se em um espaço de comércio, onde se encontram lojas e fábricas de comerciantes palestinos, sírios, entre outros. Este bairro é também espaço de prática religiosa, centrada na Igreja Ortodoxa San Jorge e Igreja Santa Filomena.

Há poucas quadras da Igreja Ortodoxa de San Jorge, residem alguns jovens palestinos, refugiados, vindos do Iraque. Esse pequeno grupo, composto por quatro jovens que além de viver na região, também trabalham na calle Santa Filomena (mesma da Igreja) como ambulantes, vendendo doces árabes.

Em 2008, o Chile recebeu, por meio da do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR)⁶, um grupo de refugiados palestinos vindos do Iraque. A ACNUR é a agência de refugiados da ONU. Segundo informações da própria agência, em 1999 com o início do Programa de reassentamento no Chile, centenas de palestinos, afegãos, iugoslavos e colombianos foram assentados no país. O processo chileno foi diferente dos refugiados que migraram para os países árabes, que ficaram sob responsabilidade da *United Nation Relief and Work Agency for Palestinian Refugee* (UNRWA), organização especificamente para refugiados palestinos. Como apresenta-nos Sônia Hamid (2015), acerca da situação da recepção

⁵ Mapa das Comunas de Santiago, disponível na página do Departamento de Astronomia da Faculdade de Ciências Físicas e Matemáticas da Universidade do Chile: http://www.das.uchile.cl/web_postdoc/moving.php. Acesso em: 20 jun. 2016.

⁶ Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/donde-trabaja/america/chile/> Acesso em: 20 jun. 2016.

dos refugiados palestinos vindos do Iraque no Brasil, uma série de tensões também ocorreram no Chile, vide a evocação do “direito de retorno” e da “pedagogia de ascensão social” (HAMID, 2015, p. 449-483).

Segundo Baesa, “a convivência entre as antigas gerações de imigrantes palestinos e os ‘novos’ refugiados provenientes do Iraque tem sido mais complexa” (BAESA 2015, p. 315). Declarações por parte de alguns membros comunidade Palestina e de alguns integrantes da Federação Palestina do Chile, no período de reassentamento dos refugiados, haviam se posicionado contrárias a entrada dos refugiados, acionando o discurso do “Direito de Retorno”, o que segundo Baesa, gerou um conflito interno a comunidade. Imigrantes, refugiados, novos refugiados, cristãos, muçulmanos, membros da Federação, palestinos, este é o cenário das “identidades narrativas em competição” que compõe o plano etnográfico desta pesquisa.

O Campo e a organização do trabalho

Durante o meu deslocamento em campo, entre os grupos que compõem essa análise, foi que a problemática da pesquisa se desenvolveu. Sendo esses: o primeiro, religioso composto pelas primeiras gerações de imigrantes; o segundo composto por refugiados e o terceiro, um grupo de jovens palestinos de terceira geração. Ao longo desses deslocamentos entre esses três grupos principais, surgiu o fio condutor dessa análise: as relações entre diferentes conjuntos de palestinos de uma mesma comunidade, as múltiplas formas de “ser” palestino e a tensão que tange o processo de auto-reconhecimento.

Dessa forma, essas pessoas estariam analiticamente divididas em, primeiramente, o conjunto de pessoas encontrados durante as práticas religiosas, alguns membros e “funcionários” da Igreja São Jorge, sendo os três principais interlocutores o tesoureiro da igreja, Sr. Fahim, o Padre George e a presidente do grupo de damas, Linda. Essas pessoas, sendo duas delas palestinas, Fahim e Linda, foram de grande importância no mapeamento da comunidade, no acesso às práticas religiosas e aos espaços de sociabilidade. Também contribuíram de forma singular com narrativas que envolvem o objeto da pesquisa.

O segundo conjunto é composto por quatro refugiados palestinos, que conheci através da compra de doces na rua, nas proximidades da igreja, em Patronato. Muhammed foi o principal interlocutor, com quem tive mais contato durante a estadia

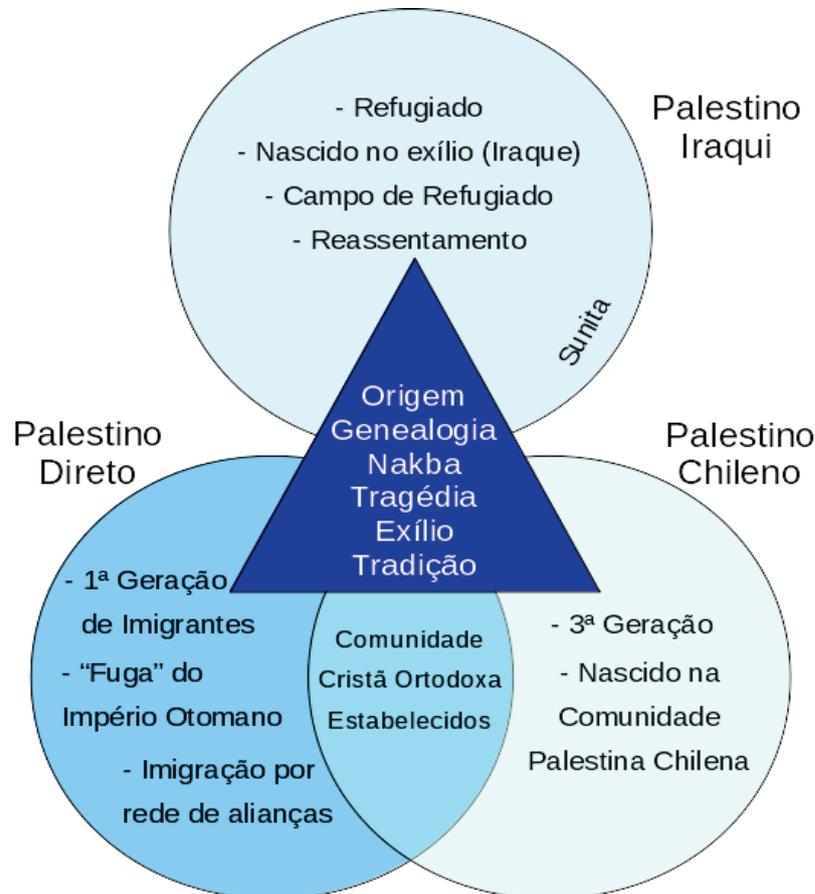
em campo. A condição atual desses quatro refugiados palestinos no Chile, atrelada ao seu nascimento no Iraque - em virtude do exílio imposto em 1948, com a *Nakbah* - a experiência de vida em um campo de refugiados na fronteira do Iraque com a Síria por dois anos e a atual condição de estabelecimento na sociedade chilena, somada à instabilidade de trabalho e seu pertencimento religioso (muçulmanos sunitas), foram fatores suficientes para o deslocamento desses enquanto um segundo grupo a ser trabalhado a parte.

Por fim, o terceiro conjunto elencado, corresponde aos jovens palestinos que conheci através de Diego, presidente de um dos três principais grupos de jovens palestinos do Chile, o Diretório Juvenil. Através de Diego participei de um *after*⁷, na casa de um dos jovens, realizado após o show da banda palestina, 47SOUL. Nesse encontro conheci cerca de cinco ou sete jovens palestinos, cristãos, nascidos no Chile e membros da igreja ortodoxa. A maioria deles se conhecia desde a infância, havia estudado no colégio árabe e frequentavam o clube, muitos já haviam realizado ao menos uma viagem à Palestina, para visitação. Esse terceiro grupo, também estabelecido na comunidade, diferenciava-se do primeiro primordialmente por sua faixa etária, corresponde a terceira gera o de palestinos no Chile e do segundo grupo (os refugiados) por sua condi o social, "identidade confessional" e "identidade nacional" (PINTO, 2011).

Conforme apresentado na FIGURA 1, observamos que entre estes três conjuntos de pessoas destaca-se a narrativa da convergência, presente em todas as narrativas das trajetórias individuais dos interlocutores deste trabalho e, em destaque a diferença, objeto de estudo desta pesquisa:

⁷ *After*, traduzido do inglês: "depois de", o termo se refere a reuniões realizadas nas casas após algum evento, festa ou discoteca. Este termo foi utilizado pelos próprios atores.

FIGURA 1 – NARRATIVA DE CONVERGÊNCIA



Nota: Elaboração própria.

Na FIGURA 1, o triângulo constitui a narrativa comum às três pessoas centrais da análise, esses elementos são apresentados, pelos interlocutores, como as categorias constitutivas do palestino, ao passo que, os elementos externos a ela são os norteadores das demais categorias: "Iraqui", "Direto" e "Chileno". Porém, percebe-se que o grupo de palestinos diretos, e o de palestinos chilenos compartilham da integração em uma mesma comunidade, estabelecida no Chile, desde os princípios do século XX.

Buscando compreender o que gera essa noção de pertencimento a determinada categoria, diferenciando e categorizando os demais, e almejando compreender os signos e significados que compõem a categoria de "palestino-palestino" como um modelo ideal de palestino ou ainda como a narrativa central sobre a ideia de palestino, busquei interseccionar as conversas, entrevistas e relatos

compartilhados no intuito de buscar compreendê-las. Dessa forma, três trajetórias, Linda, Muhammed e Gabriel tornaram-se o fio condutor da análise, dialogando com as demais trajetórias trazidas nessa etnografia. Partindo da concepção de que a Antropologia se faz por meio da diferença e, tendo em vista que, a convergência nas narrativas, que define a palestinação, foi ao longo das últimas décadas amplamente trabalhada no campo da antropologia, o que proponho é pensar, a partir da diferença, como isso possibilita e constrói os limites da representatividade e do reconhecimento identitário.

O objetivo final desse trabalho é compreender o processo e as trajetórias que levaram a composição das diferentes narrativas que reivindicam para si a categoria “palestino-palestino”, tal como a constituição das demais. Dessa forma existe um entendimento de que não há nenhuma forma autêntica de palestino ou palestinação. Minha busca é pelo contraste de categorias de alteridade.

Este trabalho utiliza essencialmente, das cinco categorias nativas que emergiram das entrevistas, situações compartilhadas e observação participante, para o exercício de sua análise. Essas categorias, atuam como classificadores internos, utilizados pelos próprios nativos na classificação de outros membros da comunidade palestina cristã, ou ainda em relação aos refugiados palestinos vindos do Iraque. A classificação envolve em termos gerais: origem, genealogia, prática e pertencimento religioso, para além do pertencimento nacional.

Embora todas essas pessoas se reconheçam como palestinas, inclusive pela autonomia que a autoafirmação identitária sugere, parte desses interlocutores, possivelmente a maior dela, é constituída de palestinos de segunda e terceira geração, nascidos no exílio, aqueles que fazem parte da narrativa nativa da “fuga” do Império Otomano, no final do século XIX e início do século XX e posteriormente em meados do mesmo século em virtude da *Nakbah*, ocorrida em 1948. A pesquisa inclui palestinos nascidos na Palestina, no Chile e no Iraque, o que notoriamente promove uma diferenciação, senão étnica, nacional. Compreendendo a inserção desse debate na perspectiva de Hobsbawm no que tange a era dos nacionalismos (HOBSBAWM, 2011)⁸.

Sobre as categorias em si, a partir do contraste entre as várias narrativas observa-se que: compreende-se enquanto “palestino-palestino” aquele que reúne as

⁸ Vide a discussão proposta pelo autor na obra “Nações e nacionalismos desde 1780” (HOBSBAWM, 2011).

características de origem, genealogia, ou seja, pai, mãe e demais ascendentes, avós e bisavós, de origem palestina, tal como a prática religiosa. Sua narrativa deve incluir a martirização em virtude da “fuga”, seja esse exílio devido à imigração em função da opressão Otomana ou em virtude da *Nakbah*. Existindo uma variação narrativa entre a comunidade cristã ortodoxa e os palestinos vindos do Iraque de pertencimento religioso muçulmano, sunita - que será explorada no capítulo três.

No caso específico chileno, o termo tem sido utilizado para designar: 1- Aquele descendente palestino que possui genealogicamente todos seus ascendentes de origem palestina. Uma das formas de mapeamento da chegada desses imigrantes no Chile e da constituição dessas famílias e seus integrantes, está reunida no livro “*O Guia Social de la Colônia Árabe en Chile: Síria, Palestina e Libanesa*”, compilação de Ahmad Hassan Mattar, auspiciada pelo Clube Palestino e publicado em 1941 - obra que contribuiu para o mapeamento demográfico e o contexto da imigração palestina-chilena; 2- O domínio da língua árabe, seja ela falada ou escrita; 3 - O pertencimento religioso ao cristianismo ortodoxo. Embora tenha sido constatado um número significativo de católicos romanos, em campo, algumas narrativas apontam para a conversão ao catolicismo romano em virtude de uma maior possibilidade e totalidade da integração junto a sociedade chilena. O que não é uma especificidade do Chile, mas do processo de imigração/ integração de forma mais ampla. Foram recorrentes os casos em que a mulher continuou no cristianismo ortodoxo e o homem, em virtude das atividades de comércio, participação política e outros tipos de integração social e econômica, “converteu-se” ao catolicismo romano; 4- Pertencer a uma família de imigrantes nascidos no território palestino, que no período correspondia a Palestina histórica, o que inclui os territórios ocupados por Israel. Geralmente esse período de imigração era associado a narrativa de “fuga do Império Otomano” entre final do século XIX e início do século XX. A narrativa da “tragédia palestina”, da diáspora, o exílio forçado e a martirização encontram-se fundamentalmente presentes na constituição daquilo que eles mesmos declaram ser um “palestino de verdade” , o “palestino-palestino”.

A segunda categoria, “Palestino-direto” corresponde, de forma mais objetiva, a todos aqueles que nasceram na Palestina. Deve-se considerar que a Palestina atual não corresponde a Palestina anterior a *Nakbah* e tão pouco a Palestina histórica⁹.

⁹ Esse ponto será mais desenvolvido no primeiro capítulo, intitulado “Palestinos diretos” a religião como

Os “palestinos-iraquis”, ou somente “iraquis” foi uma categoria que apareceu por diversas vezes na fala nativa dos palestinos estabelecidos-cristãos, ao se referir ao grupo de refugiados palestinos vindos do Iraque. Nascidos no Iraque em virtude do exílio forçado em 1948, constituem as primeiras gerações nascidas no exílio, filhos de pais nascidos na Palestina. No terceiro capítulo, busquei problematizar os usos dessa categoria, que não correspondem a autoidentificação desse grupo. Ela deve ser entendida como uma categoria de classificação externa ao próprio grupo. Ou seja, “palestinos-iraquis” é a denominação dada pelos membros da comunidade, estabelecidos, aos refugiados recém-chegados.

A denominação “meio-palestino”, por sua vez, encontra-se diretamente ligada a “palestinos-chilenos” ou “iraquis”, embora utilizada na denominação entre pares palestinos-cristão, nascidos no Chile, ela se refere ao sujeito que possui mescla de outras nacionalidades para além da palestina, seja ela por parte materna ou paterna. Ou seja, no caso de Lucas, onde percebi o primeiro uso da categoria, sua família se constituía de pai e mãe palestino, avós palestinos por parte de pai e avô materno britânico.

Por fim, os “palestinos-chilenos” correspondem à primeira, segunda e terceira geração de palestinos nascidos em território chileno, com ascendência palestina, pais e/ou avós nascidos na Palestina. Essa última categoria muitas vezes se sobrepõe às demais, exceto a dos “iraquis”, constituindo um segundo pertencimento identitário, embora palestinos, muitas vezes se auto reconhecem enquanto “palestinos-chilenos”, em virtude do nascimento. Suas trajetórias incorporam a nacionalidade chilena como uma nova oportunidade mediante a situação econômica e política da qual saíram, na Palestina.

Sobre os procedimentos do trabalho, esta pesquisa etnográfica realizou-se a partir do trabalho de campo que se estendeu, no primeiro momento, pelo período aproximado de três meses, na cidade de Santiago; seguido de um retorno de 20 dias para confirmação e apreciação de dados. Em minha primeira ida a campo, através de um mapeamento prévio, realizado por meio de pesquisa bibliográfica, durante o primeiro ano da pesquisa, percebi que o bairro Las Condes configurava um local de sociabilidade e residências palestinas. Como já explanado, em Las Condes encontram-se o Clube Palestino e a Federação Palestina, que a princípio foram os

fronteira. Práticas e narrativas, no subcapítulo “La tierra Palestina” destinado à uma breve análise do contexto histórico da Palestina anterior a ocupação de Israel e após a *Nakbah*.

dois pontos iniciais de partida da pesquisa. Como o objetivo não era realizar uma antropologia a partir da análise de instituições, o local foi escolhido em virtude de constituir um espaço político e de sociabilidade, propiciando-me um primeiro contato com a comunidade. Dessa forma, nos primeiros três meses que permaneci em Santiago escolhi o bairro Las Condes para residir.

Todavia, fora na minha primeira visita a Igreja Ortodoxa de São Jorge, localizada no bairro Patronato, que meu campo começou a se desenvolver. A partir do diálogo com o professor Kamal, e através das alianças estabelecidas com alguns dos meus interlocutores que essa etnografia se desenvolveu. Inicialmente estabeleci contato com o Centro de Estudos Árabes da Universidade do Chile, por meio dos professores Kamal Cumsille e Rodrigo Karmy. Obtive algumas informações acerca da comunidade, de suas práticas religiosas e políticas e, principalmente, fui indicada a membros da Federação, jovens militantes de grupos políticos e intelectuais palestinos.

Entre entrevistas e vivências, para o desenvolvimento desta pesquisa, foi trabalhado com o total de 24 pessoas; sendo quatro deles palestinos, pesquisadores da Universidade do Chile e do Centro de Estudos Árabes; uma família de palestinos da comunidade, estabelecida, constituída por pai, mãe e filha, todos membros assíduos na comunidade politicamente, religiosamente e economicamente; cinco jovens - um deles presidente do Diretório Juvenil, dois membros do diretório; da Igreja ortodoxa São Jorge - padre e tesoureiro; dois membros da igreja; o diretor executivo da Federação Palestina do Chile; uma militante do BDS¹⁰ e um grupo de quatro refugiados palestinos vindos do Iraque e reassentados no Chile em 2008.

Seguindo a proposta do estilo de autoridade dialógico de James Clifford, essa etnografia pautou-se em “uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais sujeitos conscientes e politicamente significativos” (CLIFFORD, 2008, p. 29-31). Embora que nem todos os sujeitos envolvidos nesse trabalho estejam visíveis nas linhas do texto.

No primeiro período de campo, foi realizado, brevemente, uma pesquisa documental com acervos institucionais do Centro de Estudos Árabes da Universidade do Chile (parte dele encontra-se disponível apenas para consulta local), da Federação

¹⁰ O BDS é um movimento global, de Boicote, Desinvestimento e Sanções a Israel, “é um movimento palestino-conduzido para a liberdade, justiça e igualdade. BDS defende o princípio simples de que os palestinos têm direito aos mesmos direitos que o resto da humanidade.” Disponível em: <https://bdsmovement.net/what-is-bds>. Acesso em: 20 jun. 2016.

Palestina, do Clube e das Igrejas, além de acervos pessoais, dos quais tive acesso nas visitas às residências. Visto que esse material pode proporcionar enriquecimento no mapeamento e na problematização do estabelecimento da comunidade, genealogias, práticas políticas e religiosas, tal como na reflexão acerca da construção das narrativas identitárias e seus pertencimentos. Por fim, optei por fazer uso apenas do Guia Social da Colônia Árabe, de forma a mapear a imigração, dispondo da relação das famílias imigrantes e seus descendentes.

A inserção no campo

Minha aproximação com o grande tema: Palestina, iniciou-se através de minha inserção política junto a partidos de esquerda, através dos movimentos contra a ocupação israelense na Palestina e especificamente contra o genocídio ocorrido através do bombardeio israelense à Faixa de Gaza, no ano de 2009. Foi a partir da militância pela “Causa Palestina” que optei por realizar meu trabalho monográfico, no curso de História, sobre o tema. A partir disso iniciei uma pesquisa sobre o genocídio em Gaza junto ao Núcleo de Práticas Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, na área dos Direitos Humanos. Essa pesquisa inicial estendeu-se por dois anos sem lograr êxitos, visto as complicações jurídicas em estabelecer um julgamento a Israel por crimes de guerra via a Convenção de Genebra ou o Tribunal Penal Internacional. Tendo em vista que o estado de Israel fora criado a posteriori dos acordos e que o conhecido julgamento de Adolf Eichmann foi realizado por tribunal próprio, em Jerusalém, vide o próprio relato da filósofa, Hannah Arendt em sua obra “*Eichmann em Jerusalém um relato sobre a banalidade do mal*”, publicado em 1963.

O interesse neste recorte temático se deu a partir de trabalhos junto ao Núcleo de Estudos em Oriente Médio do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, em 2012, a partir da orientação do professor doutor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto e do pesquisador associado no período, o antropólogo e doutor Leonardo Schiocchet. A partir desse diálogo, somado à orientação que recebi na graduação, realizei uma pesquisa de campo etnográfico junto à sociedade muçulmana de Curitiba. A temática da pesquisa teve enfoque na ascensão da Irmandade Muçulmana ao poder por meio da Primavera Árabe no Egito, entretanto, paralelamente, estabeleci contato com grupos de palestinos, muçulmanos e cristãos.

Compreendendo que essa pesquisa iniciou-se anteriormente a estadia no Chile, em virtude da temática da *Al Nakbah*, foi estabelecido o contato com o Centro de Estudios Árabes da Faculdade de Filosofía y Humanidades da Universidad de Chile. Localizado em Santiago, o centro de estudos surgiu no princípio dos anos de 1960 através do apoio de uma delegação egípcia que atuou na formação de professores. Alguns dos atuais integrantes são de palestinos, nascidos no Chile, considerando que o Centro de Estudios Árabes, por pertencer a Universidade do Chile, seja composto por demais pesquisadores de origem chilena. O centro, por sua vez, ciente da possibilidade desta pesquisa, e em diálogo com a Federação Palestina do Chile se disponibilizou a receber-me para efetuar o trabalho de campo com a comunidade local.

Conheci o professor Kamal em maio de 2015, durante um seminário de Filosofia Árabe na PUC-SP. Já havíamos nos falado muitas vezes por e-mail. Kamal foi meu primeiro contato de campo, Kamal e Rodrigo, ambos professores da Universidade do Chile, apresentados a mim, durante a elaboração do meu projeto, por um colega professor do departamento de História. Rodrigo por sua vez, me auxiliou na chegada ao Chile, me recepcionando no Centro de Estudios Árabes da Universidade do Chile e me inserindo em alguns debates e aulas que estava ministrando no período.

Inicialmente, o objetivo proposto era contribuir para uma melhor compreensão a respeito da formação da Palestinidadade na comunidade de Santiago e como estes pertencimentos e conflitos identitários se estabeleciam, buscando discutir as nuances da identidade e subjetividade dos interlocutores palestinos através da *Nakbah*. Todavia, a partir dos desdobramentos do campo, a problemática desta pesquisa veio a ser reformulada. A especificidade da imigração em um período anterior a *Nakbah*, a narrativa da “fuga da perseguição Otomana” e a constatação da utilização de categorias de classificação de palestinos, internas, presenciadas nas narrativas dos sujeitos em espaços de construção de identidade, tais como o espaço da prática religiosa, do comércio e de lazer, provocou-me uma reflexão acerca da construção da identidade, não pela convergência mas pela tensão, como já esbocei previamente.

Organização do trabalho

Analicamente, essa pesquisa adotou como estratégia o seguinte recorte para a divisão de seus capítulos, uma divisão a partir dos grupos e de espaços de sociabilidade, sendo o primeiro à igreja, o segundo à rua, e o terceiro a casa onde se realizou o *after*. Compreendendo que estes grupos são relacionais, tal como os espaços de vivência, prática religiosa, comércio e sociabilidades, foram trazidos como parte dessa configuração situações etnográficas que se articulam com o recorte de grupo e contexto; e ainda com o fio condutor dessa pesquisa, as formas de reconhecimento identitário e a tensão que as permeia.

O primeiro capítulo busca, a partir de uma revisão bibliográfica, o diálogo com os conceitos fundamentais e norteadores dessa análise. Neste capítulo discuto primeiramente o conceito de “Orientalismo” de Edward Said, seguido pela discussão do conceito de Cultura. À luz de Amselle e M’Bokolo (2014) apresento a etnia como uma categoria colonial problematizando sua desconstrução, a concepção de grupo étnico proposta por Barth (2000), em diálogo com a apropriação do conceito de etnia pelos grupos étnicos e a relação entre fronteiras. Temperando a análise a partir da discussão dos dilemas do nacionalismo, da etnicidade e das fronteiras internas a própria comunidade.

O segundo capítulo, intitulado “Palestinos-diretos”: A religião como fronteira. Práticas e narrativas”, a partir das falas nativas, se organiza por meio da descrição geográfica do campo e a apresentação das instituições palestinas locais: Clube Palestino, Igreja e Federação - entendidos como espaços de construção identitária. Conduzido a partir da narrativa da trajetória do caso central, a trajetória de Linda e em diálogo com as narrativas de Fahim, Anuar e do padre George, através do mapeamento do campo, a narrativa se constrói a partir de dois momentos etnográficos, o primeiro o contato com a Igreja e o segundo a missa de *La Navidad*, o nascimento de Jesus. O capítulo, de caráter mais introdutório, busca mostrar o estabelecimento da comunidade palestina em Santiago atrelado a narrativa mestra da imigração e das fronteiras estabelecidas também pelas “identidades religiosas” e “identidades nacionais”. (PINTO, 2011)

O terceiro capítulo, “Iraquis” - refugiados palestinos no Chile, busca analisar a utilização da categoria “iraquis” pelos palestinos estabelecidos cristãos para nomear esses refugiados, vindos do Iraque. Em contrapartida, a narrativa do grupo de

refugiados, concentra-se em uma trajetória central para pensar o exílio, a diáspora e o atual estabelecimento dessas pessoas em Santiago. À luz da narrativa trajetória de Muhammed e dos demais vendedores de doces, seu cunhado, um amigo e o irmão, estabeleço um diálogo com Elias e Scotson (2000), na obra “Os Estabelecidos e os Outsiders” e com Anderson (2008) em “Comunidades Imaginadas” para problematizar a relação entre a comunidade palestina cristã, estabelecida nos primórdios do século XX com os recém-chegados palestinos, vindos do Iraque em 2008, relacionando a comunidade estabelecida com a recém chegada para o entendimento do contraste de categorias de identidades e alteridades.

Por fim, no quarto e último capítulo, “Palestinos-chilenos” ou “meio-palestinos” - a geração dos jovens”, abordarei a construção das categorias: “palestino-chileno” e “meio-palestinos” nos espaços de sociabilidade dos jovens, nos encontros nas casas palestinas e em um *after*, através de suas trajetórias que acionam alguns elementos de reconhecimento identitário, e ainda “mecanismos de produção da etnicidade” (JARDIM, 2000), sendo alguns deles: as viagens de visita a palestina, a escola e as redes de aliança políticas da juventude.

1 REFERENCIAL TEÓRICO

O silêncio da oficina etnográfica foi quebrado - por insistentes vozes heteroglotase, pelo ruído da escrita de outras penas. (CERTEAU, apud CLIFFORD, 2008, p. 22)

No campo da antropologia, algumas pesquisas foram realizadas junto a comunidades palestinas, entretanto, a produção específica sobre a comunidade palestinas do Chile é um pouco mais restrita. A partir de um levantamento bibliográfico e da revisão da produção antropológica, específica, sobre os temas: palestinos, palestinos na diáspora, palestinos na América Latina e sobre a “palestinidade”, em termos gerais, as pesquisas desenvolvidas, no que tange os palestinos no Chile atualmente enfocam prioritariamente o estabelecimento da comunidade e imigrações, mas também problematizam a situação dos refugiados, vide a produção atual de Cecília Baesa e a contribuição de Sônia Hamid.

No campo da antropologia, algumas pesquisas já foram realizadas junto a comunidades palestinas, entretanto, há pouca produção específica sobre a comunidade palestinas do Chile no que se refere a processos de (auto)reconhecimento identitário. As pesquisas desenvolvidas atualmente enfocam prioritariamente o estabelecimento da comunidade e imigrações.

A presente pesquisa pretende dialogar com os autores que abordam a temática ampliada sobre palestinos como Said (1978, 1992, 1993), Saigh (1979), Schulz (2003), Shiblak (2005), Dorai (2006), Jardim (2000, 2015), Pinto (2010, 2011), Montenegro (2011, 2013), Schiocchet (2011, 2015), Prates (2012), Baeza (2015) e Hamid (2015), entre outros. Essa pesquisa pretende incorporar contribuições ao conceito de “palestinidade”, visando dialogar com movimentos diaspóricos e com o debate teórico sobre os conceitos de fronteiras (BARTH, 1969) e “identidades confessionais” (PINTO, 2015).

Todavia, entendendo a centralidade do debate acerca dos pertencimentos étnicos e pertencimentos religiosos, essa pesquisa visa contribuir com a ampliação da problemática identitária. Lançando mão da perspectiva da construção da identidade pela via do conflito interno à comunidade, entendo-o como constructo do processo de reconhecimento identitário palestino. Em face da compreensão de que o pertencimento social palestino veicula noções de organização social e identidade, torna-se fundamental para a pesquisa antropológica o enfoque no conflito e na

“narrativa identitária em disputa”, a partir da prerrogativa pós-colonial, tendo por foco uma comunidade diaspórica, palestina, na América Latina.

A partir das teorias do pós-colonialismo, deve-se considerar a existência de relações de poder que estruturam a sociedade, sem buscar reduzi-las à relação colonizador/colonizado, mas despontando do entendimento de que estas relações se configuram como parte de um processo “global”, “transnacional” e “transcultural” (HALL, 2013, p.119). Há que se considerar que ainda hoje existem processos de colonização, nos termos clássicos, de modo que a exemplo, cito nesse contexto a situação de dominação na Palestina por parte do Estado de Israel e a Diáspora Palestina como parte dos desdobramentos dessa colonização.

Diversos trabalhos vêm sendo realizados junto a comunidades palestinas. Dentre as pesquisas que servirão como referencial para esse trabalho, cito a contribuição da obra de Rosemary Sayigh, na obra “*The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*” construída por meio da reunião e análise de entrevistas nos campos de refugiados, onde a autora busca inquirir a identidade palestina, no processo de uma autoidentificação que transita de: camponesa à revolucionária. Na descrição do campo a autora trabalha com várias perspectivas de como estes agentes configuram a identidade. Pensar essa relação possibilita-nos refletir acerca das diversas formas de reconhecimento identitário palestino, compreendendo a pluralidade de suas formas e de suas construções e como determinados acontecimentos, fatos históricos e políticos ou “usos do passado” compõem a narrativa que corresponde ao que é “ser palestino” criando pontos de convergência entre diversas narrativas em diversas localidades. A produção destes autores colabora diretamente ao tema proposto, visto que, por meio de descrição e entrevista analisam a condição do refugiado palestino, identidade, fronteiras étnicas e geográficas.

No campo específico da produção palestina no Chile, ou da produção sobre a imigração palestina para o Chile, destacam-se as produções de: Eugenio Chahuan, membro do Centro de Estudos Árabes da Universidade do Chile, Chahuan, traça uma análise sobre a imigração palestina, constatando uma imigração em cadeia para o Chile e também o estabelecimento dessa comunidade, inclusive na área da produção têxtil. Sobre os deslocamentos e mobilidades das pessoas palestinas para o Chile e as motivações da saída da palestina para a América latina, destacam-se os trabalhos: Olguín e Penã, “*La inmigración árabe en Chile*”, (1990); Lorenzo Agar, “*Árabes y judíos en Chile: apuntes sobre la inmigración y la integración social*” (2006); Agar e Nicole

Saffie, “*Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces*” (2005); Abdelmaik Zahdeh, “*La comunidad palestina en Santiago de Chile*” (2012); Fatima Zohra Missaoui, “*La presencia árabe en América Latina y su aportación literaria en Brasil, Cuba y Colombia*” (2015) e Leonardo Schiocchet (Org.), “Entre o novo e o velho mundo: a diáspora palestina desde o oriente médio à América Latina”.

Demais autores colaboram com as reflexões sobre essa temática, de forma abrangente, dentre eles Turki, Fawaz, refugiado do campo Burj al-Shamali, no Líbano. O autor deixou o Líbano e se tornou jornalista e escritor na importante obra “*The Disinherited: Journal of a Palestinian Exile*” em que ele descreve este processo por meio de uma autobiografia. Helena Lindholm Schulz na obra “*The Palestinian Diaspora: Formation of Identities and Politics of Homeland*” elabora o que talvez seja considerada a narrativa mais completa sobre a diáspora palestina no mundo. Sobre a problemática da identidade, os processos sociais de construção da identidade palestina e sobre a discussão de fronteiras, é relevante um diálogo afinado com o trabalho de Denise Fagundes Jardim, intitulado “Palestinos no extremo sul do Brasil: Identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade. Chuí/RS”, visto que, segundo Jardim, através da fala nativa “aqui é tudo palestino”, “revela-se o universo de situações sociais e negociações que configuram uma identidade social e os conflitos envolvidos na produção de uma ‘comunidade árabe’” (JARDIM, 2000, p. 3). Traçando um paralelo à algumas problemáticas sugeridas pela autora, a partir desse diálogo, essa dissertação atenta para certos “mecanismos sociais de produção da etnicidade” (JARDIM, 2000), sendo alguns deles: as viagens de “retorno”, ou viagens de visita a Palestina, determinados espaços de sociabilidade, festas e missas e um breve panorama da organização política local.

Cumprido destacar, a partir da análise historiográfica, a contribuição de Edward Said na obra “A Questão da Palestina”, Albert Hourani, em “Uma história dos povos árabes”, Mohamed Kamel Doraï, em “*Les réfugiés palestiniens du Liban*” e Jihane Sfeir em “*L'exil palestinien au Liban*” que traçam análises contextuais e sociais do processo servindo de infraestrutura para minha revisão bibliográfica e colaborando na análise do contexto histórico para a elaboração da análise etnográfica.

Somando-se a essas obras cito o trabalho da antropóloga Daniele Abilas intitulada “O fio de Ariadne: deslocamento, heterotopia e memória entre refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, Brasil e Burj Al-Barajneh, Líbano” em que a autora aborda deslocamentos e as formas de habitar dos refugiados palestinos. Em seu

trabalho, Abilas analisa as formas de pertencimento destes agentes sociais a partir do entendimento de que o deslocamento traz uma ampliação de espaços. Por sua vez a autora problematiza ainda o espaço do *não-lugar* como espaço de recriação da identidade. Essa perspectiva colabora diretamente com a problematização dos pertencimentos identitários palestinos-chilenos, tendo em vista que esse “não-lugar”, possa ser associado ao deslocamento sofrido pela “fuga” dos Otomana e, ou, ainda do “exílio”. Embora a maior parte da comunidade esteja “estabelecida”, esse ponto deve ser problematizado tanto na análise com os jovens palestinos, que constituem uma terceira geração, fruto da imigração, quanto com os refugiados palestinos vindos do Iraque, fruto da *Nakbah*.

Esse breve panorama acerca da produção referente a temática ampliada sobre os palestinos e a palestinidade, ou melhor palestinidades, no plural, nos permite localizar o referencial teórico com o qual essa dissertação dialoga e constrói sua teoria. Embora nem todos os autores aqui citados componham o texto de forma direta, deve-se estar ciente de sua contribuição no processo de campo, análise e da escrita e como tais incorporam uma espécie de trama, ou cenário, um pano de fundo teórico que propiciou os *insights* contidos nessa análise.

Nas páginas que seguem, farei uma definição prévia dos conceitos fundamentais à essa análise de forma a elucidar ao leitor a linha teórica e analítica a partir da qual esse trabalho fundamenta-se. Para tal, elenquei alguns “conceitos-chave” os quais utilizarei como arcabouço teórico no desenvolvimento dessa análise. Autores e conceitos foram elencados para compor esse capítulo de reflexão e fundamentação teórica.

Primeiramente, à luz de Edward Said será, brevemente, apresentado o conceito de Orientalismo e como esse se constrói e é legitimado academicamente como ferramenta de dominação daquilo que foi concebido como “Oriente”. Na sequência, a partir da exposição dos conceitos de Benedict Anderson, buscarei explicar o conceito de “comunidade”, um conceito caro a Antropologia e a essa análise, levando em consideração a recorrência de seu uso pelos palestinos do Chile. Posteriormente, à luz de Marceu Mauss, Hobsbawm e Anthony Smith farei menção aos conceitos de “nação” e “nacionalismos”, ambos presentes nas narrativas palestinas e na arguição em relação à “Causa Palestina” e ao “Direito à Terra”.

Por fim, buscarei traçar, brevemente um esboço sobre o conceito de “cultura”, e discutir seus desdobramentos no que tange o conceito de “etnia” para

posteriormente compreender como todos estes elementos não apenas se condensam neste trabalho como uma espécie de nebulosa que paira sobre esse ensaio, mas ainda como se relacionam com os conceitos de “identidade” e “fronteira”, no que se refere a “palestinidade”.

1.1 O MARCO TEÓRICO DO “ORIENTALISMO”

O “outro” e o “Oriente” enquanto invenção do Ocidente, analisados por Edward Said, em sua obra “O Orientalismo”, são parte essencial de um discurso construído e legitimado academicamente. Esse discurso foi difundido em um tipo de pensamento que constrói o Oriente em distinção “ontológica e epistemológica” do Ocidente, afim de justificar sua dominação (SAID, 2008). Neste sentido, Said afirma que “a cultura europeia” formou sua identidade em relação ao Oriente, como uma espécie de identidade substituta e até mesmo “subterrânea”, “clandestina” (SAID, 2008, p. 15). O ocidente, ao passo que constrói esse Oriente antagônico, se constrói pela oposição, em uma lógica de espelho inverso. Portanto esse “oriente” é construído através da negativa.

Said nos guia na compreensão de como é construído o imaginário imperialista por meio da cultura, em sua forma ampla a qual “designa todas aquelas práticas, como as artes de descrição, comunicação e representação [...] e que amiúde existem sob formas estéticas, sendo o prazer um de seus principais objetivos” (SAID, 1995, p.12).

A designação mais prontamente aceita para o Orientalismo é acadêmica, e certamente o rótulo ainda tem serventia em várias instituições acadêmicas. [...] O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente” e (na maior parte do tempo) o “Ocidente”. Assim grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica como leste e oeste como ponto de partida das teorias elaboradas, epopeias, romances [...] em suma, o Orientalismo como um estilo Ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. (SAID, 2008, p.28-29).

O Orientalismo, segundo Said, se constitui por meio de várias interdependências. Portanto ele deve ser entendido como uma “instituição organizadora para negociar o Oriente, fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele” (SAID, 2008). Parafrazeando o autor, por causa do orientalismo, o oriente não é tema livre de pensamento e ação, o orientalismo deriva

de uma proximidade particular entre Inglaterra, França e o que denominou-se “Oriente” (em função da colonização e da exploração). O Oriente, portanto, é uma ideia que tem uma história de pensamento, uma tradição de pensamento, que lhe deram realidade, ela é uma criação sem realidade correspondente. (SAID, 2008).

“A relação entre oriente e ocidente é uma relação de poder, de dominação e hegemonia” (SAID, 2008, p.16), o que possibilita o mito da superioridade europeia. A crítica proposta por Said abarca algumas considerações *a priori*, dentre elas: crítica que o conhecimento é imparcial, a ideia de verdade científica e de que existiria um conhecimento apolítico. Sua crítica ao orientalismo como uma instituição acadêmica nos permite problematizar a abordagem que foi dada para os temas que envolvem os “povos de língua árabe” ou ainda, povos não cristãos. Pensar a relação de poder, constatar a assimetria nas relações de poder presentes desde a fundação da teoria acadêmica sobre o “outro” permite-nos ir além, para que busquemos compreender as estruturas por trás da política que gerou o extermínio étnico e a diáspora palestina, das quais trataremos nos capítulos seguintes

Se buscarmos a compreensão na análise de Marcel Mauss (1972) em “*Sociedad y Ciencias Sociales*” e “Notas sobre civilização”; assim como Edward Said em “O Orientalismo” (1978); Benedict Anderson, “Comunidades Imaginadas” (1983); Hobsbawm em “A invenção das tradições” (1984) e “Nações e nacionalismos desde 1870”, (1985); Rosemary Saygh em “*The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*” assim como Leonardo Schiocchet em diversos artigos, podemos reunir esses autores para discorrer e compreender os desdobramentos sobre a constituição de uma “identidade”, na maior parte dos casos pela convergência, ou seja um sentimento de pertença. Poderíamos, ainda, considerando-os a partir de suas especificidades contextuais e teóricas relacioná-los referente à análise sobre “comunidade” ou “fato histórico” almejando assim a compreensão daquilo que corriqueiramente concebemos como “identidade” ou a reunião de diversos fatores identitários o que inclui a tensão em relação a outras comunidades ou grupos, sejam eles políticos, étnicos, religiosos.

1.2 O CONCEITO DE “COMUNIDADE” E REFLEXÕES SOBRE O CONCEITO DE NAÇÃO

Na narrativa local presencia-se a afirmação da existência de uma comunidade no modelo das “comunidades” de Anderson, “imaginadas”, todavia vívidas. Essa narrativa da comunidade palestina, unificada, quase homogênea, no discurso, contrasta com “o outro” que está para além desse conjunto referencial de palestinação, o outro nessa narrativa é o outro estabelecido pela alteridade, como bem coloca Said, ao dicotomizar a relação oriente e ocidente. Partindo destas reflexões, a combinação entre nacionalismo, nação (povo) e território, cria um significado específico para o palestino que busca um conjunto de coisas que lhe foi tirado e que passa a ter a nação por objeto de desejo, ao modo que este incorpora a ideologia nacionalista. O direito de se tornar parte de uma nação e de vincular-se ao seu território está presente na narrativa que fundamenta a luta palestina. Poderíamos, neste caso retomar a ideia de nação, proposta por Mauss? Uma reunião de fenômenos sociais, uma vida coletiva que se desenvolve dentro de grupos humanos, organismos políticos, passíveis de mudanças, porém, restritos a certa territorialidade, no que tange os fenômenos de civilização. Essa concepção de nação, por estar presente na narrativa e no amago da “causa palestina” deveria, portanto, ser compreendida dessa forma, quando na fala de nossos interlocutores eles reivindicam o direito à terra e à nação?

Em sua obra, “Comunidades Imaginadas”, o autor Benedict Anderson, ao refletir sobre a origem e expansão do nacionalismo, considera o tema a partir de sua atualidade, a legitimidade política calcada na condição nacional na contemporaneidade como motivo para explorar o fenômeno. Anderson propõe uma interpretação alternativa sobre o conceito de nacionalismo a partir de um “prisma cultural” e um olhar antropológico. Dessa forma o autor busca romper com as teorias que definem o conceito como anômalo ou que desconsideram a existência de uma definição científica, apesar de reconhecer a existência do fenômeno.

Anderson parte do pressuposto que a condição nacional (*nation-ness*) é um produto cultural, portanto historicamente construído, sendo este ressignificado ao longo da história e que é fonte de uma bagagem emocional legitimadora. Assim o nacionalismo se apresenta como produto de “uma destilação espontânea do ‘cruzamento’ complexo de diferentes forças histórica”, o qual é “transplantando em

diversos graus de autoconsciência para uma grande variedade de terrenos sociais, para se incorporarem e serem incorporados a uma variedade igualmente grande de constelações políticas e ideológicas.” (ANDERSON, 2008, p. 30).

Ao analisar o conceito, Anderson, demonstra três paradoxos existentes no mesmo, que dificultam sua definição. O primeiro faz referência a percepção do tempo, a nação em si é uma invenção moderna, contudo que se legitima a partir de um simbolismo imemorial ou “uma antiguidade subjetiva”, portanto para seus defensores, a nação é baseada em raízes de um tempo remoto. Segundo, a nação estabelece-se como um padrão universal sociocultural mas que se expressa em práticas muito particulares, que muitas vezes não representam de fato uma grande parte dos indivíduos que compõe a comunidade. Por último, é sua força política, real e concreta que é construída sem grandes pensadores ou teóricos, sendo seus argumentos muitas vezes incoerentes e pobres. Assim, o autor opta por usar uma definição operacional – que busca se afastar da aura ideológica associada a nacionalismo - na qual a “definição de nação: [é] uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana.” (ANDERSON, 2008, p. 32). Neste sentido, entende-se que é imaginada porque os indivíduos que compõe o grupo são anônimos uns aos outros, mas que por outro lado compartilham um sentido de pertencimento, o qual torna a sua criação uma realidade autêntica. “Limitada”, pois possui fronteiras, ainda que flexíveis. A nação se define em relação à outras nações (inimigos internos e externos). Sua herança Iluminista e revolucionária lhe confere seu caráter “soberano”, reflexo do momento histórico em que surge, estes territórios buscam sua emancipação da legitimação puramente religiosa. Por fim, comunidade pois é concebida – para além de sua complexidade social (hierárquica, de classe, religiosa, etc.) – “como uma profunda camaradagem horizontal”. (ANDERSON, 2008, p. 32-34).

Anderson sustenta que o surgimento do nacionalismo só é possível em um contexto propício à mudanças na forma de imaginar o grupo, o governo e o tempo. Três concepções culturais que declinaram abrindo espaço para as construções de representações arbitrárias, por exemplo, a escolha de línguas vernáculas, que geravam uma relativização e a territorialização destas comunidades. Observamos que, apesar do longo processo que envolve a criação inconsciente de uma língua, posteriormente este recurso foi utilizado de forma consciente e com finalidades políticas. O declínio do princípio de legitimação divina dos reinos dinásticos, “a crença

de que a sociedade se organizava naturalmente em torno e abaixo de centros elevados”, faz com que estes reinos se aproximem de novas formas de imaginar o governo se aproximando do nacionalismo. A última concepção, é relativa a percepção temporal, há uma transição do tempo que fundia o passado e o futuro em um 'presente instantâneo' em direção de uma concepção de simultaneidade, aonde a coincidência temporal é fundamental para gerar um vínculo imaginário, Anderson utiliza romances e jornais para ilustrar o elo que o mercado editorial fomenta entre indivíduos anônimos pela cerimônia de massa que é a leitura popularizada.

Desta forma, a possibilidade de imaginar uma comunidade “horizontal-secular [e] transtemporal” é uma resposta da relação entre o desenvolvimento de novos meios de comunicação, sua venda como mercadoria e a fatalidade da diversidade linguística. Para Anderson, esta é a chave para compreender estas novas formas de imaginar a comunidade, sendo de importante relevância a “fatalidade linguística”, pois era irremediável e gerava demanda para um mercado editorial capitalista em expansão. Local onde a língua vernácula atuou como base para a formulação de uma consciência nacional. Primeiro, porque criou um campo de comunicação limitado mas não particular; Segundo, a língua escrita ganhou um aspecto de antigo. (ANDERSON, 2008, p.34).

Essa breve e introdutória análise do conceito de comunidades imaginadas, a partir de Benedict Anderson, nos permite refletir sobre a constituição das relações entre palestinos imigrantes no Chile a partir do conceito de comunidades, que dialoga diretamente com o conceito de nação. Finalmente, ao repensar sobre o conceito de nação e a emergência de um nacionalismo no século XIX, vemos que para Mauss a Civilização se trata de um conjunto de nações, uma reunião de fenômenos sociais que as aproximam umas das outras, sendo estas características comuns passíveis de mudança. Estes fenômenos de civilização acabam por estar restritos a uma certa territorialidade e desta forma haverá uma relação de trocas a qual estabelecerá as relações destas sociedades.

Segundo Marcel Mauss, autor de “*Sociedad y Ciencias Sociales*” e “*As civilizações – Elementos e formas*”, os fenômenos sociais devem ultrapassar o campo teórico sendo aplicados a grupos humanos. A vida coletiva parece desenvolver-se em “organismos políticos”, no entanto, estes não são demasiadamente fechados e definidos. Há fenômenos sociais de ordem supranacional, os quais ultrapassam o território racional e a história de uma sociedade.

O autor distingue características comuns, tais como a língua e a religião em povos de uma origem comum. Sobre o conceito de civilização: “Uma civilização constitui uma espécie de meio ambiente moral no qual está mergulhado um certo número de nações e da qual cada cultura nacional não passa de uma forma particular.” (MAUSS,1999). O autor trabalha também com conceitos de “fenômenos de civilização”, os quais se definem por fenômenos sociais comuns a várias sociedades que partilham de uma mesma origem e os fenômenos restritos a certa sociedade, a história de uma sociedade, que não enquadra-se nos “fenômenos de civilização” e sim na própria “sociedade”.

Todavia, mesmo de caráter universal, o fenômeno de civilização acaba por estar restrito territorialmente. Embora existam conceitos tais como os de moral e a religião como categorias humanas, elas se diferem nas várias regiões do mundo. Desta forma, a civilização, ou seja, esta família de sociedades, tem seus limites de expansão, suas fronteiras. A natureza das práticas coletivas, por não ter grande mobilidade se torna finita. O autor também fala sobre as “fronteiras criadas” a partir do contraste.

Sobre a nação e seu conceito nos tempos modernos, principalmente no que tange o século XIX, esta foi utilizada para legitimação dos povos. Desta forma cada qual concebe a ideia de superioridade da sua própria nação. Porém o que o autor irá apontar é que devido ao fato das civilizações serem compostas por uma mescla de culturas e empréstimos intraculturais, não há uma “civilização” pura em si, ela é composta de trocas o que também a torna de certa forma singular.

Para Mauss, foi na nação onde floresceu o patriotismo e com o impulso da Revolução Francesa ela adquire um significado bem mais expressivo. Mas a identidade nacional difere do conceito de Pátria, ao passo que o Estado difere da Nação. Mauss aponta para a existência de um sistema de relações empíricas a partir da etnografia onde a base deste sistema de relações é a troca, ou seja, uma base material econômica. Desta forma as nações se estabelecem através das relações econômicas de troca.

Porém, estes elementos que formam a nação podem dissolvê-la em algo maior, um todo universal. Universalismo este que emerge das religiões, principalmente das centrais: budismo, cristianismo e islamismo.

Anthony Smith, acerca deste tema em seu livro “*National Identities*”, propõe uma tentativa de fornecer uma sociologia histórica da identidade nacional, cultural e

coletiva. O nacionalismo atua como um fenômeno nacional estando vinculado a uma identidade nacional, um conceito multidimensional: linguagem, sentimentos e simbolismo. O livro se centra em algumas questões principais:

Primeiro: Características de nacional são diferentes identificações culturais coletivas.

Segundo: O papel de diferentes bases étnicas na formação das nações modernas e seu surgimento na Europa.

Terceiro: A natureza de diferentes tipos de ideologia nacionalista e simbolismo e seu impacto sobre a formação de identidades territoriais e étnico políticas.

Parafraseando Smith, o nacionalismo fornece o maior e mais forte mito de identidade do mundo moderno e a proposta do autor é entender estes diferentes tipos de identidade e examiná-los destacando características da Identidade Nacional. O “eu” é composto de múltiplas identidades e papéis, dentre estes temos gênero, classe, território, religião e etnicidade. Os quais também são passíveis de mudanças. Sobre a identidade religiosa, estas derivam das esferas da comunicação e socialização, por exemplo: uma comunidade de fiéis partilha códigos simbólicos, ritual, sistema de valores e crenças comuns. Podendo ainda ser observado nas afirmações de Smith, que religiões podem originar grupos étnicos, com as suas especificidades intrinsecamente ligadas aos laços religiosos, tais como os judeus.

Desta forma ele prossegue fazendo uma análise das bases étnicas das nações modernas – diferenciando as etnias de raças biológicas – seguindo das formas em que as nações surgem e o motivo deste surgimento no Ocidente e posteriormente sua expansão pelo Globo e também sua relação com a terra, a legitimação a partir da história e memória que se vinculam os mitos de origem a aquele território.

Smith discute também o conceito de nacionalismo como uma ideologia, língua, sentimento e território. A criação das comunidades políticas, “nações Cívicas” e o “etno-nacionalismo” na Europa do século XIX e XX, além da “Mobilização Vernáculo”, ou seja, a mobilização de pessoas dentro da sua cultura. Fechando seu livro com a discussão da possibilidade de um mundo pós-nacional, sem nações, visto que a natureza multifacetada das nações inibe os direitos das minorias e que o nacionalismo veio a opor uns aos outros, gerando uma gama de conflitos. Contrapondo de Mauss, Smith afirma que o princípio da nação não está nas relações de troca, está em uma mobilização vernacular para criar uma unidade. De acordo com Anthony Smith, existem duas formas de construção do nacionalismo que, segundo ele, constituem o

“maior mito de identidade do mundo moderno” – o “nacionalismo étnico”, com presença especialmente nos países europeus e o “nacionalismo cívico”, consolidado nos estados pós-coloniais.

Segundo as afirmações de Smith, podemos identificar que o estado de Israel emerge pautado em um nacionalismo étnico tal qual o modelo europeu ocidental, somado a um apoio político, econômico e bélico do estado Norte Americano. Tais fatores o destacam e diferenciam na região e fazem com que os estados árabes se voltem contra Israel em uma luta por autonomia e por soberania diante das relações de poder que vão se formando no Oriente Médio. Como exemplo, destaca-se a Guerra de 1967 ou Guerra dos Seis dias, em que a Liga dos Estados Árabes, fundada no Cairo em 1945 e movida pela ideologia do Pan-Arabismo de Gamal Nasser, enfrentou de maneira unificada o recente estado de Israel, porém, sem obter êxito, como explanaremos melhor no segundo capítulo deste trabalho, no que se refere ao contexto da partilha da terra palestina e os desdobramentos desta.

O conceito Nação, com o significado moderno, para Mauss e outros autores, ganha força a partir do século XIX. Já para Hobsbawm o conceito adquire este significado, moderno, já no século XVIII. Essa concepção de “nação” já viria dotada de superioridade e hierarquização.

Podemos observar nas discussões destes autores, englobando Hobsbawm e a influência de uma ideologia e prática nacionalista, proveniente do modelo de civilização ocidental, sendo aplicadas tanto como formas de governo, o Estado-Nação, quanto para a construção e idealização deste estado nos territórios do Oriente. Ideologia esta que ganha peso a partir da virada do século XVIII para o XIX, o nacionalismo e a nação, são aplicadas nas chamadas “civilizações” do Oriente com o mesmo intuito e discurso político que observamos ao longo da História, o de levar a democracia aos bárbaros. Novamente, ilustram a discussão de Edward Said, em o “Orientalismo”, sobre o oriente como construção do Ocidente e para além disto como contraste, o qual é usado pelo ocidente tanto para se construir quanto se legitimar.

Para além desta discussão, o termo nação transborda a ideia de seu próprio conceito, a criação da nação nestes territórios são causadores de conflitos étnicos e religiosos e acabam por se vincular a uma identidade étnica a qual fomenta conflitos, tanto ideológicos quanto governamentais e territoriais, pode-se observar e, algumas narrativas referentes aos conflito entre a Palestina e Israel. Muitas narrativas que envolvem a reivindicação tanto da nação quanto em busca da legitimidade a partir da

religião, vinculam-se a valores como a busca de um “ídolo das origens” que legitime o direito à terra, diria ainda mais, o direito à propriedade de terra. Talvez uma possível resolução se desse na proposta de Mauss, que os elementos que hoje compõe uma nação pudessem dissolvê-las em algo maior, em um todo, em um *Universalismo*, ideologia esta defendida inclusive pelo Islã.

Contudo, o que nos interessa no escopo dessa discussão é pensar como elementos nacionais serão acionados ao longo deste trabalho, por meio da narrativa nativa. Como suas trajetórias se relacionaram com a busca pela legitimação nacional, como elementos do nacionalismo serão acionados e ainda, poderemos perceber como de imediato o termo “comunidade” é apresentado e vivenciado nos moldes de uma nação, de uma comunidade imaginada, soberana, limitada, onde palestinos-chilenos compartilham o mesmo sentimento de pertença, de grupo.

1.3 A CULTURA

A Antropologia como ciência teria nascido fadada a morte, tendo em vista que seu principal objeto de estudo “o nativo” estaria, assim como a Cultura, em vias de extinção, devido ao processo de aculturação (SAHLINS, 1997). Essa é a problemática inicial apresentada e refutada por Marshall Sahlins em “O pessimismo Sentimental”. Por meio do debate sobre a cultura, o autor traça um panorama da antropologia como ciência e do seu objeto de estudos. Esse texto fundamentará esse breve debate sobre a noção de cultura e da fundação da Antropologia como disciplina.

A Antropologia como ciência, produto da modernidade fundamentou-se a partir da noção de cultura, como marcador de diferença. Segundo Sahlins:

A ‘cultura’ está sob suspeita porque marcaria diferenças de costumes entre povos e grupos, sobretudo quando, ao fazê-lo, visa populações subordinadas dentro de regimes políticos opressivos. O que aqui se ataca é a cultura como demarcação de diferenças enquanto paralelamente se trava uma implícita e quixotesca batalha contra algo em que ninguém realmente acredita: que as formas e normas culturais são prescritivas e não concedem espaço algum à ação intencional humana. (SAHLINS, 1997, p. 42).

Todavia, segundo o autor, a cultura, enquanto conceito antropológico não condiz com a cultura a partir do conceito de civilização. Esse ponto deve ser problematizado. Essa “cultura” que Sahlins defende diferencia-se da cultura enquanto “tropa ideológico do colonialismo” e também do termo *Kulthur*, ou de qualquer

conceitualização vinculada ao racismo, como seus críticos apontam. A partir de Sahlins, poderíamos problematizar a ideia do conceito como uma espécie de “estagnação dos povos colonizados”. A cultura, que já foi entendida pela Antropologia, anteriormente na origem da disciplina, como marcador de diferença é aquela na qual Sahlins irá buscar entender seu processo. Ou seja, a “cultura” não deve ser simplificada a um mero objeto de diferenciação tendo em vista que isso serviria cristalizar os povos e sociedades ao invés de valorar seu processo de construção, ressignificação e transformação.

Sahlins é oportuno para esse debate na medida em que ele resgata como essa discussão emerge na antropologia e de que forma as vertentes britânica, francesa e americana dialogam com o tema. Estando, em sua opinião os britânicos ligados ao funcionalismo e a outros debates, mais que a própria discussão da cultura em si; franceses atrelados a sociologia diferenciando-se da escola boasiana. Porém, mais que um panorama a se estabelecer sobre o conceito e sua abordagem e usos pelas escolas antropológicas, embora Sahlins levante críticas aos que estabelecem a cultura nesses termos, como uma nova forma de nomear categorias passadas, como o racismo e a civilização, que muitas vezes negam “autonomia cultural” ou “intencionalidade histórica” às alteridades. O autor atenta-nos para o debate sobre a cultura afirmando que a mesma não está em vias de extinção, essa é sua tese central. Lembrando-nos dos processos de “indigenização da sociedade”.

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, ‘reantropologizando’, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado [...]. Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento. O que se carece é de uma antropologia disposta a assumir seu formidável patrimônio e a levar adiante suas muitas e valiosas intuições (LATOURET 1996, p. 5 apud SAHLINS, 1997, 52).

A partir dessa discussão o que cabe a esse trabalho é refletir como a “cultura” como arcabouço teórico antropológico não se perde, mas se modifica, se ressignifica. Não há uma perda na autenticidade dos povos ao se relacionar, por exemplo, com o capitalismo, ou ainda nos processos de imigração, mas uma ressignificação. A suposta “integração” dos palestinos a sociedade chilena, como eles mesmos afirmam,

não produz a aculturação desse povo, mas sim novas formas de construção e ressignificação de suas práticas, as quais a antropologia deve valorar em sua produção analítica.

À luz de Manuela Carneiro da Cunha (2009), e dos Comaroff (2009), podemos problematizar como, por diversas vezes, enquanto os antropólogos fazem críticas a determinados usos da cultura, ela tem servido de arma, como uma ferramenta política para muitos povos. Na esteira desses processos de transformação e ressignificação, que situamos a relação entre a cultura e o mercado, por exemplo. Sahlins assim como Cusicanqui (2010), apontam para um processo de indigenização da sociedade, no qual povos nativos através de um diálogo com outras formas de mercado, estado ou sociedades conseguem, de certa forma, subverter a lógica da aculturação.

Na esteira desses fatos, trazendo um vasto material etnográfico da Ásia, África, Europa e América, os Comaroff problematizam os processos de commodificação da cultura, sua inserção no mercado, a transformação da etnia em empresas étnicas e da cultura em mercadoria. Todavia, eles fazem um levantamento da complexidade dessas relações trazendo toda sua bagagem etnográfica, os autores questionam a relação de transformação da cultura como mercadoria e também do mercado cultural. O que nos interessa nessa análise dos Comaroff sobre o mercado étnico não é necessariamente a forma como a cultura se converte em mercadoria, ou a commodificação da cultura, mas, como esses processos podem ser ressignificados pelas populações nativas, como a “cultura” não é uma simples ferramenta de classificação ou diferenciação e pensar de que forma nas narrativas dos interlocutores o termo “cultura” é acessado para referir-se as práticas desses grupos, ou mesmo as tradições e a sua manutenção, ou ressignificação.

Muitos são os críticos a esses processos, a exemplo a utilização da “cultura” por chefes tribais na relação de mercado como um meio de valorização e de produção, como processos de alienação. Nesse ponto, poderíamos afirmar, a partir dos Comaroff e Carneiro da Cunha, que essas pessoas possuem consciência desses processos, estão conscientes ao passo que utilizam suas “culturas” como ferramenta; seja na reivindicação da propriedade intelectual, do *copyright* ou até mesmo da “causa palestina” e do estabelecimento de uma “comunidade” palestina no Chile, dialogando com o conceito de “comunidades imaginadas” de Anderson (2008).

Entretanto, não podemos amenizar as mazelas destes processos ou seu lado negativo. Devemos considerar os riscos desses usos. Ao passo que ressignificam e

criam, podem também reificar desigualdades sociais ou estabelecer novas formas de subjugação (COMAROFF, 2009). Devemos problematizar em que medida essas relações de “integração” cultural e social geram múltiplas complexidades, relações assimétricas de poder entre sociedade e Estado, entre imigrantes e Estado de acolhimento.

Da mesma forma, todavia na contramão dos fatos elencados, Marilyn Strathern (2014), ao discorrer sobre natureza e cultura a partir do caso Hagen, das terras altas da Papua-Nova Guiné, afirma não existir nada para os Hagen que se assemelhe a natureza e cultura. Embora pareça destoar de nossa análise, se reduzirmos a análise de Strathern a especificidade do caso Hagen e, ainda, em seus termos geográficos, essa analogia pareceria desguarnecida, mas o que proponho é capturar a essência dessa argumentação, tendo em vista o que já foi posto acerca da utilização de conceitos e dos desdobramentos do orientalismo. Não podemos nos eximir ao debate proposto ao antropólogo de relativizar os usos da noção de cultura europeia, produzida na academia e nos grandes centros. O cerne desse argumento em relação à análise de Strathern, é que a mesma recomenda-nos buscar nas categorias locais as dimensões desse termo. Portanto, embora repetidas vezes recorramos a esses conceitos para interpretar a definição de cultura, quando exteriorizada na fala nativa palestina, devemos considerar as dimensões locais desse termo.

Por fim, pensar que existe um debate epistemológico envolto na discussão sobre a “cultura” nos permite retomar a crítica de Cusicanqui quanto a produção antropológica realizada nas universidades. Ponderando a reflexão a partir das dimensões da fala nativa e do entendimento das concepções locais para que dessa forma e assim, talvez somente *a posteriori* compreendamos os desdobramentos e os usos e conceitualização da “cultura”, seus processos de ressignificação, transformação e modificação.

1.4 SOBRE O CONCEITO DE ETNIA

O conceito de etnia foi desenvolvido e problematizado, ao longo de um amplo debate antropológico e historiográfico. À luz de uma bibliografia específica acerca do tema aqui desenvolvido, buscarei compreender como esta noção se vincula diretamente ao colonialismo e, por consequência, ao reconhecimento identitário

palestino, no que se refere às categorias centrais desta análise. Para tanto desenvolvi essa discussão sobre dois eixos: o primeiro, apresenta a relação entre etnia, estado e fronteira; abrangendo as relações entre “sociedade colonial e sociedade colonizada” (BALANDIER, 1993). O segundo eixo aponta a relação entre a etnia e a construção de identidade e do reconhecimento étnico, dialogando com a perspectiva da “fronteira” (BARTH, 1997). Compreendendo que as categorias acima mencionadas só podem constituir um todo de forma relacional, esta análise se desenvolverá de forma diacrônica, no entendimento das relações entre etnia e Estado e sincrônica na análise das relações de identidade, e de reconhecimento étnico.

A etnia como uma categoria colonial procura apresentar como a etnia se construiu como uma categoria de classificação arbitrária, a partir da situação colonial. Segundo Amselle:

O surgimento do termo <<etnia>> (do grego ethnos que significa povo, nação) na língua francesa é recente (1896); conforme assinalado por Mercier [1961, p.62], nos séculos XVI e XVII, o termo <<nação>> era equivalente ao de <<tribo>> suscitam doravante um problema relacionado com a congruência entre um período histórico (colonialismo e neo colonialismo) [...] Em detrimento de outros vocabulários como <<nação>>, ambos os termos começam a ser usados em massa, tratando-se nitidamente de classificar à parte determinadas sociedades através da privação de uma qualidade específica. Era conveniente definir as sociedades ameríndias, africanas e asiáticas como outras e diferentes das nossas, retirando-lhes aquilo que lhes permitia participar de uma humanidade comum. Essa qualidade que as torna dissemelhante ou inferiores em relação às nossas próprias sociedades, corresponde evidentemente à historicidade e, nesse sentido, as noções de <<etnia>> e <<tribo>> estão ligadas a outras distinções através das quais se opera a grande divisão entre antropologia e sociologia [...] (AMSELLE, 2014, p. 26).

A partir de Amselle, pode-se concluir que o conceito de etnia, que na sua forma inicial remeteu-se a ideia de nação a partir de tribo, ganha na colocação moderna nova significação, instrumentalizando as formas de classificação que criam distinção entre “nós e eles”¹¹, primitivos e civilizados. Este conceito acaba por servir ao colonialismo na medida em que define as sociedades “outras” em contraste à sociedade ocidental, diferenciando-as e inferiorizando-as. A etnia, em sua forma categórica promove a distinção deste “outro” a partir de um modelo de unidade e homogeneidade. Por outro lado, a definição de etnia, a partir dos critérios transversais

¹¹ O uso dos termos “nós e eles”, “outras e outros”, grifos meus, refere-se a discussão proposta por Edward Said, na obra “O Orientalismo”. “O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica [...] em suma, o Orientalismo como um estilo Ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente.” (SAID, 1978, p. 29).

de: língua, espaços, costumes, valores, nome, descendência comum e sentimento de pertença, assemelham-se a noção de raça, evidenciando a relação deste conceito com a concepção etnocêntrica de indivíduo e sociedade. Portanto, “a origem das etnias reside na ação do colonizador, que almejava a territorialização do continente e por isso dividiu as entidades étnicas, posteriormente reapropriadas pelas populações”. (AMSELLE, 2014, p.33)

Na proposta de “desconstrução” da etnia de Amselle e M’Bokolo (2014), considera-se que um etnônimo não é detentor de um único sentido, visto no período que precede o colonialismo “não existia nada que se assemelhasse à uma etnia” (AMSELLE; M’BOKOLO, 2014). Sobre o pertencimento étnico dos sujeitos, propõe-se que este deve ser relativizado, sem que se recuse a noção de autorreconhecimento e pertença. Embora a etnia seja uma categoria construída a partir do colonialismo, não se pode negar o sentimento de pertença que envolve os sujeitos. Adaptando Amselle, o colonialismo constrói a etnia, a etnia, por sua vez vem a atuar sob sensibilidades. O construto da invenção de tradições (APPADURAI, 2004 apud HOBBSAWM; RANGER, 1983) no momento em que age sobre o sujeito e, de certa forma, são incorporadas por estes por meio das sensibilidades, vem a agir sobre os indivíduos de forma a produzir um sentimento de vínculo coletivo e podendo vir a mobilizá-los.

Entre o panorama do discurso sobre a tradição e as sensibilidades e motivações dos actores individuais esta um discurso histórico que não sai das profundezas do psiquismo individual ou das brumas veneradas da tradição [...] (APPADURAI, 2004 apud HOBBSAWM; RANGER, 1983).

Segundo os autores, a etnia é produto do colonialismo, “uma invenção colonial” (AMSELLE; M’BOKOLO, 2014, p.11), visto que anteriormente a colonização as sociedades não se encontravam fechadas constituindo unidades, mas constituídas por um sistema de relações, dos quais a troca via-se inclusa.

Jean Fazim, a propósito dos bambara, e Jean-Pierre Dozon, a propósito dos beté, demonstram que, em matéria de etnias, estamos perante realidades mutáveis: aqui como em qualquer parte, ninguém pertence exclusivamente a uma etnia e tanto os indivíduos quanto os grupos sociais são, ou deixam de ser, membros de uma dada etnia consoante o lugar e o momento; em última análise, a etnologia e o colonialismo, ansiosos por classificar e nomear, foram os responsáveis pela fixação das etiquetas étnicas, desconhecendo e negando a história” (AMSELLE; M’BOKOLO, 2014, p. 21).

A situação colonial no contexto de produção da etnia, à luz de Balandier e

Barth, demonstra a importância da História no entendimento deste contexto e a ligação da construção da etnia com as estruturas do Estado. Balandier (1993) afirma que, dentre diversas abordagens possíveis, a do historiador, “tem em vista a colonização em diferentes épocas e, geralmente em função da metrópole” (BALANDIER, 1993, p. 108). O historiador contribuiria, portanto, na compreensão das relações existentes nestes territórios, internamente, e também em relação para com a metrópole; as ideologias que justificariam esta política, os sistemas administrativos, a organização colonial, como essa relação se instrumentalizou a serviço, ou não, do sistema colonial (BALANDIER, 1993). A história, segundo o autor, explicava como a nação se inseriu neste contexto, racionalizando o processo de colonização. Ou seja, como o Estado nacional se inseriu na atribuição e produção das “etnias” com o objetivo de organizar a colonização. Desta forma, pode dizer como as duas disciplinas podem contribuir para melhor compreensão/construção do conceito e, talvez, aplicação dele, através de um diálogo interdisciplinar entre a antropologia e a história no âmbito da discussão da etnia – entendendo a crítica a partir da situação colonial que a antropologia se encontrava.

Balandier propõe olhar a situação colonial da produção de etnias, em sua totalidade, visto que esta situação vem da relação da “sociedade colonial com a sociedade colonizada”, onde no momento em que duas culturas se encontram, em vez do “contato Cultural”¹² quando duas culturas distintas se encontram uma acaba por subordinar a outra, num processo de aculturação. Os métodos administrativos de atribuir etnias, criou condições de submissão para com a sociedade colonizada. Todavia, não deve-se considerar que a sociedade colonial, e tampouco a colonizada são homogêneas.

“A sociedade colonizada difere da sociedade colonial pela raça e pela civilização” (BALANDIER, 1993, p. 119). Sendo ainda a sociedade colonizada dividida etnicamente, em virtude de “divisões fundadas na história nativa” (BALANDIER, 1993, p. 119), divisões estas pré-existentes à colonização, todavia, utilizadas para fundamentar estas distinções étnicas e também promovendo uma ideia de unidade, por exemplo a categoria: africano (BALANDIER, 1993, p. 119). Segundo Jean-Loup Amselle (2014), sobre os espaços coloniais, a colonização objetivava “reagrupar

¹² Balandier critica Malinowski neste aspecto, acerca da ideia de “contato cultural”, ao passo que para Balandier esta relação permite uma relação assimétrica. Ele também faz críticas a Malinowski em função deste desconsiderar a análise histórica.

categorias comuns e exercer assim um controle mais eficaz” (AMSELLE, 2014), dividindo-os, portanto, em ‘raças’, “tribos” e “etnias”.

Fredrik Barth (2003) afirma que “todos os processos étnicos devem ser entendidos em ligação com as estruturas de Estado”. Desta forma torna-se necessários apresentar o Estado como um terceiro ator, nesta relação entre sujeitos e etnia. Segundo ele, estes estados modernos geram categorias que distinguem tipos de grupos, e certos grupos, por sua vez utilizam destas categorias para reivindicar direitos dentro desta mesma lógica de Estado. Ao falar-se em agência de estado e etnia, deve-se retornar a Amselle acerca dos espaços pré-coloniais, entendendo que estes encontravam-se em formas englobantes, onde as fronteiras eram permeáveis, inclusive havendo uma interligação a partir do comércio, não sendo fechadas sobre si mesmas. Porém, com a colonização, algumas sociedades *englobadas* tornam-se minorias étnicas.

A problemática construtivista da etnia é indissociável da questão da <<reapropriação>>, susceptível de ser definida como fenômeno de retroacção (*feed back*) dos enunciados <<héticos>> sobre os próprios actores sociais. Nesse sentido, refere-se a produção das identidades locais a partir daquilo que V.Y. Mundimbe (1988) apelidou de <<acervo colonial>> e aplica-se, em particular, ao carácter colonial das categorias étnicas [...] De acordo com essa perspectiva, o modo como os nativos se veem a si próprios relacionar-se-ia com os ecos dos relatos da exploração e da conquista, bem como os textos etnológicos coloniais e pós-coloniais que versam sobre a sua consciência de si próprios. (AMSELLE; M'BOKOLO, 2014, p.11).

A etnia, portanto, até o momento, representa uma construção colonial, que através de políticas de dominação foi apropriada em categorias de reconhecimento nativas, ligadas a estruturas de Estado.

O segundo ponto desta análise, almeja problematizar a relação entre identidade e etnia, que aqui, de uma forma ou de outra, já foi pincelado. Como salienta o trecho acima citado, “os nativos se veem a si próprios relacionar-se-ia com os ecos dos relatos da exploração e da conquista” (AMSELLE; M'BOKOLO, 2014, p.11). Segundo Barth, cabe ao antropólogo conhecer as experiências com as quais a identidade se relaciona para que seja possível compreender sua forma, assim é possível que se conheça uma identidade particular (BARTH, 2003, p. 23). Segundo ele, deve-se priorizar a análise a partir da seguinte premissa:

Abordar a identidade étnica como uma característica da organização social mais do que como uma nebulosa expressão da cultura; sendo esta

manifestadamente uma questão de grupos sociais, declaramo-la também uma questão da organização social da diferença entre culturas [...] o que nos leva a pôr em evidência a fronteira e os processos de recrutamento e não a matéria cultural que a fronteira comporta.[...] As diferenças culturais de significação fundamental para a etnicidade são aquelas que as pessoas utilizam para marcar a distinção, a fronteira e não a ideias do analista sobre o que é mais aborígene ou característico da cultura destas. (BARTH, 2003, p.23).

Segundo o autor, pensar a cultura pode fornecer uma base “necessária” para pensar a etnicidade. As fronteiras colaboram fortemente para as problematizações acerca das construções identitárias, levando em consideração que “as atividades centrais desenvolvidas num grupo étnico podem estar fortemente envolvidas na manutenção de suas fronteiras” (BARTH, 2003, p. 27).

Appadurai, porém, parte da seguinte premissa, ao contestar o primordialismo, de que a etnia não serve simplesmente como um ‘princípio de grupo, mas como um “dispositivo cultural” o qual se aciona conforme o interesse destes grupos. Ou a reunião da identidade somada a este acionamento. Ambas as afirmações devem ser consideradas, levando em consideração que estes grupos não se constituem simplesmente por uma dada ocupação territorial e a forma como se mantém.

Acerca dos casos de reconhecimento étnico e apropriação desta categoria, os Hutus e Tutsi são duas etnias que não se diferenciam nos moldes clássicos: pela língua, história, ou espaço geográfico. Um resgate histórico, neste caso, também evidencia uma construção étnica fundamentada pelo colonialismo. Distinção fundamentada a partir, dentre outros fatores, de traços fenotípicos que aproximavam-se ou afastavam-se do modelo europeu. Categorizando uma das etnias como “classe de senhores” e a outra como de “servos”. Neste caso, “a etnicidade foi engendrada pelo estado Colonial” (CHRÈTIEN, 2014, p. 133-135), todavia mesmo com a descolonização esse caráter se manteve e a nova conjuntura proporcionou uma inversão. Se antes havia uma “classe de senhores”, agora estes seriam subjugados. Essas apropriações étnicas e a legitimidade a elas dada, contribuíra para o florescimento de uma oposição entre as duas etnias, que culminou no conhecido étnico, o massacre que ocorreu no Ruanda.

Appadurai, nos remete a ideia da “implosão étnica” todavia estes sentimentos de violência étnica não devem ser reduzidos simplesmente aos sentimentos primordiais. Desta forma eles devem ser localizados dentro de ideologias, formações e disciplina, entendendo a raiva em seus sentidos psíquicos e corporalizados.

(APPADURAI, 2004, p. 197). Finalizo, portanto com uma citação do autor que emoldura estas relações de violência étnica. Todavia, compreendendo que a violência étnica não atua como padrão de conflito para os micros eventos que envolvem etnias, entretanto constitui uma das possibilidades geradas pela construção destas.

Deste modo, a retirada do Estado pode desencadear uma violenta implosão, uma divisão entre governantes e governados que dá origem a grupos de solidariedade primária competindo entre si numa busca desesperada de segurança. (APPADURAI, 2004, p. 198).

A premissa foi dada, anteriormente a situação colonial, como afirma Amselle “não existia nada que se assemelhasse a etnia” (AMSELLE; M'BOKOLO, 2014). As conformações territoriais eram outras, os fluxos, as fronteiras as relações de troca, os reconhecimentos nativos. A etnia deve ser tomada como uma construção colonial arbitrária que objetivava a categorização dos povos nativos para a dominação. Por meio da criação da etnia, fundamentou-se uma relação assimétrica, na qual, distingue-se a “sociedade colonial da sociedade colonizada” (BALANDIER, 1993).

Sobre a perspectiva das identidades e fronteiras, deve ser considerado a seguinte questão: embora a etnia tenha sido construída a partir da situação colonial, deve-se considerar que ocorreu um processo de apropriação da categoria etnia pelos sujeitos colonizados promovendo uma identificação entre pares e uma distinção do “outro” ou ainda a utilização desta categoria como um dispositivo cultural, o qual se aciona em determinado momento.

Embora esta análise situe a etnia como uma construção, relacionando-a ideia de invenção de tradições, todavia sendo o sujeito que dela se apropria ativo no processo e atuante na permanência desta construção, no momento em que esta identidade é construída e internalizada pelo sujeito e ainda refletida na ação e na prática cotidiana, ela é real. A relação entre agente e identidade se dá no plano da construção e no plano da realidade, que não devem ser dicotomizados, visto que para o sujeito atuante na identidade étnica e para os observadores externos, esta construção é real, portanto acaba por ganhar legitimidade. No que se refere ao caso da etnicidade árabe no caso dos palestinos no Chile, percebe-se, em dados momentos, uma justaposição árabe-palestina. Comum a todas as narrativas dos interlocutores com os quais foi realizado esse trabalho.

Porém, no que se refere à árabes-palestinos-chilenos, essa justaposição acontece, demasiadas vezes, quando referida a categoria nativa “palestinos-

chilenos”. Todavia, ao contrário há uma diferenciação a respeito do “palestinos-iraquis”, muitas vezes, na narrativa dos interlocutores palestinos-chilenos ou diretos, estes, “iraquis”, não são reconhecidos nem como palestinos nem como chilenos. Essa problemática, será desenvolvida de forma mais ampla nos capítulos seguintes, principalmente no terceiro e quarto capítulo deste trabalho.

1.5 IDENTIDADE E FRONTEIRA

A "palestinidade" se relaciona com os conceitos de nacionalidade, de território e de direitos cívicos, que se consolidam como os princípios de uma nação Palestina e que só fazem sentido a partir da formação de um Estado-Nação. Primeiramente, à luz de Schiocchet (2015), a "palestinidade" é a soma de um conjunto de fatores identitários vinculados à causa palestina, ao direito à terra, ao direito de retorno segundo a resolução 194 da ONU e, também a experiência no exílio. Como nos relata Schiocchet (2015), em 1928 os moradores da região passam a se apresentar aos mandatários britânicos reconhecendo-se coletivamente e intitulando-se *palestinos* – mediante a migração judaica massiva e a pretensão sionista de posse do território em que eles residiam. Há, portanto, um reconhecimento e agenciamento identitário entre os indivíduos daquela região, que é notadamente potencializado conforme amplia-se o risco de perda de seu território e extinção de suas tradições.

O evento marcado pelo termo é mais forte e sólido referente informando um senso de palestinidade e, assim definindo parte de uma noção de tempo palestina... A palestinidade, é gerada, mantida e transformada em grande medida em relação ao processo político que envolve a disputa territorial entre palestinos e Israel. Assim, a nação palestina é hoje produzida e articulada tanto nos escritórios dos partidos e movimentos políticos, quanto o é nos escritórios de movimentos sociais populares, escritórios de organizações humanitaristas internacionais, nas ruas dos Territórios Ocupados ou dos campos de refugiados do Líbano da Síria e da Jordânia, ou ainda de onde quer que estejam aqueles que se veem como parte da nação palestina. (SCHIOCCHET, 2015, p. 8).

Certamente o processo de construção da identidade, tal como o de tradições, nos termos da Antropologia, não possui um ponto específico como ponto de origem. Entretanto, trata-se de um processo longínquo e multifacetado em que se ressaltam demais processos. A partir da *Nakbah*, há um reforço dessa construção identitária entre os indivíduos que vivenciaram tais processos. Essa construção do povo palestino como um grupo social auto afirmado e que se reconhece de tal forma, de

acordo com a ideologia nacionalista, pressupõe uma mesma língua, etnia, mito de origem comum, religião e território. Esta configuração, de Estado Nacional aos palestinos não foi definida devido à apropriação territorial, por guerra, consumada pelo estado de Israel, de grande parte das terras destinadas pela ONU ao estado da Palestina. Também através da negação do reconhecimento de um Estado Palestino pelas demais organizações e instituições políticas.

Quando foram orquestradas pelos mandatários franceses e britânicos, divisões territoriais, traçadas a partir de linhas imaginárias, estas fronteiras se sobrepuseram e ignoraram a vontade dos povos nativos e a divisão territorial em que se encontravam os povos do Oriente Médio previamente, privilegiando as elites locais. Estas divisões foram naturalizadas com o passar dos anos por meio de discursos políticos, ideológicos e religiosos. A ideologia nacionalista faz parte da constituição desse território, atrelada à ideia de que uma nação se refere-se a um povo, uma língua, uma terra. Assim, foi estabelecido o recorte geográfico que culminou na formação dos Estados-Nação no Oriente Médio, exceto para aqueles que eram considerados, pelos britânicos e franceses, menos relevantes, ou mesmo “não-nações”, tais como palestinos, curdos, entre outros grupos.

Stanley Tambiah (1993), caracteriza tais processos históricos como uma política étnico-religiosa fomentadora de conflitos. A proximidade entre ideologia, religião e a proposta de nacionalismo étnico atua como uma potencializadora de conflitos, tanto quanto as disputas entre etnias. Tal como defende Anthony Smith, a natureza multifacetada das nações inibe os direitos das minorias e o nacionalismo terminou por colocar uns aos outros em uma gama de conflitos (SMITH, 1991).

A delimitação de fronteiras nacionais impostas por meio de processos colonialistas, bem como uma vida mantida sob tutela de entidades internacionais e de outras nações se configuram como um cenário de opressão e dominação. Conforme leis internacionais de direitos humanos, um agrupamento de pessoas entendido nação ou grupo étnico tem direito de retorno ao seu país, de acesso à cidadania e de garantia de meios de sobrevivência.

Esse capítulo, objetivou integrar o leitor da discussão teórica a qual esse trabalho encontra-se inserido. Dialogando com autores fundamentais no tema da palestinação, seja localmente ou internacionalmente, ele faz parte de uma breve análise sobre os desdobramentos nos processos de autorreconhecimento identitário.

Na esteira dos conceitos abordados, a proposta de Chacrabarty faz se

conclusiva para essa breve discussão teórica. Chacrabarty aponta para existência de um esquema de distribuição das abrangências possíveis, de legitimidade, de localização do discurso, e da cultura. A produção científica acaba por consolidar-se nos centros hegemônicos, produzindo em contrapartida áreas periféricas, que para obter legitimidade de suas propostas necessitam de diálogo e referenciam as produções localizadas no centro. Chacrabarty critica a existência de uma “sala de espera” na História, onde os países subalternos acabam inseridos. Como se estivessem a espera de desenvolver-se para equiparar-se aos países centrais. Nesse contexto tem-se a designação destes países enquanto pré-modernos, terceiro mundo, etc. A partir da "compreensão de que nós todos fazemos história (e eu acrescentaria antropologia) europeia, com arquivos não europeus, abre a possibilidade de aliança entre a história dominante e os passados subalternos." (CHACRABARTY, 2008, p. 42).

Desta forma, nas palavras de Chacrabarty, existe a necessidade de “provincializar a Europa”. Ou seja, deslocar o foco do universal e buscar olhar para dentro. Devolver a historicidade dessas categorias, sendo estas, por sua vez, não mais pensadas como caixas vazias, mas pensadas a partir da pluralidade de histórias possíveis dentro do mundo moderno.

Portanto, ao desuniversalizar a Europa, permite-se entender de que forma o colonialismo, a violência e a aventura colonial tornaram universais. Quais os espaços de produção científica e como as complexidades podem ser colocadas em questão (CHACRABARTY, 2008). A universalidade do discurso europeu possibilitou o *Orientalismo*, a *autoridade etnográfica* e as formas de construção, objetificação, dominação psíquica e invisibilidade do “outro”. A proposta pós-colonial vem a contribuir para que se estabeleça, não uma ruptura, mas, um diálogo com essas teorias, a partir de sua provincialização, compreendendo que a cosmologia europeia faz parte de mais uma visão de mundo, na qual existem outras possibilidades, onde a voz do outro permita que “o silêncio da oficina etnográfica se quebre” (CLIFFORD, 2008).

O processo de autoafirmação da identidade, nos termos da Antropologia, não simplifica a narrativa identitária à uma busca por um “ídolo das origens”. Constitui-se de um processo complexo e multifacetado. Dessa forma, pensar a identidade palestina não prefigura uma simples legitimação a partir da origem, mas, deve-se estar atendo as relações que a compõem. A partir do trabalho de campo realizado junto à

comunidade palestina da cidade de Santiago, no Chile, percebeu-se na narrativa dos interlocutores, que vivenciaram os processos de ocupação sionista e suas políticas de desterritorialização, a *Nakbah*, como um artifício de potencialização da autoafirmação identitária palestina no Chile. Incluso aqueles sujeitos frutos da diáspora – segunda e terceira geração de palestinos chilenos. Todavia, retrocedendo ao estabelecimento de Estados-Nação nesse território, percebemos que, para além das relações estabelecidas entre os sujeitos palestinos, a construção do “povo palestino” como um grupo social auto afirmado encontra-se, por diversas vezes, em uma teia de relações com categorias da ideologia nacionalista e, ainda, atrelada a categorias presentes na forma “rígida” de conceituar a “identidade”.

Devemos considerar, que a noção de “nação palestina” não atua como um dispositivo rígido para a conformação identitária. Embora dialogue com categorias do nacionalismo, são as relações que produzem o que convenientemente denominamos identidade. Relações que se dão entre os sujeitos, entre sujeitos e fronteiras, entre os sujeitos e as narrativas, a tradição, o território, a memória, a religiosidade.

Por meio desta percepção, Oliveira problematiza a ideia de conflito geográfico Israel x Palestina, visto o interesse dos interlocutores em transitar por estes espaços ou ainda de reconhecê-los como “seu e não deles”. Esta complexidade demonstra a forma como se constrói o entendimento cotidiano, as relações nas quais estes agentes atuam na forma constitutiva do ilegal. Como pode constituir-se como ilegal para a moral destas pessoas transitar em “48”, se para eles o Estado sionista não tem legitimidade sob a posse destas terras? Ilegal, para um palestino é a construção e ampliação dos assentamentos judeus.

Por fim, sobre as expressões identitárias e o ideal da nação,

É importante, neste momento, frisar uma diferenciação acerca das identidades, no que diz respeito ao “espaço israelense” e ao “sujeito israelense”, com relação à identidade palestina, principalmente no espaço “48”. Neste sentido, ser palestino nascido em 48, mesmo que o espaço seja referido pela comunidade internacional como pertencente ao Estado de Israel, não significa necessariamente que isto aponte para uma identificação destes sujeitos com uma identidade nacional israelense, como propõe o plano sionista, enquanto uma ideia de nação. (OLIVEIRA, 2014a, p. 7)

Isso demonstra, em certa medida, como “culturas ou contextos locais se transformam na medida em que são atravessados por externalidades econômicas ou políticas.” Deve-se tomar por premissa metodológica, que “a parte não representa,

condensa ou participa (d)o todo, que não necessariamente há uma totalização a ser atingida no fim” (BARBOSA; RENOLDI, 2013, p. 17). Segundo Oliveira, estas categorias identitárias se relacionam. Não surgiram organicamente entre a população palestina, mas a partir de determinada conjuntura e da conformação de fronteiras e espaço geográficos. (OLIVEIRA, 2015, 135).

2 “PALESTINOS DIRETOS”: DESLOCAMENTOS E MOBILIDADES; SOBRE TRAJETOS E A CONSTRUÇÃO DAS CATEGORIAS DE PALESTINIDADE.

O povo palestino existe. (...) a identidade dos palestinos se afirma e se reconstitui continuamente em referência à ligação com o território da Palestina. A tragédia palestina é territorial na medida em que uma outra pretensão - mais forte, mais estruturada e mais relevante no que poderia se chamar de jogo das nações - reclama o domínio não partilhável da terra. Mas é também uma tragédia de negação e, em certo grau, de invisibilidade: a narrativa palestina é gradualmente apagada, escondida e suplantada por outra que lhe faz coerência e, ao mesmo tempo, a substitui por representações reducionistas e caricaturais. (NASSER, 2012, p. XIV)

Peguei o metrô perto de casa, em Las Condes, linha vermelha, na estação Manquehue, tive que fazer uma conexão em Baquedano e tomar a linha amarela, logo, cheguei na estação desejada, Patronato. A camisa de mangas compridas parecia potencializar o calor, desci do metrô lotado e logo avistei a saída na direção de Santa Filomena, subi uma escada e a minha direita estava lá, o “bairro do comércio palestino”. Percorri algumas ruas, muitos ambulantes me abordavam, vendendo os mais diversos produtos. Camisas, meias, cordões, anéis, produtos de higiene, alimentos e os mais interessantes acessórios para cozinhar estavam à minha disposição. Fiquei deslumbrada com aquele “novo mundo” tão distinto de Las Condes.

Era meu terceiro dia em campo, e meu quarto dia em Santiago. Seguindo os conselhos do professor Ricardo, o qual eu havia conhecido uns dias antes no Centro de estudos Árabe, resolvi “buscar os palestinos” na Igreja. Ricardo havia me informado da existência de três principais igrejas ortodoxas em Santiago, sendo duas delas em Patronato. Caminhei algumas ruas, atenta a todos os tipos variados de comércio e comerciante. A essa multiplicidade de informações somava-se as placas de tendas árabes, de restaurantes vendendo *Shawarma*, de arquiteturas que me remetiam ao estilo clássico bizantino. Arquiteturas estas disponíveis para apreciação em lojas de camisas e roupas infantis e em tendas dos mais finos acessórios. Arabescos podiam ser notados ornamentando os espaços mais inusitados, nos umbrais das portas, nas pequenas laterais delas, nos “cantinhos” mais ocultos. Caixinhas ornamentadas, *Arguiles*, *hijab*, *keffiyeh* e bandeiras sírias e palestinas eram vistas por vezes hasteadas na fachada das lojas.

Fazia bastante calor naquela tarde de dezembro, era dia 17, o movimento era muito grande em virtude da *Lá Navidad*, o nascimento de Jesus. Havia poucas placas a informar o lugar que buscava, o que me fez caminhar encontrando várias igrejas.

Inicialmente, eu buscava uma catedral, e foi devido à minha concepção de cristianismo católico romano que busquei por arquiteturas que privilegiasse o estilo romântico e gótico, mas foi percorrendo a Calle Santa Luzia que experimentei o primeiro contato, ao me deparar com um pequeno prédio de fachada branca, pouco ornamentado, com a inscrição: *Iglesia Ortodoxa San Jorge*.

As portas da Igreja estavam fechadas, tal como a grade que a precedia. Todavia, avistei um mural de avisos, que podia ser lido através da grade. Nele estava presos alguns informativos, dentre tais um chamado para a missa de Natal: “*Lá Navidad de El Señor, Jueves 24/12. Matutinos 20h, Eucaristia 21h*”. Somava-se a tal, uma imagem de São Jorge e um panfleto sobre a Palestina, realizado pela Federação Palestina de Chile.

Toquei a campainha algumas vezes, um senhor de meia idade veio me atender chamava-se Abel, integrante do corpo de direção da Igreja. Seguido a ele veio um senhor de idade avançada, Fahim, o tesoureiro da igreja.

Passado o portão de entrada, havia um grande hall, uma espécie de largo corredor, que ligava essa primeira entrada as portas da catedral. Nesse “hall”, encontrava-se a sala administrativa, a direita, na qual fui recebida. Foi nela que fui recebida e conversamos sobre as motivações de minha pesquisa e os motivos que me trouxera a aquele lugar. Ao lado, havia uma outra grande sala, pouco mais ornamentada, nessa sala posteriormente foi realizada uma entrevista com o Padre George e, nela também pude presenciar um velório acontecer, meses depois. Seguindo por esse grande e largo “corredor”, um espaço a céu aberto precedia as largas portas de entrada da catedral.

Atrás dessas portas havia um grande salão, nele estavam alinhados, em quatro colunas, duas fileiras de cadeiras, seguidas de aproximadamente oito fileiras de bancos, todos em madeira. Duas colunas dispostas a cada lado eram separadas por um longo tapete aveludado, de cor vermelha. O tapete percorria a extensão da igreja, culminando no grande centro, nele a esquerda via-se a cadeira do monsenhor e a frente, ao longo de toda a parede havia pinturas de ícones, santos, dentre eles Maria, José, São João, São Basílio, São Gregório, entre outras tantas imagens divinizadas. Ao centro o tapete levava a três pequenos degraus que davam acesso a uma porta, em suas laterais encontrava-se dois castiçais dourados e acima dela a representação da Santa Ceia, seguida de uma grande cruz com Jesus. Ao alto uma cúpula trazia do exterior fragmentos de luz. Caminhamos por entre bancos de madeira

e pinturas. A luminosidade era fraca. E as pinturas contrastavam com a pouca claridade, chamando atenção para as representações iconográficas que compunham o ambiente. A cadeira do Monsenhor fazia-se solene, destacando-se no corpo da Igreja, somava-se a ela, em destaque, ornamentos dedicados aos cultos individuais dos Santos, pequenos oratórios. Da entrada para o fundo, encontrava-se a pia de batismo. Sabe-se que na Igreja ortodoxa, os três sacramentos batismo, crisma e primeira comunhão estão ligados. Diferentemente da igreja Católica Apostólica Romana, na Igreja Ortodoxa, as crianças são imersas durante o batismo na pia batismal.

Fahim, me apresentou cada espaço da igreja, explicando-me a simbologia de cada imagem. A Igreja fora fundada em 1917, sendo a mais antiga igreja ortodoxa do Chile. Falou-me acerca da diferença entre a Igreja romana e a ortodoxa. Pronunciando que “na Romana o Cristo é branco, na ortodoxa ele é negro”. “Como pode o Cristo ser branco se somos negros?” E riu olhando para si mesmo. Disse-me que foi construída por bizantinos e palestinos. Em sua narrativa ele afirma que os palestinos vieram para o Chile porque eram *molestados*, perturbados, pelos turcos. Ironicamente, ao chegar no Chile foram chamados de turcos, devido ao período da imigração, no qual via-se vigente a ocupação Otomana do território palestino, tinham em seu passaporte o registro de nacionalidade turca, por isso eram chamados erroneamente de turcos. De 1914 a 1948, segundo Fahim, os palestinos que migraram possuíam passaporte britânico, em virtude da dominação, do “protetorado” britânico, desta vez, portanto eram chamados “gringos”, e riu novamente.

Notas de campo, 17 de dezembro de 2015.

O capítulo segundo da presente dissertação, tem por objetivo a análise do momento do primeiro contato com palestinos integrantes da *Iglesia Ortodoxa San Jorge* e das relações viabilizadas através deste contato para o entendimento da trajetória da imigração de pessoas palestinas entre o final do século XIX e início do XX. Este capítulo tem como fio condutor a trajetória de dois integrantes da comunidade palestina do Chile, Fahim e Linda. Suas trajetórias elucidam, com maior clareza, a categoria “palestino-direto”, que refere-se aos nascidos na Palestina, que migraram para o Chile, independente do período de imigração. Considerando também a contribuição de suas trajetórias para o entendimento dos deslocamento e mobilidades

dessas pessoas e, por fim, como essas trajetórias dialogam com a narrativa central da trajetória da imigração e o estabelecimento da comunidade.

Foi a partir de minha inserção, enquanto pesquisadora, nas missas de domingo e na missa de *La Navidad*, assim como realizando encontros com senhoras da igreja, seja para tomar café ou almoçar, que pude experienciar com pessoas palestinas, cristãs, de que forma a identidade palestina se construía pela alteridade, mas ainda, nesse grupo específico pela via da conversão, tendo por eixo narrativo central a trajetória da imigração.

Focando nas relações entre membros da comunidade que expressa e contrapõe as categorias de palestino e palestinidade, tal como as formas de reconhecimento identitário e autoafirmação, a trajetória dessas pessoas vêm a compor parte essencial dessa pesquisa; tendo em vista que o objetivo principal da pesquisa é compreender as múltiplas formas de pertencimento identitário, a partir das relações entre pessoas que constituem a comunidade palestina chilena. Portanto, a trajetória dessas pessoas palestinas vem a contribuir para a análise pela via das estratégias de convergência. Acerca da “convergência” sabe-se que à palestinidade vem a configurar-se pela reunião de diversos fatores identitários, que compõem uma espécie de pano de fundo, um pertencimento social palestino, como discutido no capítulo anterior.

2.1 LÁ E CÁ - DA PALESTINA AO CHILE: CASO 1: “PALESTINOS-DIRETOS”

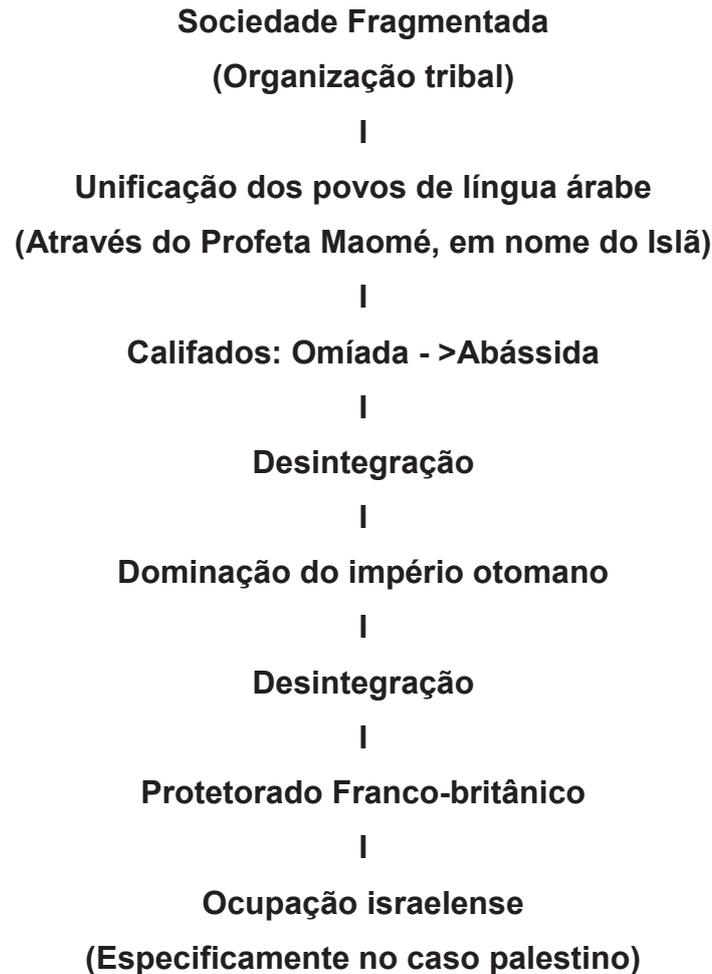
Para o desenvolvimento dessa análise torna-se necessário contextualizar os processos históricos que culminaram na diáspora Palestina. O projeto do sionismo moderno, teve como um dos principais teóricos o escritor austríaco Theodor Hertzl, na segunda metade do século XIX na Europa, o qual teve sua teoria exposta no livro “*Der Judenstaat*” (O Estado judeu) tendo por *slogan* a frase: “uma terra sem povo para um povo sem terra”. Hertzl, propunha uma fuga ao antissemitismo e a autonomia judaica a partir da criação de um estado étnico-religioso no território da Palestina.

Os escritos dos fundadores do movimento sionista (político e laico) indicam que a ideia de “transferência” da população árabe autóctone para além das fronteiras de seu país, para a criação de um Estado exclusivamente judeu na Palestina, era parte do projeto sionista desde o início do seu empreendimento colonizador, isto é, desde o final do século XIX. Theodor Herzl, fundador da Organização Sionista, na Basileia, Suíça, 1897, e autor de *Der Judenstaat* (O

estado judeu) em 1896, escreveu em seu diário, em 12 de junho de 1895: “devemos expropriar com cuidado”, “tentaremos expulsar a população miserável para além da fronteira (...) negando-lhe qualquer emprego em nosso país... Tanto o processo de expropriação como a retirada dos pobres deve ser executada de maneira discreta e circunspecta. (OLIVEIRA, 2014, p. 65 apud CLEMESHA, 2009, p.6).

O sionismo moderno, enquanto proposta política foi um dos elementos principais na diáspora palestina. Estando a teoria de Hertzl localizada no século XIX, através dela ocorreu um fomento a emigração judaica na região. A imigração atingiu índices massivos, principalmente, a partir da declaração do estadista britânico Lord Balfour, em 1917, na qual o mesmo declarava apoio oficial ao sionismo. Acordos velados, políticas britânicas e alianças entre nações externas ao território palestino desencadearam ações de expropriação e desterramento, como proposto pelo líder sionista. Todavia, no marco histórico dessa análise, duas situações são fundamentais para pensar a imigração palestina para o Chile: 1- retrocedendo historicamente, a organização e as políticas de dominação do império Otomano, no que se refere as primeiras ondas de imigração, o estabelecimento da comunidade e a fundação das instituições palestinas no Chile; 2- na sequência, a *Nakbah*, como causa da ocupação sionista do território palestino, a qual desencadeou novas ondas de emigração, e ao que nos interessa: a chegada dos refugiados palestinos ao Chile.

Embora nosso objetivo principal não seja a história da palestina, ou de seus sistemas de governo, mas, o contexto de fuga dos palestinos do Império Otomano até os conflitos recentes, o entendimento acerca das sucessivas organizações políticas e dominações, dos povos árabes, norteia nossa compreensão acerca das trajetórias de vida e de migração de nossos interlocutores, localizando ainda o espaço temporal de suas narrativas e memórias. Desde a unificação dos povos de língua árabe, articulada pelo profeta Muhammed, no século VI, até os conflitos originários da ocupação israelense, no período recente, o território que compreende a Palestina viu-se ocupado sucessivamente por diversas organizações políticas, externas. Desde a unificação através do islã, até a presente dominação, de maneira geral, os povos árabes viveram os seguintes períodos:



Para o exercício dessa análise, primeiramente farei um breve contexto Palestino, para em seguida mapear as rotas de emigração a partir das trajetórias de Linda e Muhammed juntamente com os demais interlocutores deste trabalho. Ao passo que a trajetória de Linda está atrelada a narrativa da “Fuga do Império Otomano”, embora perpassa a *Nakbah* foram outros fatores que levaram sua família a migração, principalmente questões ligadas ao pertencimento religioso cristão ortodoxo. Por outro lado, a trajetória de Muhammed está atrelada a *Nakbah* como a guerra de expulsão, a guerra que os levou ao exílio, dessa forma esse processo assim como a Guerra dos Seis dias está contemplada de forma mais extensa no terceiro capítulo da dissertação, que problematiza a questão dos refugiados palestinos vindos do Iraque, reassentados no Chile em 2008.

2.2 LA TIERRA PALESTINA: UM BREVE CONTEXTO HISTÓRICO

O território palestino sempre esteve habitado por diversos povos distintos, concomitantemente, dentre eles os povos árabes, como relata Hourani (1991): “o interior da Síria, a região a oeste do Eufrates e o Tigre (a Jazira) eram de população em grande parte árabe. Eles trouxeram consigo o seu *ethos* e sua forma de organização social” (HOURANI, 1991, p. 29).

O território que compreende a Palestina histórica, refere-se ao que era considerado a Grande Syria, ou Syria Palestina, território palestino anterior a reconfiguração executada durante o período dos mandatos franco-britânicos, o que corresponde cronologicamente ao espaço temporal entre a primeira e a segunda grande guerra. A região viveu sob dominação do Império Otomano por alguns séculos até a queda do Império na Primeira Guerra Mundial, momento em que grupos internos se mobilizaram contra as investidas Otomanas traçando negociações com os europeus.

Sobre o período de dominação Otomana, segundo o historiador Albert Hourani (2006), nos séculos XV e XVI, todos os países de língua árabe foram incorporados ao Império Otomano, com capital em Istambul. O mundo muçulmano viu-se integrado nos impérios Otomano, Safávida e Grão-Mongóis. O Império Otomano caracterizou-se por ser um império burocrático, sendo “a última grande expressão da universalidade do mundo do Islã”, o estado otomano configurou-se em um “Estado multirreligioso” que reconheceu as comunidades cristã e judaica. (HOURANI, 2006, p. 276).

Durante a dominação otomana, a Palestina via-se organizada, assim como Síria e Líbano, através de comunidades religiosas autônomas, os *millets*. Nesse sistema a liderança local era indicada pela comunidade, todavia com aprovação do sistema burocrático do império. Inicialmente os *millets* constituíam-se como comunidades muçulmanas, todavia, a partir de 1839, passa a referir-se também a não-muçulmanos. Dentro do sistema de governo, cristãos e judeus pagavam tributos e impostos, por meio de tal obtinham proteção. O imposto pago pelas minorias cristãs denominava-se *jizya*. (ZAHDEH, 2012, p. 26-27)

Tradicionalmente y hasta hoy día, Belén, Beit Jala y Beit Sahur son ciudades de población cristiana de donde la mayoría de los inmigrantes en Chile provenían. en 1900 la población de Belém era 20.000, el 95% era cristiana y

la de Beit Jala era 5.000 y cien por ciento cristiana. Los cristianos palestinos establecieron una economía basada en el comercio y la actividad bancaria porque durante el reino otomano se decreto una ley que prohibía a las minorías religiosas, llamadas también en aquella época dhimmi, como los cristianos y los judíos, que poseyeran tierras y esto duró hasta 1850. (ZAHDEH, 2012, p. 28)

A presença cristã na Palestina, embora minoritária foi significativa em dados numéricos, todavia, o índice começa a cair, acompanhado do aumento da emigração, uma das causas principais segundo Linda Shahwan foi a perseguição de ordem religiosa. Todavia deve-se enfatizar que o fator econômico foi de suma importância para a saída dessas pessoas desta terra, em busca de novos horizontes.

Sobre a relação política do governo Otomano com a população local e a interferência europeia, diversos acordos foram tratados, entre europeus e povos nativos, durante o início final do século XIX e o início do século XX, tanto com os sionistas quanto com líderes árabes, como Hussein Bin Ali. (SCHIOCCHET, 2011, p.13). Em 1916, através do acordo *Sykes Picot* foi estipulado que o governo britânico teria o controle sobre o território que corresponde atualmente à Palestina e Iraque e o governo francês sobre a atual Síria e Líbano. O acordo, privilegiava os interesses britânicos que em negociações com os sionistas fundamentaram a Declaração de Balfour, que veio a legitimar os interesses sionistas¹³. (SCHIOCCHET, 2011, p. 15).

Segundo Albert Hourani (2006), a partir de 1910 se intensificou a migração de judeus para a região. Neste período representando 10% da população total. Após três décadas, nos anos 40 já somavam cerca de 30%. (HOURANI, 2006, p.311). Embora medidas tenham sido tomadas pelos mandatários britânicos para conter a migração judaica para a região, essa se intensificou cada vez mais. Por meio de compra de terras árabes (muitos dos donos sequer eram palestinos), os judeus aumentaram a ocupação deste território (SCHIOCCHET, 2011, p. 16).

A partir de meados da década de 1920, com a proposta sionista de se criar um “lar nacional judaico” no território da Palestina, ocorreram migrações judaicas em

¹³ Texto contido na declaração, de 02 de Novembro de 1917: *“Dear Lord Rothschild, I have much pleasure in conveying to you on behalf of His Majesty's Government the following declaration of sympathy with Jewish Zionist aspirations, which has been submitted to and approved by the "His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country." I should be grateful if you would bring this Declaration to the knowledge of the Zionist Federation. Yours sincerely, Arthur James Balfour”.*

massa para a região e a compra de terras em larga escala. Segundo Rashid Khalidi (1997), a venda de terra se dava na maioria dos casos por parte de proprietários de terra não palestinos visto que, até o período grande parte do povo palestino atuava como camponês, servindo como mão de obra na agricultura para o proprietário de terras.

Iniciam-se, concomitantemente, conflitos entre árabes e judeus que culminam em uma insurreição dos povos nativos, palestinos, contra o plano sionista: a Grande Revolta Árabe, desencadeada por uma série de fatores, dentre eles, o assassinato do líder árabe Sheykh Izz Al-Din al-Qassam, em 1935. Este período, que vai desde a dominação Otomana à primeira Guerra Mundial, configura-se como o período de maior significância, na migração palestina ao Chile. Tendo novamente grandes proporções ao longo do século e com a *Nakbah*, em 1948.

Durante a década de 30, a Liga das Nações, organização que precedeu a Organização das Nações Unidas, propõe a divisão da Palestina em dois Estados. As negociações recuaram mediante à Revolta Árabe, ocorrida em 1936. Todavia, a proposta foi entregue a recém-criada Organização das Nações Unidas, ONU, que realizou a partilha da Palestina histórica no ano de 1947, mediante a Resolução 181 a qual estipulou a criação de dois estados. A nova proposta de configuração geográfica destinava aproximadamente 11.000 km² para um milhão de palestinos e 14.000 km² para aproximadamente 700.000 judeus. Alega-se que nesse período os judeus representavam menos da metade da população total da região. Podemos observar tais divisões a partir dos mapas a seguir, a FIGURA 2, referente a proposta da ONU de divisão do território em dois Estados, Palestino e Judeu e a FIGURA 3, referente a partilha de 1947.

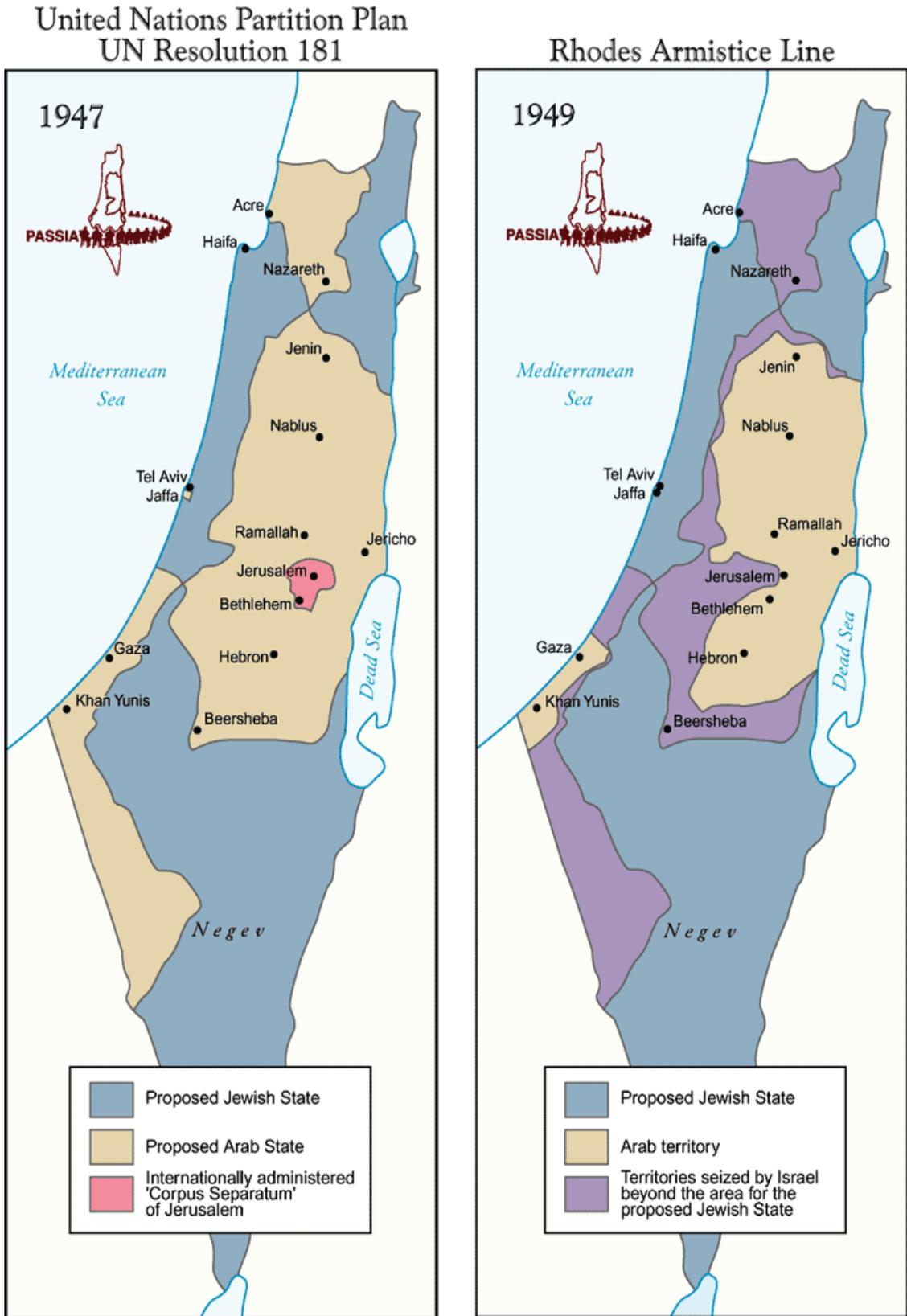
FIGURA 2 – MAPA ANTES DA PARTILHA DA ONU

Peel Commission Partition Plan, 1937

Source: Palestine Royal Commission Report (Peel)
July 1937, London: HMSO

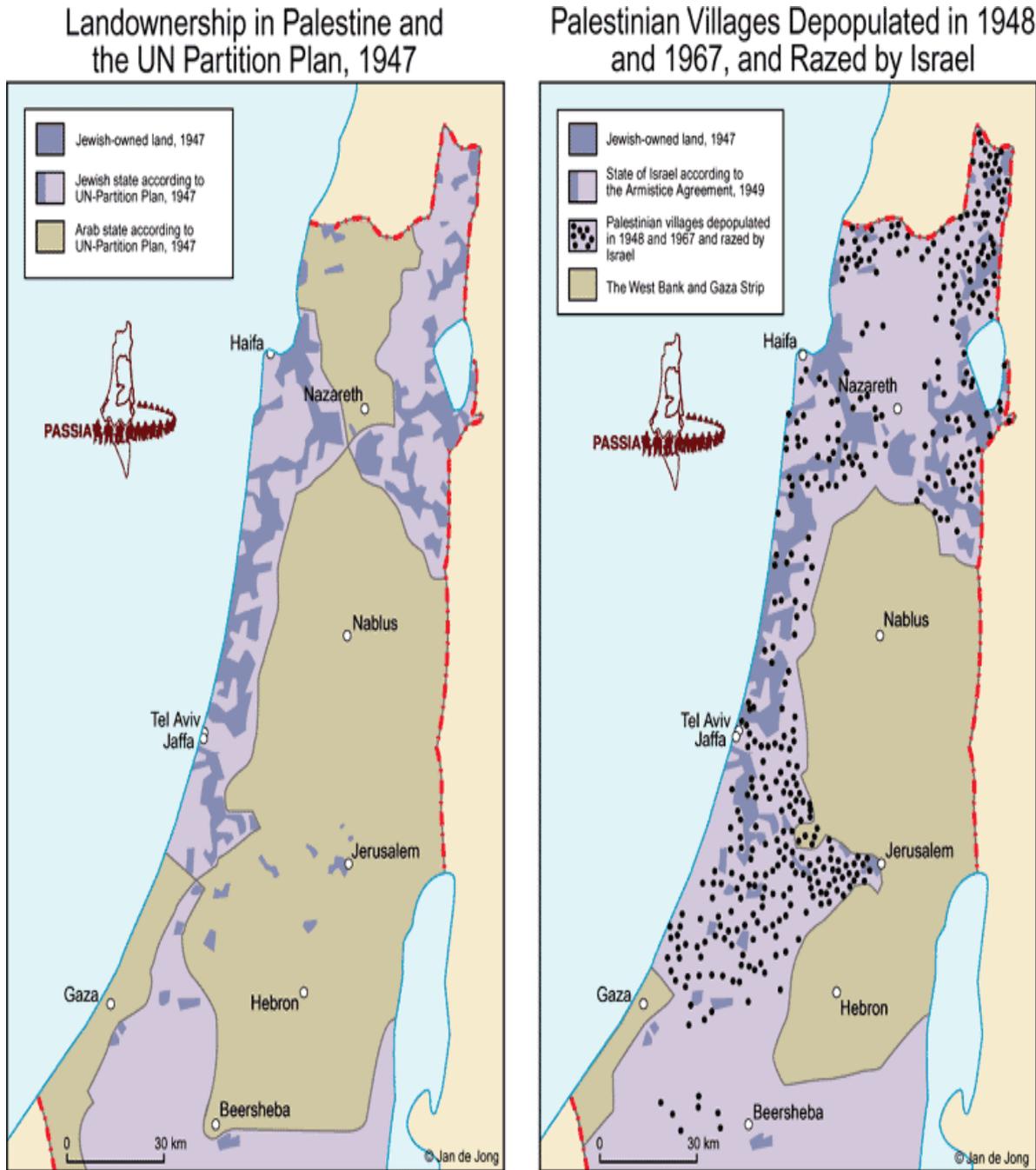
Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs
(PASSIA)

FIGURA 3 - MAPA DA RESOLUÇÃO 181 DA ONU



Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)

FIGURA 4 – MAPA DAS CIDADES PALESTINAS MOSTRANDO OS VILAREJOS DESOCUPADOS



Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)

FIGURA 5 – MAPA DA OCUPAÇÃO DA PALESTINA



No ano de 1948, ocorre o que em árabe denominou-se *Al Nakbah*, traduzida para o português como “a Catástrofe”, onde 80% da população palestina foi forçada ao exílio, ou seja, forçados a se retirar do território da Palestina se deslocando a outros países, vindo a integrar o contingente de refugiados, oriundos da diáspora. Na maior parte dos casos, essas pessoas foram obrigadas a se abrigar em campos de refugiados, com péssimas condições de vida, o que inclui ausência de saneamento básico e fornecimento de água e comida, além de serem privados de trabalho, estudo, moradia, do direito de livre acesso e até mesmo do direito de retorno previsto na resolução 194 da ONU. De acordo com a Organização das Nações Unidas, é classificado na categoria de refugiado palestino todo indivíduo que residia na Palestina de dominação britânica no período entre junho de 1946 até 15 de maio de 1948 e seus descendentes, dados atuais informam que esses refugiados e seus descendentes

somam cerca de 5 milhões de pessoas.¹⁴

Estes processos históricos, de ocupação sionista do território palestino, e expulsão das pessoas na *Nakbah* são apresentados pela Federação palestina do Chile, através de discursos e do sítio eletrônico como: “erro, usurpação e massacre”. Propostas de resistência a Israel, como ocorreram no Vietnã e Afeganistão, também são citadas no site da Federação.¹⁵

Os Palestinos, que foram deslocados de seu território para a Cisjordânia, também os “*internal refugees*” e os próprios palestinos que permaneceram em “48”, internamente configuram-se dois grupos de pessoas deslocadas com direitos diferentes e em diferentes espaços, que tornara-se o alvo primordial das políticas israelenses de restrição de imigração ou de circulação em fronteiras (OLIVEIRA, 2015). No terceiro capítulo desse trabalho buscarei analisar de que forma tanto a *Nakbah*, quanto a Guerra dos Seis dias, 1967, contribuíram para a formação do grande contingente de refugiados palestinos.

2.3 A COMUNIDADE PALESTINA NO CHILE

A Comunidade Palestina no Chile, especificamente em Santiago, sendo referenciada como a maior comunidade palestina fora do mundo árabe, permitiu que a cidade de Santiago e os palestinos locais constituíssem um campo privilegiado para esta pesquisa. As estimativas apontam para cerca de 450.000 a 500.000 pessoas, todavia como foi esboçado na introdução deste trabalho, alguns representantes das organizações políticas palestinas do Chile afirmam que nunca foi realizado um censo com a população de imigrantes palestinos no Chile. Portanto acreditam que em números absolutos a comunidade palestina localizada nos Estados Unidos possa ser maior, ao passo que a do Chile seja mais organizada e estabelecida.

Segundo Denise Jardim (2006), os palestinos constituem um terço da população refugiada do mundo, todavia, os dados da imigração não são transparentes e são de difícil precisão, devido a imigração palestina ter mantido certa continuidade e não ter se constituído de “levas” de imigração. Dessa forma, ela é entendida como

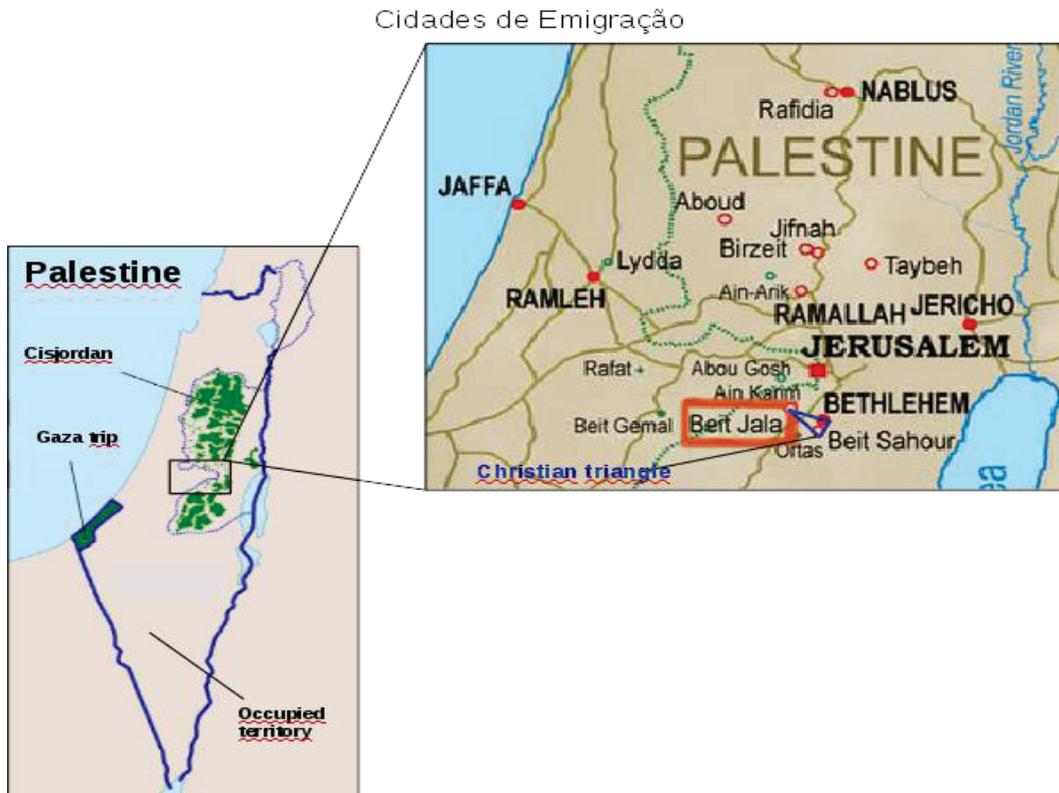
¹⁴ Fonte: Grassroots International e BADIL.

¹⁵ Durante o decorrer desse campo, que iniciou-se muito antes da ida à Santiago, propriamente, mas através do contato com os palestinos do Centro de Estudos Árabes, da U. de Chile, foi acompanhado semanalmente a página informativa da Federação. Disponível em: <http://www.federacionpalestina.cl/>,.

uma imigração “particular”. (JARDIM, 2006, p.171). Há dificuldade em quantificar essa imigração, ora devido à ausência de políticas de intermediação e recepção desses refugiados ou imigrantes nos países de chegada, ora pela complexidade da autodeterminação identitária. Segundo a Jardim, “é sempre difícil confiar que uma autodenominação, produzida em diferentes contextos e com uma história tão peculiar quanto aos jogos identitários, se traduza fielmente em números”. (JARDIM, 2006, p.171).

Seu pertencimento religioso é majoritariamente cristão, isso está diretamente ligado a especificidade de sua emigração. Segundo a narrativa local, os palestinos, na sua maioria oriundos das cidades de *Bethlehem*, *Beit Jala* e *Beit Sahuer*, saíram de suas terras devido a mudança na lei de serviço militar, que até então os isentava da prática do serviço, sendo a eles imposto tributos que os permitiam não realizar o serviço militar. Todavia, essa situação se modificou, segundo Baesa, em julho de 1909 a lei otomana se modifica e a “conscrição seria, a partir desse momento, obrigatória para todos os cidadãos do Império de sexo masculino, sem exceção étnica ou religiosa (BAESA, 2015, p. 301). Belém, Beit jala e Beit Sahur, fazem parte do “Triângulo Cristão”, como pode ser observado no mapa a seguir. Essas são as cidades principais de saída de palestinos cristãos para o Chile.

FIGURA 6 – CIDADES DE EMIGRAÇÃO CRISTÃ ORTODOXA PARA O CHILE



FORNE: ADAPTADO DO GOOGLE MAPS

2.3.1 Caso 1 Linda

Linda Shahwam,¹⁶ conta que veio ainda criança da palestina junto com sua família, composta por seis pessoas: sua mãe, seu pai e seus três irmãos. Vieram no ano de 1965. Segundo ela, devido a situação de ocupação israelense e crise econômica na Palestina, em virtude das limitações comerciais impostas por Israel, eles primeiro migraram para o país vizinho, a Jordânia. Neste período, em que residiram no país, seu pai trabalhou como acompanhante de um ministro. Todavia, a situação na Jordânia também estava economicamente instável e o salário que seu pai recebia era insuficiente para as despesas e sustento da família. Segundo Linda, nesse período a palestina estava sobre domínio Jordânico, desta forma eles primeiro migraram para a Jordânia, para somente depois migrar para o Chile. A motivação da

¹⁶ A entrevista de Linda, tal como algumas outras, foi anexada ao trabalho, devido a sua centralidade na análise. Portanto encontra-se disponível para consulta, na íntegra e em idioma espanhol, na parte dos anexos.

partida se deu pelas más condições em que se encontrava a Palestina. Entretanto, sua avó e um tio já viviam no Chile, o que facilitou sua imigração.

Vendiste niña de palestina. Nosotros somos una familia de seis personas. Mi madre, mi padre, yo y tres hermanos más. Venimos nosotros en lo ano de 1965.

La situación en Jordania, porque nosotros de palestina inmigramos Jordania y entre Palestina y Jordania en auto es una hora. Muy acerca. Mi padre entró a trabajar de acompañante de un ministro. No como guarda (palda) un poquito menos, como acompañante mismo. El sueldo de mi papa no alcanza a. El sueldo de el, así que nosotros tuvimos muy mal económicamente y mi madre ya tenía un hermano y su madre aca [En Chile] y mi abuelita.

Como estaban acá, ellos nos ayudarán a salir de Jordania hasta Chile, pero la causa de la inmigración fue la ma situación que estaba Palestina. Palestina en estos años estavam a comando de los jordano... así que tuvimos la obligación de migrar a la jordania y de la jordania venir así a chile yo nació en 1951, así, así que nasci la parte, la metade de palestina ya estaba ocupada por los israelí, por los sionistas y nosotros nos salvamos porque la parte, la otra mitad estaba por lo comando de los jordanos, que lo bajo dominio de los jordanos.

Venimos acá por la mala situación que estaba en Palestina. Nosotros nos fuimos a Jordânia primero y tratamos de sobrevivir en Jordânia, pero la situación era muy mala y tuvimos la obligación de venir acá a Sul América. Mi abuela estaba acá desde el año 1962, três años antes y ella gosto de Chile mucho, empezarán a trabajar de inmediato también. Entonces ayudarán con toda my familia a venir acá à Chile. Mi madre tiene 87 años, 86, yo dizia a Francisca que tu tiene que hablar con mi madre no conmigo, porque mi madre vivió la guerra, viveu toda la carência, todo de la guerra, mi padre luchó en la segunda guerra mundial, por esto. Así como venimos aca para estar mais tranquilos, tener un mejor futuro. (Entrevista concedida em 15/12/2016)

Quando perguntei acerca de uma rede de imigração Linda resgatou as sucessivas dominações da região para localizar as demais motivações da emigração:

[...] empezarán primero por lo imperio otomano, después tomaran lo poder los ingleses, después de los ingleses llegarán los israelí. Eu, e os primeiros vieram pela guerra otomana, e surpreendente o tamanho da comunidade. Uno, uno otro va se dizer que Chile está bueno, Chile es tranquilo, Chile se

gana mucha plata, en Chile se tiene estabilidad econômica, uno, uno, otro de ayuda así veni todos a Latino América, no solamente en Santiago. Chile es grande no tan grande como Brasil. Um punto de Brasil (risas). No, pero por exemplo Viña, Valparaiso, Temuco, hay mucha ciudad en Chile tiene muchos palestinos. (Entrevista concedida em 15/12/2016).

Linda relata que o primeiro de sua família a migrar para o Chile foi seu tio, que na sequência havia conseguido trazer sua mãe. A avó de Linda. Sua avó, nasceu ainda nos tempos da dominação otomana, e jamais teria se acostumado a viver fora de seus país. Muitos são os relatos dos casos de imigrantes que passaram a vida sem conseguir dominar o idioma ou adaptar-se as diferenças entre os países. Os relatos apontam principalmente para as mulheres, que muitas vezes encontrava-se confinadas as tarefas domésticas, com sociabilidade limitada, ao passo que os homens, devido a atividade comercial acabavam por inserir-se mais na sociedade. A avó de Linda, assim como várias outras mulheres, jamais se integraram a sociedade Chilena, passando a maior parte do tempo isoladas, relacionando-se apenas com demais imigrantes ou familiares.

Portanto, dos motivos principais da imigração, destacam-se os de matriz financeira e religiosa. Segundo Lorenzo Agar e Nicole Saffie (2005), o processo migratório de Palestinos para o Chile se constituiu de três etapas:

Entre 8.000y 10.000 personas procedentes de la zona del Levante llegaron a Chile durante 1885 y 1940 - fechas consideradas como extremas en el flujo de inmigración árabe al país. [...] La primera fase se desarrolló desde fines del siglo XIX hasta antes del inicio de la Primera Guerra Mundial, concordando con el apogeo de la explotación del salitre en el norte chileno. En este lapso llego mas de la mitad de inmigrantes árabes al país - un 51% de la población. entre 1905 y 1914, arribó a Chile la mayor cantidad de palestinos: 56% [...] La segunda etapa corresponde a la que se llevo a cabo entre las dos gueras mundiales, de 1920 a 1940. [...] La tercera fase de inmigración se produjo después de la Segunda Guerra Mundial En este período disminuyó el flujo de población siria y libanesa, ya que gracias a la caída del Imperio turco otomano, la instauración de los mandatos de Francia y Inglaterra, y el posterior proceso de independecia, mejoraron las condiciones de la población cristian. Sin embargo, en el caso de los inmigrantes palestinos ocurrió lo contrario, ya que al aumentar la localización de población judia en la área, se recrudeció uno de los factores expulsivos en el lugar de origen, especialmente a partir de la Guerra de Partición, en 1948.(AGAR; SAFFIE, 2005, p. 5-6)

A primeira “etapa” de imigração, sugerida por Agar e Saffie, corresponde ao que os interlocutores trouxeram como a “narrativa mestra” da imigração palestina para

o Chile, ou seja, a narrativa da fuga Otomana. Linda afirma que um dos irmãos de sua avó fugiu em virtude da perseguição otomana, fugindo do serviço militar em 1914. Esse seria o primeiro membro de sua família a chegar no Chile. No período ele tinha apenas 17 anos.

Embora nesse período o Chile estivesse com políticas favoráveis a entrada de mão de obra imigrante, o incentivo foi aberto visando a mão de obra de imigrantes europeus, o que possibilitou que o Chile tivesse uma comunidade alemã significativa, na região sul do país, tendo em vista que esses tiveram facilidade de chegada e estabelecimento, atuando no desenvolvimento da agricultura. Os palestinos, entretanto, não eram bem quistos. Muitos são os relatos das inúmeras dificuldades de inserção comercial e estabelecimento dessa comunidade. Os palestinos, comerciantes em sua maioria, acabaram por estabelecer-se em um bairro pouco desenvolvido, no período, região atual Recoleta. Em patronato, estabeleceram atividades comerciais, na sua maioria vinculada a produção e comércio têxtil.

Sobre as rotas de imigração, muitos dos Palestinos saíram do Oriente Médio pelo porto das cidades: Constantinopla, atual Istambul; Esmirna, também na Turquia; Beirute, no Líbano e também Trípoli, na Líbia. Desses portos, no Oriente Médio, muitos deslocavam-se primeiro para Alexandria, para posteriormente chegar a Gênova, Marselha ou Nápoles. Alguns relatos indicam portos em países do continente africano ou demais portos do norte do mediterrâneo. Alguns deslocamentos tinham por finalidade o Brasil, nos casos dos palestinos que vieram para o Chile, o destino portuário final era Buenos Aires. Dessa cidade, se percorria por trem, coletivo ou automóvel até Mendoza, depois atravessavam as Cordilheiras, fronteira entre Argentina e Chile, para após dias de caminhada em mulas, aproximadamente 4 dias chegarem a cidade de Los Andes, região de Valparaíso, no Chile.

Linda conta que seu tio avô saiu da palestina fugido dos otomanos em 1914. Vindo de navio até o porto de Buenos Aires, ao chegar em Mendoza ele cruzou a Cordilheira em cima de um burro. A viagem demorava entre quatro a cinco dias. Quando conseguiam chegar, encontravam-se muito debilitados.

Seu avô, nascido na década de 70 do século XIX, foi mandado a guerra, e por não querer realizar o serviço militar, devido a opressão dos turcos, jogou cal nos olhos para que fosse dispensado do serviço militar. Uma ação que acabou por repercutir fortemente em sua vida, tendo em vista que antes disso ele trabalha como escultor, inclusive tendo viajado para esculpir esculturas a serviço do Império. Ela e sua família

saíram da Jordânia, já em outro período, um século depois, passando por Gênova e depois pelo Rio de Janeiro, no Brasil. A viagem, no navio, durava entre um a dois meses. Quando desembarcavam em Buenos Aires, embora o transporte terrestre fosse mais acessível nesse período, tinham que cumprir a mesma rota de imigração.

Ao abrir o passaporte de seu avô, Linda insiste que eu olhe os olhos dele, já cego em função do cal. Linda mostra também os lugares por onde ele viajou. Afirma que seu pai teria passaporte Jordânico, seu avô, todavia tem em seu passaporte escrito “árabe” e “Palestina”. *“Mira? Y hablan que palestina no existió! Mira que estas escrito Palestina”*.

Linda: Este es principio de siglo XX. A mi me gustaria de mostrar una, una passaporte de mi abuelo.

El no inmigro [...] my abuelo era un grande escultor, los otomanos lo mandavan a el para fazer esculturas en otros paises, nació 1870 y tanto... el también lo mandaran a la guerra y no quis ir a la guerra y hecho en los ojos cal. sabe que es cal? para que digan que es enfermo y no podría ir a la guerra, porque tenia mucha opresión de los turcos muy selvagem, querian llamar todos los jovenes palestinos a la guerra...

Laila, amiga de Linda disponibilizou o passaporte de seu pai, em sítio eletrônico, com a seguinte legenda:

Aquí les deajo el documento de identificación de mi Padre, para todos aquellos que hablan sin saber y dicen que Palestina nunca existió...El documento del año 1946. Sobre la fotografía y atravesando el documento hay un timbre color rosado fuerte que dice GOVERNMENT OF PALESTINE JERUSALEM DISTRICT!!!!

Los invito a todos a buscar las identificaciones de sus papás y abuelos para asi cerrar la boca de inescrupulosos que justifican la ocupación ilegal de palestina diciendo que nunca existió”¹⁷

Assim como Laila, Linda e Fahim, muitos palestinos questionam a ilegitimidade do passaporte. Muitos que migraram no período de dominação Otomana tinham em seus passaportes inscrita a nacionalidade turca, os demais que passaram

¹⁷ Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10152274329830823&set=t.100004053560018&type=3&theater>. Acesso em: 10 mar. 2017.

por outros países, a nacionalidade de seus vizinhos árabes, ou aqueles nascidos na Palestina ocupada, o passaporte israelense.

Com o advento da criação de um Estado-Nação judaico e a reconfiguração do mapa da Palestina histórica, novas práticas constitutivas do direito tornam-se vigentes tanto na declaração e reconhecimento dos cidadãos, quanto nos fluxos de fronteira.

A legalidade ou ilegalidade destes fluxos, deve ser entendida como uma *relação*, parafraseando Joseiah Heyman (2013), deve-se pensar a legalização e ilegalização como processos (particularmente como projetos políticos/sociais) ao invés de estado de ser, buscando, por sua vez, ir além da dicotomia entre estatal e não estatal. Todavia, Heyman aponta que a produção de uma distinção entre legal e ilegal conduz a demonização das minorias. Padrões desiguais de poder, recursos, dentre outros pontos, constituem a licitude a partir de certas moralidades.

Estas moralidades são relativas, a partir de diferentes percepções. Ou seja, a legitimidade da fronteira entre Palestina (Gaza e Cisjordânia) torna-se relativa. A constituição da fronteira, os *checkpoints* utilizados por Israel para controle de trânsito não são legítimos na ótica de alguns palestinos, ao passo que a Autoridade Nacional Palestina reconhece o Estado de Israel, ou seja, uma entidade palestina que reconhece fronteiras e assim garante legitimidade a elas.

Como aponta Oliveira, “as categorizações identitárias existem. É importante notar também que “48” não é a única categoria que se relaciona com as localidades[...] Estas categorias estão relacionadas com a disposição cartográfica que vigora desde 1948, quando a região se divide em três partes” (OLIVEIRA, 2015, p. 128) ¹⁸

¹⁸ Para uma discussão mais ampla sobre fluxos e fronteiras na Palestina atual, indico o trabalho intitulado *Selah al Museka: uma etnografia das produções e práticas musicais palestinas*. (OLIVEIRA, 2015).

FIGURA 7: PASSAPORTE DE GEORGE, GOVERNO DA PALESTINA, DISTRITO DE JERUSALÉM, 1946.



FONTE: Arquivo pessoal.

2.3.2 Caso 2: Benedito:

O marido de Linda, por sua vez, colaborou com uma entrevista, antes mesmo deste campo propiciar o encontro com Linda. A filha do casal, Francesca, foi uma das interlocutoras do quarto capítulo dessa análise, no que se refere aos jovens palestinos, segunda e terceira geração, filhos dos imigrantes, nascidos no Chile, que

vieram a constituir a categoria dos “palestinos- chilenos” e “meio-palestinos”. Deve-se considerar a relevância dessa família no escopo da análise, tendo em vista que o casal, ambos palestinos, ela de Beit-jala e ele de Belém e a filha, nascida no Chile, são membros ativos da comunidade, assíduos na prática religiosa e (as duas mulheres) militantes políticos de organizações palestinas.

Retomando a trajetória familiar - o marido de Linda não será identificado¹⁹ - Benedito, conta que no ano de 1951 o rei da Jordânia Abdullah I foi assassinado²⁰, no decorrer de sua morte, a Palestina, que estava sob dominação jordaniana (uma espécie de “protetorado” em virtude da ameaça sionista), também deveria entrar em luto. A fiscalização jordana sob o território foi potencializada, em busca de colaboradores ou traidores do regime. Nesta data, ou próximo a ela, o tio de Benedito, o levou para visitar o cemitério das crianças, nesse dia, integrantes do exército (ou milícia, não se sabe ao certo) jordaniano encontraram seu tio e iniciaram um interrogatório acerca de sua posição quanto ao assassinato do rei, se ele e sua família estariam de luto, se apoiavam o regime, o que fazia na rua naquela circunstância, entre outras perguntas seguidas de agressão física: espancamento. Nesse momento Benedito conta que começou a urinar-se, nas próprias calças, também gritou para que parassem e posteriormente gritou por socorro. Foi devido a este fato, somado a conjuntura em que se encontrava a palestina que seu pai resolveu fugir da região, no ano de 1952. Juntando-se a um de seus irmãos que possuía uma das maiores lojas de tecido da América Latina, naquele período, era um dos milionários do Chile. Este irmão teria chegado ao Chile quando tinha 18 anos.

Filho de italianos que fugiram do país na Primeira Guerra Mundial e foram viver na palestina, onde Benedito nasceu. Seu avô migrou da Itália após a Primeira Guerra, era um sapateiro e casou-se com a filha de um italiano. Ele teve nove filhos, destes, vários foram perseguidos durante a Segunda Guerra Mundial. Seu pai foi preso em 1939 em um campo de concentração. O tio, esteve sete anos na Itália na guerra (possivelmente lutando – interpretação minha), segundo Benedito, ele estava

¹⁹ Optei por não realizar a identificação desse interlocutor, tendo em vista que os demais estavam cientes da proposta e publicação da pesquisa e ele fez declarações durante a conversa realizada com sua filha e sua esposa. Por motivos de caráter metodológico em virtude da conscientização dos interlocutores nominados sobre a publicação dessa pesquisa, este não será identificado. Utilizarei o nome fictício de Benedito, para fluência do texto.

²⁰ Abdullah I, nascido em Meca em 1882, teria sido nomeado Emir da Transjordânia em 1921, até esta ter sido elevada à categoria de reino em 1946. Abdullah I reinou até seu assassinato em 20 de julho de 1951.

em Nápoles quando a guerra estourou e só pode voltar a Palestina em 1947.

É interessante perceber como a trajetória de alguns desses interlocutores acaba por comunicar-se e desenvolver-se em relação a distintos contextos históricos. Benedito afirma que para além de todo o problema político e econômico vivido na Palestina no período em que fugiram para a América (após a *Nakbah*) foi a trajetória da família, que não estava restrita somente ao conflito palestino-israelense, mas há uma sucessão de guerras, que fizeram com que eles fugissem da Palestina. “Meu pai foi preso em um campo de concentração, depois minha avó, minha irmã mais nova nasceu lá, ele não poderia viver mais uma guerra, entende?”

Quando conversamos sobre os motivos da família ter sido perseguida, ele afirma que seu pai era italiano. A filha, Francesca, corrige dizendo que o avô teria nascido na Palestina. Nesse momento Benedito afirma: “não importa onde tu nasceste, o que importa é a linhagem sanguínea. Então por ser italiano os ingleses os pegaram e jogaram no campo, depois sua mãe. Minha irmã ‘M.’ nasceu no campo. Quando terminou a guerra eles os soltaram.” Mais uma vez podemos buscar compreender como essa rede se conecta, como ora as narrativas, a partir das trajetórias se fazem ferramentas de autoafirmação identitárias e como ao mesmo tempo, por contradição, as mesmas narrativas sugerem genealogia como marco de afirmação identitárias e não o nascimento, quando por outras vezes, ou outros atores sociais, interlocutores, utilizam da mesma trajetória para afirmar que a identidade se constitui, também pelo nascimento, pelo local de nascimento. A posição do interlocutor, negativa em relação ao “retorno”, o conduz a uma argumentação que, inclusive, se opõe a dos seus demais familiares entrevistados. Embora afirme ser palestino, em virtude da guerra e das situações que viveu na sua terra, como bombardeios, toque de recolher, agressões, Benedito reivindica aspectos da “causa palestina”, junto a mulher e a filha, todavia reitera a inexistência de querer retornar a terra. Essa posição, acontece por demasiadas vezes, não pela ausência do sentimento de pertença identitárias para com a terra palestina, mas, todavia, em virtude da situação em que a Palestina encontra-se e dos traumas vividos.

3.2.3 Caso 3 Fahim:

O próximo caso analisado é a trajetória de Fahin Quosieh, o tesoureiro da *Iglesia Ortodoxa San Jorge*, que contribui fundamentalmente com o que foi chamado

de terceira etapa da imigração. Em meu primeiro contato com a *Iglesia Ortodoxa San Jorge* conheci Fahim, um senhor, de aproximadamente 80 à 90 anos, esguio, cabelos grisalhos, segundo ele mesmo, “um palestino que fugiu da Guerra de 67”²¹. Fahim está no Chile fazem 48 anos, veio na Guerra de 67, a última guerra, segundo ele. Apesar de chamar 67 de “a última guerra” ele reconhece a atual ocupação e que esta ocupação tem por objetivo expulsar os árabes de seu território.

Segundo Fahim a imigração ao Chile teve seu início “a partir de 1800 d. C.”, ou seja do final do século XIX, se estendendo ao longo do século XX. Segundo Olgún e Penã (1990), o período mais expressivo de imigração palestina para o Chile foi entre 1905 e 1914. Vários fatores permeiam as narrativas da causa dessa imigração, desde a fuga ao Império Otomano, que, segundo essas narrativas, faziam dos jovens palestinos “carne de canhão”, até a justificativa referente à questão econômica. Segundo ele, muitos vieram “fazer a vida na América”, chegando ao Chile através da rede de familiares.

As narrativas acerca da imigração palestina para as diversas regiões do Chile são muitas, articulam distintas memórias e experiências. Esta imigração não deve ser vista como uniforme, ou homogênea todavia, por diversas vezes essas narrativas se inter cruzam, na maioria das vezes tem por fio condutor a narrativa de “fuga da dominação” e subordinação exercida pelo Império Otomano, principalmente referente ao serviço militar. Majoritariamente, as narrativas das quais tive acesso iniciavam-se com a fuga em virtude de serem usados como “carne de canhão”.

Encontrar un futuro mejor. Esto es lo que motivo a miles de árabes que, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, decidieron dejar su tierra natal. Las persecuciones emprendidas por el Imperio Turco Otomano, que reclutaba jóvenes cristianos en sus filas para combatir en los numerosos frentes de batalla que se abrían a medida que el imperio se iba desmembrando, fue un factor preponderante. A esto se sumaron las precarias condiciones de vida y la falta de oportunidades; de acuerdo a la ley imperante, los cristianos no tenían derecho a desempeñarse en cargos públicos. Aunque también constituían una minoría privilegiada, lo que les permitía vivir relativamente mejor, pero esto no era visto con buenos ojos por parte de sus vecinos musulmanes. Todo esto hizo que muchos emprendieran el largo camino a un destino tan prometedor como incierto: América, continente que por aquella época se constituía en destino preferente de miles de inmigrantes europeos

²¹Guerra dos seis dias, foi quando se efetivou a ocupação da Cisjordânia e de Gaza por Israel (SAID, [1992] 2011, p.17) A Guerra acontecida em 1967, também conhecida como “Guerra dos Seis dias” ficou marcada em virtude de tamanha proporção da ofensiva israelense em tão pouco tempo. Estima-se que nessa guerra Israel ocupou cerca de mais 50% do território palestino estabelecido pela acordo da ONU de 1947. As colinas de Golã, foram tomadas da Síria, um ponto estratégico de ataque, o Canal do Suez, do Egito, tal como Gaza que estava sob sua “proteção” e a Jordânia da Cisjordânia.

quienes llegaban bajo el impulso de políticas de colonización. Asunto que no favoreció a los inmigrantes palestinos. (SAFFIE; AGAR, 2012, p. 1).

Muitas são as narrativas em que a motivação de partida da Palestina refere-se ao recrutamento de homens para o serviço militar, por parte dos otomanos, tal como a oportunidade de “*hacer la América*”. Alguns fatores são relevantes, segundo Baesa (2015), a tragédia palestina teria iniciado no começo do século XX com a dominação Otomana, o que faria da narrativa palestina uma “longa história de expulsões”. A partir desse campo e também da análise da autora, a primeira relevância é que esta narrativa torna-se recorrente nos relatos das famílias palestinas cristãs, desde a primeira até a terceira geração, distinguindo-se primordialmente da narrativa dos refugiados palestinos “*iraquis*”, que primeiramente migram da palestina para o Iraque, em 1948, devido a *Nakbah* e só posteriormente migraram para o Chile, em 2008.

Entretanto, devemos considerar que embora essa narrativa da “fuga otomana” tenha sido oficializada pela historiografia da imigração palestina, como está disposto no texto, assim como também pela grande maioria dos interlocutores, deve ser considerada a seguinte questão: o termo “ocupação otomana” deve ser ponderado, em segundo existem narrativas em oposição. Sobre a utilização do termo ocupação para designar o período de dominação otomana do território da Palestina, devemos ponderar seu uso, considerando que a “ocupação” palestina refere-se a ocupação israelense desse território, que se relaciona com a diáspora palestina, a perda de propriedades e de trabalho, limpeza étnica e a criação dessa gama de refugiados. Acerca das narrativas em oposição, devemos considerar que a narrativa da “fuga” só está presente entre cristãos e mesmo entre essas pessoas, existem muitos palestinos que não consideram o período otomano como período de dominação e ocupação, mas como um período da história palestina e de seus desdobramentos.

Sobre a especificidade das ondas de imigração, dentre as quais a primeira se constitui de palestinos cristão vindos principalmente de Belém e Beit-Jala (BAESA, 2015, p. 298), assim como as subsequentes que constituem-se quase totalmente de palestinos cristãos, ao passo que após a *Nakbah* tem-se um fluxo maior de palestinos muçulmanos. Esses dois principais fatores somaram-se a outras problemáticas provenientes do campo, tal como a narrativa acerca da “guerra” que os forçou ao exílio, quebrando a especificidade da *Nakbah* como o marco principal e podendo remeter-se desde as guerras provenientes do período otomano até mesmo a guerra

do Iraque.

2.3.4- Caso 4: Padre George

Uma quarta narrativa que se intersecciona com as anteriores é a do Padre George, um homem de meia idade, bastante reservado. George é de origem Síria, nasceu e viveu lá até os seus 22 anos e me contou que em sua juventude fora estudar teologia no Líbano, local onde viveu mais alguns anos. Foi lá que formou-se teólogo, tornando-se sacerdote e que também casou-se. Deve se ressaltar, que segundo George, na doutrina ortodoxa o homem pode casar-se, desde que tal união seja realizada anteriormente ao seu sacerdócio, no caso contrário, um homem já sacerdote não pode realizar tal feito. Padre George veio para o Chile no ano de 1989, a convite de seu tio, o Monsenhor Sérgio Abade, que ainda permanece como o atual monsenhor da igreja.

Sobre a comunidade Palestina, o padre me disse que a imigração para o Chile iniciou-se no final do século XIX, no ano de 1880. Sendo a maioria desses imigrantes de religião cristã ortodoxa. O motivo da imigração seria a discriminação de forma geral à árabes e cristãos, todavia, segundo ele, devido a corrupção do exército era mais cômodo para os árabes permanecerem no território enquanto os cristãos eram usados como “carne de canhão”, sendo obrigados a fazer a linha de frente do exército, muitas vezes guerreando contra outros cristãos ortodoxos, como na guerra que ocorreu entre otomanos e russos.

Segundo Cecília Baesa, (2015) há a constatação de uma recorrência nas narrativas dos imigrantes palestinos chilenos acerca da emigração, a “fuga “da opressão e perseguição Otomana serviu como “fio condutor à memória coletiva” (BAESA, 2015, p. 299-300), a autora também constatou a recorrência do discurso do jovem mandado pela família para a América para não acabar como “bucha de canhão” devido a mudança na lei militar que agora os obrigava a realizar o serviço militar ao invés de pagar um tributo ao governo. (BAESA, 2015, p. 300-301). Porém, Baesa problematiza a questão a partir de uma contra argumentação por parte de alguns historiadores, as quais constata que existia a ocorrência de perseguições étnicas e religiosas, todavia:

Paradoxalmente, a elite militar turca tinha certa relutância à ideia de incorporar ao exército esses cidadãos de lealdade duvidosa. Por essa razão os cristãos se viram atribuídos geralmente de tarefas trabalhosas (de limpeza ou de construção de rotas e ferrovias) ao invés de portar armas. (ZÜRCHER, 1998 apud BAESA 2015, p. 302)

Essa citação nos permite novamente problematizar a narrativa “mestra da “fuga” do Império. Entendendo que essa narrativa compõe um quadro de memórias, compartilhadas por um grupo específico, as quais são passadas pelas gerações de palestinos-chilenos, e que refletem uma dentre várias óticas sobre o mesmo processo histórico.

Ainda a respeito da imigração, George relatou que os palestinos haviam migrado para muitos outros destinos, dentre eles o Brasil e a Argentina. No “início havia a grande Síria, mas com o acordo de Sikes Picot, em 1920 dividiram-na criando as fronteiras, e diferenciando Iraque, Síria, Líbano e Palestina...”. A migração ao Chile, dentre outros tantos motivos também teria ocorrido devido à similaridade climática de ambas as regiões (outros interlocutores também fundamentaram essa afirmação), o clima, muito parecido com a palestina era dotado de quatro estações bem delimitadas, rigoroso inverno e verão quente e seco. Após a *Nakbah*, em 1948, a migração de palestinos ao Chile se potencializou novamente, todavia notoriamente de palestinos cristãos, novamente. Segundo George, embora após a *Nakbah* o número de muçulmanos tenha aumentado significativamente, ainda continuava pouco expressivo.

2.4 A IGREJA ORTODOXA SAN JORGE E OS ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE (SOCIABILIDADE CRISTÃ, MISSAS E CLUBE)

A Missa ortodoxa, normalmente realizada aos domingos, pela manhã, geralmente é conduzida pelo padre George, o Monsenhor e mais um sacerdote. O sacerdote, usando vestes brancas passava com um incenso por toda a extensão da igreja, durante a realização de cantos, e por diversas vezes auxiliava o padre no decorrer da missa. Enquanto ambos estavam ao centro da igreja, na lateral direita, sentado em uma grande cadeira de cor dourada, ornamentada, encontrava-se o monsenhor, dotado de vestes negras ele interrompia a pregação repetidamente, levantando-se direcionava uma cruz aos devotos e proferia sempre a mesma frase “*lá paz de Dios esteja con ustedes*” e as pessoas prontamente respondiam “*y con tu*

espírito tambien”.

A Missa é composta pela alternância de cantos e pregações. A comunhão era realizada em todas elas. Após a mensagem ser dita, as pessoas colocavam-se em fila, por vezes fila única ou em até três filas, sendo cada membro (sacerdote, padre e monsenhor) responsável pela distribuição do “pão sagrado”. O vinho também era ofertado nesse momento, o padre colocava um pequeno pedaço do pão em uma colher e embebia-o com vinho após isso cada devoto recebia diretamente pelas mãos do padre uma colher de vinho em sua boca (era aconselhado a não ter contato direto com a colher, seja chupando ou lambendo-a). Na sequência, as pessoas beijavam a túnica do padre e voltavam ao seu lugar, nos bancos.

Na primeira vez que estive na igreja para uma missa, perguntei a senhora ao lado se deveria participar da comunhão mesmo não sendo ortodoxa ela me respondeu positivamente, aconselhando-me a ir até o padre, abaixar-me suavemente, e abrir a boca para que ele me servisse o pão sagrado e o vinho. Quando recebi o vinho, me disseram ser um vinho especial por representar o sangue de Cristo. Ao final desta missa, a senhora, Ester me colocou junto a ela em uma outra fila, para dessa vez beijar a cruz, posteriormente ela carinhosamente me apresentou aos demais membros da igreja. Voltamos ao espaço principal da Igreja lá ela me convidou a realizar uma oração de devoção a São Jorge, seu patrono, seguindo suas instruções repeti o ritual tal como ela realizou. Passei por três vezes ao redor de meu corpo uma corrente com elos grandes, uma espécie de grilhões antigos, A cada vez, antes de repetir a passagem deveria beijar os grilhões e por fim, deveria tocar a margem da pintura. Saímos da igreja, Ester me conduziu pelas ruas me apresentando as “lojas de palestinos”, algumas vezes entrou e me apresentou, dizendo “vocês são palestinos, ela quer saber o que fazem aqui, como vieram e porque” obtive algumas respostas, sempre voltadas para a fuga da guerra, fosse ela a otomana ou os posteriores conflitos com Israel. Posteriormente, Ester me apresentou outra Igreja Ortodoxa, me mostrou outras oficinas palestinas e começou a narrar sua história, a partir de seu marido, que segundo ela também teria vindo a Santiago fugido da guerra.

Abaixo, temos duas fotografias da *Iglesia Ortodoxa San Jorge*. Na primeira a fachada da Igreja, que dá acesso à rua Santa Filomena. Portões abertos somente durante os eventos religiosos e missas, a Igreja se localiza no meio da quadra. Na segunda imagem, podemos ver o interior da Igreja, como descrito acima, no texto, nele podemos ver representadas imagens de santos. No espaço fotografado

visualizamos também o local de culto onde permanece o padre e também a cadeira do monsenhor.

FIGURA 8 – IGLESIA ORTODOXA SAN JORGE



FONTE: FOTOGRAFIA DE CAMPO, 2016

FIGURA 9 – INTERIOR DA IGREJA



FONTE: FOTOGRAFIA DE CAMPO, 2016

A Igreja, localizada no bairro Patronato, promove um deslocamento interno de muitos membros da comunidade, que aos domingos ou em outros ocasionais dias de missa, como *La Navidad*, batismos, velórios, entre outros rituais, deslocam-se de suas áreas de moradias, sendo majoritariamente Las Condes e a própria zona Recoleta, para realizar a prática religiosa. Isso gera um fluxo de palestinos, dentro das zonas chilenas.

Podemos observar no mapa a disposição a configuração das comunas de Santiago. Santiago centro está localizada no meio do mapa, em vermelho, acima, sutilmente a direita tem-se Recoleta, comuna em que se encontra o bairro Patronato. Mais à direita, em tom roxo temos Las Condes e Vitacura, outros dois bairros com alto contingente de residentes palestinos, estes por sua vez mais elitizado.

FIGURA 10- – MAPA DAS COMUNAS DE SANTIAGO



FONTE: <http://www.hoteisemsantiagochile.com/mapas-das-comunas-de-santiago/>

Las Condes, foi o bairro escolhido para me estabelecer, na rua Estocolmo, próximo a Av. Manquehue Nuerte acerca de Alto Las condes, em virtude da proximidade com a sede da Federação Palestina e o Clube Palestino, ambos na Avenida Kennedy, 9351. Las Condes e Alto Las Condes são dois bairros de uma mesma comuna. Durante o período que realizei o campo, em Santiago, em virtude do trabalho transitei por: Santiago, Ñuñoa, Macul (onde se encontra a Universidade do Chile, Setor de Humanas), Providência - uma comuna também muito acerca da Universidade, onde por vezes foram realizadas conversas e entrevistas. É comum, as pessoas se referirem a localização do setor de humanas da universidade como localizado na Providência, que inclusive é uma comuna grande - Estación Central, Quinta Normal, Vitacura e Recoleta, este último se configura em uma comuna residencial e comercial conhecida pelo grande número de árabes/palestinos.

Na comuna Recoleta, encontra-se o bairro Patronato, grande zona de comércio de Santiago. Local onde se encontra a *Iglesia Ortodoxa San Jorge*, localizada na Rua Santa Filomena, a mesma região onde o grupo de palestinos

refugiados vendiam seus doces (Calle Santa Filomena esquina com Calle Patronato) e também mantinham uma pequena peça, que por vezes servia para realizarem as refeições durante o período de trabalho ou dormirem após terminarem a jornada diária.

Me estabeleci próximo a linha vermelha do metrô, na Estação Manquehue, penúltima estação antes de Los Dominicos. Todavia, diferentemente da proposta inicial de passar a maior parte do tempo em Las Condes, nas atividades do Clube e da Federação, devido ao período de férias escolares, as atividades da Federação estavam escassas e o por outro lado enfrentei dificuldades para frequentar o clube, por não ser sócia e o clube proporcionar um enfoque nas atividades de lazer e recreação. Isso gerou um desconforto, por parte de alguns membros da direção do clube em liberar minha entrada, por um lado por não ser associada e por outro, na visão deles, pela possibilidade de minha presença gerar um incômodo durante o lazer das pessoas. Todavia, ao fim do campo e no segundo momento de campo, quando retornei a Santiago em dezembro de 2016, os membros do Clube Palestinos foram mais generosos acerca de minha entrada no espaço.

Realizei, portanto, a maior parte do campo no perímetro que cobre Manquehue a Los Dominicos e o Bairro Patronato, linha amarela. O campo foi estabelecido nessa região não somente pelas restrições que ocorreram, mas também pelos caminhos que o próprio campo conduziu. Das missas na Igreja fui levada às ruas de comércio, com os refugiados, e dela para os lares palestinos. Esse trajeto de deslocamento de Las Condes a Patronato era regular e comum a toda a comunidade. Muitos são aqueles que se deslocam para o bairro Patronato, cotidianamente, seja em virtude do trabalho, ou para realizar suas práticas religiosas, nas missas ou demais rituais, tais como casamentos, batismos e funerais. Assim como há o fluxo inverso, dos refugiados que residem e trabalham em Patronato, mas que se deslocam até a mesquita em Las Condes. Este fluxo, configura-se a partir de diferentes relações econômicas e práticas religiosas, definindo geograficamente alguns espaços de permanência, estabelecimento e práticas da comunidade.

2.5 “COMO PODE O CRISTO SER BRANCO SE SOMOS NEGROS?”

O último subcapítulo desta segunda parte, um tanto deslocado da problemática central, discute a questão de cor para esses palestinos. O que os

diferenciaria dos “outros” cristãos para além da interpretação religiosa? Pensar a questão da “cor”, permite-nos pensar a questão racial e a (des)integração dessas pessoas palestinas na sociedade chilena, uma sociedade marcada pela ausência da escravidão africana, todavia pela dizimação e exploração dos mapuche²². Pensar a relação racial na conformação da integração palestina nos possibilitaria discutir a questão colonial e de que forma, raça e etnia fazem parte da discussão referente a questão palestina e as fraturas impostas pelo colonialismo, ao qual os palestinos ainda são submetidos.

Said nos guia na compreensão de como é construído o imaginário imperialista por meio da cultura, está uma sua forma ampla a qual “designa todas aquelas práticas, como as artes de descrição, comunicação e representação [...] e que amiúde existem sob formas estéticas, sendo o prazer um de seus principais objetivos” (SAID, 1995, p.12).

“O mundo colonizado é um mundo cindido em dois” (FANON, 1961). O aparato repressor do Estado colonial representa a linha de fronteira entre os colonos e os colonizados. Defende o autor, que no mundo capitalista esse papel é cumprido também por aspectos ideológicos de dominação, enquanto no mundo da colônia a violência bruta é predominantemente utilizada. (FANON, 1961, p. 28).

Frantz Fanon apresenta o impacto do colonialismo na subjetividade tanto do colonizador quanto do colonizado, que configura o antagonismo central de seus escritos. Ele define o colonialismo como uma forma específica de exploração capitalista na qual a colônia é o lugar de exploração da matéria prima para levar a metrópole. Porém, esta colonização só é possível mediante a desestruturação de referência do colonizado, da sua história. Ou seja, a construção do “outro” comentada por Said. O primeiro processo de alienação, apontado por Fanon consiste em afirmar na inexistência do negro em si. Ao contrário, é o europeu quem o cria, ou seja, o indivíduo negro emerge da negação do branco por meio da diferenciação, uma negação da humanidade, o que o autor aponta como processo de alienação objetiva e subjetiva. O racismo faz parte desta alienação de modo a fazer com que o indivíduo deixe de ser considerado humano e seja categorizado apenas enquanto negro.

²² A questão racial, tal como a colonização chilena não fazem parte do objeto de análise dessa pesquisa, todavia, problematizar brevemente as palavras de Fahim, ao falar da representação de Cristo e de sua negritude, nos permite abrir possibilidades de pesquisas futuras, não objetivando esgotá-las nesse subcapítulo.

Conforme o autor, a humanidade é infinita e universal, se desenvolvendo por meio da troca: quando o branco nega o outro ele também se aliena, provocando o que o autor denomina de *Narcisismo*. O racismo separa a humanidade, o humano é o modelo do homem branco, a humanidade é branca. O “outro” é o negro. É assim que formula a ciência e a razão conhecidas como brancas, estando a razão em antagonia à emoção, que por sua vez é negra. Ser negro é, portanto, transitar entre a invisibilidade e inferiorização (FAUSTINO, 2013).

Ou seja, o “outro”, do *Orientalismo* de Said, abarca todo aquele que está para além das fronteiras do Ocidente, no caso de Fanon, este “outro” é fenotipicamente marcado, esse “outro” é o negro.

O homem colonizado foi desqualificado, considerado incapaz de absorver minimamente os nobres sentimentos europeus trazidos de fora. Enquanto isso, a “cultura” do povo colonizado foi considerada intrinsecamente inferior à dos europeus, discurso utilizado para justificar sua posição de inferioridade. O resultado desse maniqueísmo estanque foi a animalização do homem colonizado, visto como —menos humano que os brancos. Ademais, a cada tentativa de mudança da ordem, evocava-se a necessidade de preservação da moralidade superior que constituiu esse mundo, uma moral evidentemente europeia. Para Fanon, a descolonização se completa quando o homem colonizado expulsa com escárnio os valores ocidentais introjetados anteriormente. (FANON, 1961)

Nessa esteira, ganha espaço o marco teórico do transcolonialismo que se propõe a problematizar as sociedades pós-coloniais e os efeitos sociais, políticos, econômicos e psicológicos da colonização. Neste enfoque, as obras de Frantz Fanon tornaram-se objetos de discussão do pensamento colonial e serviram como referência para os demais estudos posteriores. Nessa pesquisa, apenas de forma provocativa, devemos problematizar as dimensões da fala de Fahim, uma fala que vai de encontro com a problemática racial e até mesmo com as representações religiosas de Cristo, que foram europeizadas e conseqüentemente embranquecidas, diferenciando-se daquilo que Fahim aponta como representação originária, o Cristo negro. Afinal, como poderia o Cristo ser branco, se é proveniente do oriente e conseqüentemente as pessoas de “lá” não são brancas de olhos azuis tal como o padrão dos europeus?

3 “IRAQUIS” - REFUGIADOS PALESTINOS NO CHILE

Falo de milhões de homens em quem deliberadamente inculcaram o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a prostração, o desespero, o servilismo. (AIMÉ CÉSAIRE, “Discurso sobre o colonialismo” apud FANON, 2008, p. 25)

Dezembro de 2015, o destino novamente era Patronato, dessa vez para encontrar com os palestinos comerciantes da região, proprietários e trabalhadores das lojas de roupas, que Ester havia me apresentando no domingo. Na loja que entramos juntas, após a missa, trabalhavam quatro palestinos, duas senhoras e dois senhores, todos transpassando a meia idade. Fomos apresentados rapidamente, e eu havia me comprometido a voltar outro dia, pois Ester queria levar-me para conhecer o Clube e saber mais sobre minha estadia e pesquisa. Depois de caminhar um pouco e passar por uma oficina síria, consegui informações para encontrar novamente aquela loja palestina.

O movimento era alto, visto que estávamos na véspera de *La Navidad*, o Natal, havia um enorme trânsito de clientes nos poucos metros quadrados correspondentes a aquele espaço físico. Atrás dos balcões, além dos quatro rostos já conhecidos haviam outras moças que auxiliavam com a venda de camisas. Muitos palestinos já estabelecidos em Santiago são proprietários de lojas de roupas, fábrica têxtil e atuantes em outras áreas de comércio, sendo a atividade comercial reconhecida por eles como “culturalmente palestina”. O ofício de “comerciante”.

A zona de Recoleta e principalmente o bairro Patronato são áreas de concentração de comércio e os palestinos se destacam nessa atividade. Desde restaurantes à lojas de roupas e pequenas fábricas. Palestinos e recentemente imigrantes sírios são proprietários e trabalhadores na região.

Em virtude da movimentação, novamente os proprietários da loja palestina que Ester havia me apresentado não puderam me atender, pedindo que retornasse após as festas de fim de ano. Ao sair da loja cruzando a esquina da rua Patronato com a rua Santa Filomena, onde se localiza a Igreja San Jorge, havia alguns homens com dois carrinhos vendendo doces árabes. Fui atraída pela enunciação, em tom de voz alto e grave: “*Dulces árabes, dulces árabes, mil pesos!*”

Dois homens cuidavam de um carrinho e o terceiro de outro mais distante, enquanto o quarto homem comprava café de outro ambulante. O primeiro homem trajava calça jeans e uma camisa social, barba feita. Estava acompanhado de outros

homens, todos jovens, o segundo mais que os demais. Nem todos tão bem vestidos. O quarto homem, aquele que comprava café, estava coberto por roupas gastas e um tanto sujas, com o celular na mão falava alto em árabe. Os outros dois encontravam-se parados anunciado a venda de doces ao lado do carrinho feito de metal. A simples estrutura era composta por duas rodas, dispostas em cada lateral; um puxador, descanso, na parte superior havia um vão onde eram arrumadas as caixas de doces, na parte inferior, por meio de uma porta traseira havia um espaço para o estoque. Era a segunda vez que eu comprava os doces. Me aproximei dos dois e pedi uma caixa. Dessa vez, enquanto o homem escolhia a caixa, perguntei: “*Usted vende dulces árabes, también es árabe?*”, o primeiro homem prontamente me respondeu: “*Si. Yo soy palestino. He venido de Iraque*”

Notas de campo, dezembro de 2015

Esse capítulo objetiva realizar um estudo sobre um pequeno grupo de palestinos refugiados no Chile. Esse grupo é composto por Muhammed, seu irmão Ahmad, o cunhado e um amigo. Esses quatro homens, vieram junto com outras 117 pessoas do Iraque, devido a intervenção do Estado Norte Americano na região, especificamente em 2003 com a ofensiva dos EUA no Iraque e a morte do então presidente Saddam Hussein.

Após a queda de Hussein, os palestinos que viviam no Iraque foram acusados de apoiarem o governo de Saddam, tendo em vista que o presidente havia estabelecido medidas benéficas de recepção e integração dos mesmos. Perseguidos na guerra, muitos deles foram obrigados a exilar-se vivendo em campos de refugiados, um grupo fugiu para a Jordânia, já outros palestinos para a fronteira do Iraque com a Síria.

Esse segundo grupo será o objeto de nossa análise. Para os objetivos dessa análise não examinarei o total de 117 pessoas, mas a narrativa de alguns dos homens que vieram com suas famílias para o Chile após o programa de reassentamento promovido pela Organização das Nações Unidas, ONU, em 2008. Essa investigação tem por finalidade compreender como as narrativas desses refugiados colaboram para nosso problema de pesquisa, os processos de autoafirmação e reconhecimento identitário, pautados nas convergências e divergências como constructo da identidade.

Nesse capítulo terei como fio condutor a trajetória de Muhammed. Buscaremos a partir de Muhammed deslindar os pormenores da categoria local “palestinos-iraquis”, que refere-se aos palestinos que fugiram da *Nakbah* para o Iraque, do Iraque para o campo de refugiados e foram reassentados recentemente no Chile. Lucubrando a contribuição de suas trajetórias na reflexão sobre a diáspora palestina, a tragédia ou “Catástrofe”, em especial no caso palestino-chileno.

Através da inserção em campo por meio da participação no momento da venda de doces na rua de Santa Filomena, em Patronato, oportuneizei o diálogo sobre as condições de chegada, moradia e a situação econômica dessas pessoas, de forma a compreender como essas experiências propiciam determinado pertencimento identitário. Para acessar esse drama social²³, no momento da entrevista, abri mão do aparato tecnológico (gravador) e do roteiro, visto que estes produziam um efeito academicista e formal ao momento. Remetendo-me a Burke (1992) em sua análise sobre a escrita da história oral, “no momento em que se desliga o gravador é o momento em que começa a entrevista”. Portanto, o gravador não foi ligado.

Dessa forma a experiência desses palestinos contribui com a proposta de compreensão das múltiplas formas de reconhecimento identitário, nesse caso especificamente por meio da divergência. O conflito entre estabelecidos e refugiados, recém-chegados, atua como parte de uma manobra identitária, reiteradamente marcada como um dos mecanismos de construção identitária, que, novamente, expressa e contrapõe as categorias de palestino.

Esse capítulo será composto por uma breve análise sobre a conceito de refugiado e a condição do refúgio, o deslocamento para o Chile e ainda a situação de moradia e a participação no comércio, para posteriormente problematizar a oposição da utilização da categoria “palestinos-iraquis”, pela comunidade palestina já estabelecida para nomear esses recém-chegados, em relação à narrativa do grupo de refugiados, que fundamenta-se na experiência do exílio e do refúgio para firmar sua condição enquanto “palestinos de verdade”, ou “palestinos-palestinos”.

A partir do diálogo, já anunciado, com Elias e Scotson (2000), na obra “Os Estabelecidos e os Outsiders” e com Anderson (2008) em “Comunidades Imaginadas”

²³ Cito a análise de Pina Cabral sobre o conceito de drama social segundo Turner. Parafraseando Cabral, Drama social consiste na concepção processual da vida social e cultural, como sendo baseada numa dialética entre a ordem estável, formada por esconder o caos, e o caos criativo, atingindo através da revelação. Sendo a contradição, portanto, um aspecto inegável da vida social e cultural.

buscarei problematizar as relações entre os “palestinos-diretos” e os “palestinos-chilenos”, ambos parte de uma comunidade palestina cristã atuante político e economicamente na sociedade chilena e suas relações com o grupo central de constituição desse capítulo.

O objeto deste capítulo é analisar as relações entre o grupo de palestinos já estabelecidos que contribuíram para essa pesquisa em oposição ao grupo dos cinco refugiados que representam quatro famílias, que chegaram em 2008. Compreendendo a tensão que envolve os processos de reconhecimento identitário e contrapondo diferentes narrativas. Considerando as múltiplas formas de “ser palestino”, argumentando com as diferenças de imigração, religião, geração. Porém considerando a inflexão gerada pelas narrativas as quais se fundamentam na afirmação de que esses palestinos “iraquis” não são reflexo da identidade palestina, ao passo que para esses refugiados é a experiência do exílio forçado, da expulsão na *Nakbah*, da vida no campo de refugiados, na fronteira Iraque e Síria e do reassentamento no Chile, essa longa tragédia é o que os legitima, os que os faz mais “palestinos-palestinos”.

3.1 A CATÁSTROFE PALESTINA

A *Nakbah* Palestina, traduzida do árabe para o português como “a Catástrofe”, tem valor para os refugiados da mesma forma que a imigração do século XIX, e a narrativa da “fuga” tem para os “palestinos diretos” ou primeira geração de palestinos que migraram para o Chile, no caso analisado nessa etnografia a *Nakbah* é o evento de expulsão. Não apenas uma das expulsões, uma entre todas as outras, mas como o evento que levou ao início da tragédia, seja ele individual, familiar ou coletiva, desses que viriam a compor o que convencionalmente chamamos de refugiados. Todavia, à *Nakbah* também tem uma significância fundamental para os demais palestinos, estejam eles na condição de refugiados ou de estabelecidos.

Esse evento, configurou-se como a destruição da Palestina histórica e “limpeza étnica” (PAPPE, 2010) do povo palestino, por parte do governo sionista. O dia 15 de maio de 1948, ocorrido em 29 de novembro de 1947 em virtude do conflito gerado pela resolução da Assembleia Geral da ONU é o marco histórico desse processo. Nessa data cerca de 80% da população palestina foi expulsa de seu território. As casas foram destruídas, como meio de impedir a volta desses refugiados.

Israel promoveu nessa data um dos maiores eventos de expulsão palestina, o que gerou uma das maiores diásporas da humanidade. A *Nakbah*, como marcador temporal representa uma fratura na história dos palestinos e da palestina.

El año de la Nakba sigue siendo una fecha crucial em la historia del pueblo palestino pues supuso una fractura dramática de su continuidad espacial y temporal. Su resultado fue la destrucción de buena parte del tejido social palestino así como de su paisaje, arrasado por um Estado sionista creado por el yishuv²⁴ de los judíos asquenazíes, una comunidade de colonos de procedência fundamentalmente europea que emigró a Palestina em el período comprendido entre 1882 y 1948. Em 1948, aproximadamente el 90% de los palestinos fueron expulsados del território ocupado por el Estado israelí, ya fuera mediante el uso de la guerra psicológica, de la presión militar o simplemente a punta de pistola. [...] La Nakba cambió para siempre y de manera drástica e irreversible la vida de los palestinos tanto a nível individual como colectivo y de hecho continua haciéndolo. (MASALHA, 2011, p. 3-4).

“A *Nakbah* mudou para sempre a vida dos palestinos”. Essa foi uma afirmação recorrente entre todos os interlocutores dessa pesquisa. Quando perguntado sobre, Rodrigo respondeu: “A *Nakbah* compromete mais a memória palestina. A historiografia oficial é a história israelita. A *Nakbah* não é uma data histórica, como 15 de maio. Ela é um acontecimento de ocupação colonial palestina que se mantém vigente há 68 anos²⁵”. Dessa forma, a *Nakbah* é um processo de limpeza étnica palestina. A expulsão se agrega a colonização e ao *apartheid*. A *Nakbah*, portanto, é um processo de ocupação onde primeiramente os colonos ocuparam a região com paramilitares para posteriormente fazer a expulsão por meio do exército, em 1948. Essa expulsão também não se restringe a esse ano, mas ocorreu de forma massiva entre os anos de 1945 e 1954.

Rodrigo, durante uma das entrevistas em campo, sugere que devemos desarticular a historiografia palestina da israelita. “Onde Israel nomeia o fato como ‘independência’, os palestinos entendem como catástrofe. Onde Israel viu desenvolvimento, os palestinos viram destruição, desterritorialização, limpeza étnica”. A história palestina, como esboçada no segundo capítulo dessa dissertação passou a ser uma longa história de tragédias, um longo processo de ocupação que teve seus auge em 1948 e em 1967 (Guerra dos Seis Dias), também em 1993 com o “Acordo

²⁴ “*Yishuv*: en hebreo, ‘asentamiento’. Se refiere em particular a la comunidade de colombos judios em Palestina antes de la creación del Estado de Israel. (N. de la Ed.)”

²⁵ Entrevista com Rodrigo. Esse campo foi realizado entre 2015 e 2017. Essa entrevista foi concedida em dezembro de 2015, por isso a datação de 68 anos. Todavia, cabe problematizar que Rodrigo ao datar dessa forma considera o processo desde 1947, a parti da partilha da ONU e não 15 de maio de 1948, como ele esmo sugere.

de Oslo”. A história da catástrofe palestina não é sequencial nem linear, mas coexistente.

Como apresentando anteriormente no mapa²⁶, a ocupação israelense seguiu avançando, mediante esse avanço muito palestinos desse período migraram para os países árabes vizinhos, nesse contexto a família de Muhammed foi forçada ao exílio, estabelecendo-se no Iraque. A data de estabelecimento dessa família no Iraque não é precisa. O fundamental é que esse deslocamento forçado ocorreu mediante a expulsão ocasionada na *Nakbah*. Portanto, essa foi a “guerra” que compõe a trajetória dessas pessoas, a guerra de exílio.

Estima-se que o conflito entre Israel e Egito, Síria e Jordânia, conhecido como a Guerra dos Seis Dias, 1967; gerou 350 mil refugiados palestinos. Nessa guerra, em que os estados árabes avançaram para conter as forças Israelenses, como resultado também foram ocupados além de Jerusalém Oriental, os territórios de Gaza e da Cisjordânia, o Sinai (Egito) e as Colinas de Golã (Síria). Abaixo, podemos observar no mapa os resultados da ocupação israelense da Palestina.

²⁶ Mapa apresentado na FIGURA 5 sobre a ocupação israelense do território palestino (n segundo capítulo).

Figura 11 – Mapa da Autoridade Nacional Palestina, ANP – ocupação



FONTE: http://www.worldstatesmen.org/palestinian_national_authority.htm

Embora essa seja “a guerra” que levou esses refugiados a situação de refúgio e exílio, ela tem significado relevante para todos os palestinos. A ocupação israelense após esse processo potencializou não somente o fluxo de migrações palestinas para todo o mundo, mas também refletiu em um grande aumento nos índices de pessoas refugiadas, gerando problemas não só territoriais mas também políticos e econômicos. Como veremos mais adiante, nesse capítulo, a condição de refugiados tirou dos palestinos parte de sua autonomia. Essa “autonomia” seria a condição de sujeito portador de direitos civis básicos, sua autonomia de mobilidade, de trabalho, econômica e relacional. Sobre os problemas políticos que envolvem esses refugiados, talvez o principal seja a rejeição, por parte de países árabes ou até mesmo de outros grupos palestinos de acolhimento dessas pessoas. Partindo dessa ótica, parte do tecido social palestino estava destruído. Uma verdadeira ruptura, uma fratura, como coloca Massalha, ocorreu na história dos palestinos e da Palestina.

Os refugiados palestinos do Iraque são majoritariamente provenientes desses dois períodos de guerra. O deslocamento para este país teve início entre 1948/49, momento em que o exército iraquiano que lutava na região palestina compreendida entre Haifa e Jenin levou cerca de cinco mil moradores destas cidades temporariamente ao Iraque. Conforme explicações dos reassentados, os refugiados palestinos do Iraque são provenientes de Haifa, mais precisamente das aldeias de Jaba', Ijzim e Ayn Ghazal, tendo sido transportados pelos carros do exército iraquiano, através das fronteiras da Jordânia e da Síria, até o Iraque. Ademais, há aqueles que, em 1948, fugiram para as regiões da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, apenas se deslocando para o país iraquiano após a ocupação destes territórios em 1967. Outra importante leva de refugiados palestinos mencionada nos relatos oficiais é oriunda da Guerra do Golfo ocorrida em 1991. Dado o apoio do então representante palestino Yasser Arafat à invasão iraquiana no Kuwait, este país expulsou os palestinos que lá viviam. (HAMID, 2012, p. 50)

Hamid (2012), em seu trabalho com os refugiados palestinos vindos do Iraque para o Brasil aponta fatores relevantes para pensar a “construção do problema dos refugiados palestinos”, para além das duas guerras que ocasionaram um aumento crucial no contingente de refugiados palestinos, a Guerra do Golfo também colaborou com essa soma. Hamid, problematiza os diferentes percursos e trajetórias dos palestinos que trabalho, também vindos como refugiados do Iraque.

Segundo a autora, esses trajetos são marcados tanto por essas guerras, quanto pela necessidade de trabalho e outros conflitos com Israel e também com os próprios países árabes, a exemplo o “Setembro Negro”²⁷ em 1970 e a Guerra Civil

²⁷ Confronto ocorrido no período de 1970 a 1971, quando o exército jordaniano entrou em conflito com

Libanesa (1975-90). Muitos foram os palestinos que se refugiaram nos países árabes, todavia conflitos com Israel, como ambos acima citados colocavam os palestinos em situação cada vez mais delicada. Estabelecidos no território da Jordânia, palestinos orquestraram ações contra Israel, o que gerou conflitos com o Estado jordaniano. Vários foram os eventos nos quais figurou o conflito entre palestinos refugiados e a população local dos países vizinhos, o maior possivelmente tenha sido o massacre de Sabra e Chatila, em 1982, no Líbano, quando exército israelense em conflito com a OLP facilitou a entrada de cristãos libaneses nos dois campos de refugiados promovendo assim um massacre de palestinos e civis libaneses (HAMID, 2012, p.39-51).

Por fim, a tensão acerca do direito de retorno também contribuiu para o problema dos refugiados. Enquanto a ONU, por meio da resolução 194 garantiu no Art.13/2 o direito de retorno ao seu país a todo refugiados, Israel sancionou diversas leis de contenção ao retorno dos palestinos e ainda medidas de legitimação da ocupação dos colonos do território, dentre elas à “*Absentees Property Law*” e a “Lei do Retorno”, que permiti a judeus de todas as partes do mundo migrar para Israel, com direito à cidadania, ao passo que não judeus nascidos no Estado de Israel não tinham condicionado ao nascimento esse direito. (HAMID, 2012, p. 53).²⁸

3.2 A CATEGORIA REFUGIADO: DAS CONVENÇÕES NACIONAIS A REALIDADE COTIDIANA

Enquanto compartilhamos um cigarro, Muhammed me contou parte de sua história. Nas longas conversas que tivemos, ele me contou que seus pais haviam fugido da Palestina, em virtude da *Nakbah, a Catástrofe Palestina*. Nessa fuga o primeiro destino fora o Iraque, onde eles se estabeleceram. Durante o período que vai desde a *Nakbah* até o final do governo de Saddam Hussein, muitos palestinos se estabeleceram no Iraque, sendo bem recebidos. Destacaram-se principalmente as políticas do governo de Hussein de integração desses palestinos. Deve-se considerar

uma vertente da Organização pela Libertação da Palestina, OLP.

²⁸ O objetivo desse mapeamento é demonstrar como essas sucessivas guerras e conflitos contribuíram para a formação e aumento dos refugiados palestinos. Porém, como o objeto de nossa análise são as narrativas de auto afirmação identitária indico para mais informações sobre a historiografia palestina e dos refugiados palestinos a tese da Dra. Sônia Hamid, “(Des)Integrando Refugiados: Os Processos de Reassentamento de Palestinos no Brasil, e ainda “Uma história dos povos árabes” de Albert Hourani junto as demais bibliografias que acompanham esse trabalho.

que parte significativa desses refugiados, assim como Muhammed fazem parte de uma segunda ou terceira geração de palestinos nascidos no Iraque. Muitos palestinos não reconhecerem o Iraque como local de estabelecimento permanente, entretanto Muhammed conta que o período em que sua família viveu no Iraque foi uma época de prosperidade, ele era proprietário de um minimercado. Tinha trabalho, uma boa casa, possibilidade de ascensão econômica. A sua família prosperou, até o início da Guerra do Iraque²⁹.

Todavia, segundo ele, “após a invasão do Iraque e o assassinato de Saddam Hussein”, entre os anos de 2003 e 2006, a situação agravou-se e a família foi obrigada a fugir para um campo de refugiados na fronteira do Iraque com a Síria, visto que os palestinos, considerados aliados do governo, estavam sendo perseguidos na guerra. A fuga para o campo de refugiados é um fator muito importante na trajetória de Muhammed. Sua família composta por ele, seu irmão, os pais e a irmã com o cunhado e um sobrinho tiveram que fugir para a fronteira do Iraque com a Síria assim que o conflito potencializou-se. Muhammed conta que muitos palestinos foram perseguidos, senão pelo exército americano, pelas milícias locais e inclusive em virtude do pertencimento religioso sunita, muitos foram acusados por xiitas de colaboração com o regime. Devemos lembrar que embora as políticas de Sadam tivesse sido oportunas para palestinos (sunitas), curdos e xiitas não tiveram a mesma posição nesse governo.

Com a guerra civil instaurada em 2003 muitos palestinos foram obrigados a fugir, gerando que a ACNUR nomeia “deslocamento interno”. Mediante esse deslocamento massivo foram criados vários campos de refugiados nas fronteiras do Iraque, principalmente nas fronteiras com a Jordânia e Síria. Muitas dessas pessoas ao chegarem as fronteiras tinham acesso negado, tendo em vista que mediante a situação tanto da ocupação da Palestina, quanto da guerra no Iraque, muitos países árabes viram esses refugiados como uma ameaça. Já que a possibilidade de retorno era instável, quando não nula.

Nessa margem entre as fronteiras do Iraque com a Jordânia foi criado o campo de refugiados Ruwesheid, também foi criado o campo Al-Karama. Na fronteira

²⁹ Após o atentado ocorrido em 11 de setembro de 2001, onde foi atingido o World Trade Center, em Nova York, e supostamente o Pentágono, em 2002, o governo de George Bush iniciou ações “contra terroristas”. Nessa campanha, um dos alvos foi o governo iraquiano, acusado da produção de armas que seriam, pela ótica estado-unidense, vistas como uma ameaça. Mesmo após a vitória do Conselho de Segurança da Nações Unidas, em 20 de março de 2003 os EUA iniciam uma guerra contra o Iraque, que culminou com a morte do líder político Saddam Hussein. Nem 2003, mediante a invasão dos EUA iniciou-se também uma guerra civil no país.

do Iraque com a Síria foram criados os campos de Al-Hol, na Síria; Al-Tanf na *no mané land* e Al-Waleed, no deserto iraquiano. (HAMID, 2012, p 42-43)

Segundo Muhammed, a vida no campo de refugiados era demasiadamente precária. Alojados em barracas, onde na maior parte dos casos viviam muitas pessoas de uma mesma família, tinham que lidar com o acesso restrito a água e alimentos, restrição de mobilidade e de trabalho, além das doenças ocasionadas a partir da ausência de saneamento e outras condições básicas de sobrevivência. Pouco me falavam sobre esse período, mas sempre que anunciado repetiam frases como: “Você sabe como é? Vivíamos em barracas. Aquela vida sem nada. Derrubaram nossas casa, acabaram com tudo que nós tínhamos aí fugimos para lá. Nós vivemos aquilo, somos palestinos de verdade, as pessoas não tem ideia do que é isso, do que é viver num campo de refugiados, sem agua, sem comida, a família toda numa barraca. Isso é ser palestino”.

Diferentemente de Muhammed, o quarto homem, que não se identificou, afirma ter “resistido” a “invasão” americana do Iraque. Ele vivia em Bagdá quando o conflito começou, era professor. Mas afirma que diferentemente daqueles que fugiram ele ficou e lutou, por dois anos junto a outros guerrilheiros que fizeram frente a invasão norte-americana. Somente em 2006 que ele fugiu e foi morar no mesmo campo de refugiados que a família de Muhammed, e da mesma forma que Muhammed foi reassentado³⁰ no Chile em 2008.

Foi através de uma política de reassentamento dessas famílias, por parte do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), que o Chile recebeu cerca de 117 pessoas oriundas desse campo de refugiados, diferentemente dos refugiados que migraram para os países árabes, que ficaram sob responsabilidade da *United Nation Relief and Work Agency for Palestinian Refugee* (UNRWA), organização especificamente para refugiados palestinos.

O problema dos refugiados em geral potencializou-se no século XX, conhecido como “A Era dos Extremos” (HOBBSAWM, 1994), o século XX foi um período de catástrofes, guerras, crises, mudanças sociais e econômicas significativas. Devemos considerar também a extensão do número de guerrilhas pela independência e pós-independência ocorridas nos países que até então eram colônias, principalmente luso-franco-britânicas. A Liga das Nações, organização que precede

³⁰ O termo “reassentado” é utilizado para aqueles que não se integraram ao primeiro país onde se estabeleceram após o conflito, nesse caso a *Nakbah*.

as Nações Unidas, a partir de instrumentos e acordos internacionais criou uma convenção para atuar mediante tais problemas. Com caráter humanitarista a organização conta com o apoio de outras entidades internacionais e dos Estados-membros.

Segundo a Organização das Nações Unidas, “a definição operacional de refugiados da palestina se refere àqueles que residiam na região, entre junho de 1946 e maio de 1948, e que perderam suas casas e meios de subsistência em razão do conflito árabe-israelense de 1948.” (UNRWA archives, 2013, p.4). Os descendentes dessas pessoas também são reconhecidos através dessa definição. Hoje, esses refugiados chegam a quase cinco milhões de pessoas.³¹

De acordo com a definição geral contida na Convenção de 1951, um refugiado é a pessoa que:

‘Em consequência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951, e devido a um fundado temor de perseguição se encontre fora do seu país de nacionalidade...’.

A data limite fixada em 1951 decorreu da vontade dos Governos, manifestada no momento da adoção da Convenção, no sentido de limitar as suas obrigações às situações de refúgio que já eram conhecidas à época, ou às situações que poderiam vir a surgir em seguida em razão de eventos que já haviam acontecido.

Com o passar do tempo e o aparecimento de novas situações de refúgio, houve uma necessidade cada vez maior de ampliar a aplicação das disposições da Convenção de 1951 a estes novos casos. Em razão disso, foi elaborado um Protocolo relativo ao Estatuto dos Refugiados. Após a apreciação da Assembleia Geral das Nações Unidas, o Protocolo foi aberto para adesão em 31 de janeiro de 1967 e entrou em vigor no dia 4 de outubro de 1967. (MANUAL DE PROCEDIMENTOS E CRITÉRIOS PARA A DETERMINAÇÃO DA CONDIÇÃO DE REFUGIADO- ACNUR)

A maior parte dos refugiados que chegaram a Europa em 2015 vieram do Oriente Médio. Síria e Iraque são dois países de intensa emigração, sendo os palestinos a primeira população do Oriente Médio a ser reconhecida como refugiados. (SCHIOCCHET, 2017).

Most Middle Eastern refugees today are either Palestinian, Kurd, Syrian, Afghan, or Iraqi. Likewise, these are the refugees arriving in greater numbers to Europe today. However, the Palestinian and Kurdish refugee influx is largely invisibilized in the media, given that these groups come either from Syria, Iraq, Turkey or Iran. They come from these countries having been forced out of their own native territories. While the Kurds today administer only

³¹ Disponibilizo em anexo a parte II do “Manual de procedimentos e critérios para o reconhecimento da condição de refugiado de acordo com a convenção de 1951 e o protocolo de 1967 relativos aos estatutos dos refugiados. Segunda parte: Procedimentos para a determinação da condição de refugiado. Disponível em:

an autonomous region inside Iraq itself, Palestinian refugees have been barred from returning not only to their villages of origin in today's Israel, but as a general rule the Israelis also prohibit their entrance in the Occupied Palestinian Territories. Therefore, both Kurds and Palestinians entering Europe today do so while fleeing from the conflict in Syria or Iraq, and are thus commonly identified as Syrians or Iraqis. (SCHIOCCHET, 2017, p. 105).

Na TABELA 1, disponível abaixo, podemos ver os números dos refugiados de um determinado país, e, ainda, os refugiados desse país vivendo em outros lugares. Nessa tabela podemos ver também que os palestinos estão entre as duas maiores populações refugiadas no mundo. (SCHIOCCHET, 2017, p. 106) Como afirma Schiocchet, a maioria dos refugiados do Oriente Médio são palestinos, curdos, sírios, iraquianos e afegãos. Os dados acerca dos palestinos tem como fonte a UNRWA, os demais intercalam a mesma organização com a ACNUR. Schiocchet, justifica a Somália e o Paquistão nessa tabela, em virtude de possuírem um forte contingente de refugiados do Oriente Médio. O autor considera também a escassez de dados e a necessidade de ter utilizado dados de diversas fontes e que não estão necessariamente atualizados.

TABELA 1 – REFUGIADOS NO ORIENTE MÉDIO

Country	Number of Refugees	Largest group	Second largest group	Refugees from this country worldwide
Palestine	2.020.847 ⁵	Palestinians originally from Israel (2.020.847)	Not notable	5.149.742 ⁶
Pakistan	1.535.358 ⁷	Afghans (1.500.000)	Somalis	335.961 ⁸
Iran	979.437 ⁹	Afghans (950.000)	Iraqis (32.000)	83.000 ¹⁰
Yemen	246.000 ¹¹	Somalis (238.000)	Syrians (15.000)	166.658 ¹²
Turkey	2.754.540 ¹³	Syrians (2.5million)	Iraqis (37.470)	139779 ¹⁴
Iraq	239.008 ¹⁵	Syrians (246.123)	Palestinians (12.400)	2.100.000 ¹⁶
Jordan	2.803.760 ¹⁷	Palestinians (2.097.338)	Syrians (642.868)	Not notable
Lebanon	1.556.520 ¹⁸	Syrians (1.100.000)	Palestinians (450.000)	Not notable
Syria	642.714 ¹⁹	Palestinians (526.744)	Iraqis (113.670)	4.800.087 ²⁰
Afghanistan	Not notable	Afghans (IDPs)	—	2.593.366 ²¹
Somalia		Not Middle East		1.106.068 ²²

FONTE: SCHIOCCHET, 2017.

3.2.1- As organizações internacionais e o processo de reassentamento

O “Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados”, ACNUR, surgiu em 14 de dezembro de 1950 em Assembleia das Nações Unidas. Tendo como propósito proteger os direitos e bem-estar dos refugiados em todo o mundo, assegurando o direito de asilo e de integração e acolhimento em outros Estados-Nação e, ainda, a repatriação no país de origem de forma voluntária ou reassentamento. A agência da ACNUR responsável pela parte sul está localizada na Argentina desde 1965 e abrange os países ao sul, tais como: Bolívia, Chile, Paraguai, Peru e Uruguai.

O Chile Hospeda aproximadamente 6.000 refugiados e pessoas solicitantes de asilo, essas pessoas são oriundas, em sua maioria, da América Latina, em geral, também da África, Europa e Ásia. Segundo a própria agência 20% da população recebida pela ACNUR está localizada ao norte do país, principalmente nas cidades de Árica, Iquique, Calama e Autofagasta.

No ano de 1999 iniciou-se o “Programa de Reassentamento no Chile” Através desse projeto, centenas de refugiados afegãos, palestinos, iugoslavos e colombianos foram reassentados no país. Recentemente deu-se início a um programa de reassentamento para 120 refugiados sírios.

O Chile é um estados-parte da comissão criada em 1951 sobre o “Estatuto dos Refugiados” e do seu “Protocolo Adicional de 1967”. Em 2010 foi sancionada no país a “Lei de Proteção ao Refugiado”. Essa lei refere-se tanto a definição internacional de refugiado quanto ao que tange a concessão de direitos e deveres dos mesmos.

Segundo a própria agência, o processo de reassentamento acontece da seguinte forma: primeiramente, cabe ao *Departamento de Extranjería y Migración del Ministerio del Interior y Seguridad Pública* receber as solicitações das pessoas requerendo a condição de refugiado. Essas solicitações são recebidas e analisadas em primeira instância por esse departamento. Posteriormente, esses casos são apresentados a *Comisión de Reconocimiento* que os recomenda ao *Subsecretario del Interior* responsável pelo deferimento ou indeferimento do pedido.

A partir de uma parceria com outras organizações civis o *Departamento de Acción Social del Ministerio del Interior y Seguridad Pública* se engarrega da assistência humanitária desses solicitantes. Em 2016 ocorreram progressos na lei de

solicitação de nacionalidade chilena para os refugiados, a partir de alterações na idade de requerimento de nacionalidade tanto para refugiados quanto para seus descendentes. Nesse mesmo ano o congresso chileno instituiu o *Día Mundial del Refugiado*.³²

Devemos considerar que a ACNUR é a agência de refugiados da ONU. Existe uma diferença na proposta da ACNUR e da UNRWA. A ACNUR, é responsável pelos refugiados em geral, ao passo que a UNRWA, nasce da necessidade de diferenciação dos refugiados palestinos e de políticas de assistência, mas não de proteção, o que os mantém diferenciados dos demais refugiados, identificando-os. (FELDMAN, 2007)

Criada em 8 de dezembro 1949, a Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina (UNRWA) é um órgão subordinado à Assembleia Geral das Nações Unidas. A agência começou a operar no dia 1º de maio de 1950. Segundo a própria agência, sua atuação engloba ações para o desenvolvimento humano, bem-estar e proteção desses quase 5 milhões de refugiados palestinos. Essa atuação abrange os palestinos, principalmente as áreas da Faixa de Gaza e da Cisjordânia e os países da Jordânia, Síria e Líbano. A UNRWA também atuou na reconstrução do campo de refugiados de Nahr el-Bared, no Líbano.

Além de serviços de reassentamento e proteção a agência atua nas áreas de investimento em educação e saúde. Dos 31 mil funcionários da agência, cerca de 30 mil são refugiados palestinos.

Devemos, todavia, problematizar alguns pontos no que tange a ação dessas organizações “humanitárias” em relação aos refugiados, assim como buscar compreender de que forma esses refugiados não prefiguram um “grupo” universal, genérico e abstrato, como muitas vezes as organizações locais, internacionais e a própria literatura demonstram. Existe uma invisibilização e generalização dessas pessoas. Ao nomeá-los “refugiados” e promover políticas para “refugiados, muitas organizações abstraem e invisibilizam a trajetória dessas pessoas enquanto sujeitos.

Utilizar esse termo sem problematizá-lo nos condiciona a reproduzir essa invisibilidade, não considerando as peculiaridades de cada situação, de cada processo, da diáspora palestina ou da trajetória individual dessas pessoas. Obviamente, que algumas generalizações acabam por tornar-se necessárias no

³² Esse texto é uma adaptação e tradução do texto informativo sobre a ACNUR no Chile, disponível na página da agência de refugiados. Disponível em: <http://www.acnur.org/donde-trabaja/america/chile/> Acesso em: 20 Jun. 2016.

desenvolvimento da análise, de modo a organiza-la. Entretanto, embora tenha sido adotada a opção metodológica de ordenar essa pesquisa a partir de situações etnográficas, espaços de vivência e de produção e reprodução identitária e, por fim, ordenados em "grupos" de palestinos, deve-se lembrar que essa ordenação representa uma tentativa de transpor e analisar questões decorrentes do campo, de modo a buscar reuni-lo em uma narrativa coesa que nos permita a apreensão das percepções dos palestinos em um sentido mais amplo.

O programa de refugiados adotado no Chile previa uma integração dos refugiados, em virtude da existência de uma "comunidade" estabelecida de palestinos em Santiago e no país. Percebe-se aqui mais uma generalização dada pelos organismos internacionais: pensar palestinos como uma categoria geral, um povo, uma cultura abstrata, sem considerar as especificidades locais, religiosas, nacionais. Dessa forma que novamente temos que relacionar convergência e divergência, para então pensar a palestinação.

Ainda sobre a invisibilização dessas pessoas, Malkki (1995), a partir de seu trabalho com os hutus problematiza como as organizações internacionais sustentam uma representação dos refugiados como vítimas, também generalizando e idealizando-os. Cito:

The structural invisibility of refugees in anthropology and political theory is transformed into a particular kind of markedness in the domain of policy-in the discursive and other practices of the states and nongovernmental agencies that manage or administer programs for refugees, and for which refugees are a focal object of intervention and knowledge. It is from this point that anthropological analysis of the refugee category as unclassified/unclassifiable can be initiated, in a direction that Turner's analysis (1967:97) already suggests: 'transitional beings are particularly polluting, since they are neither one thing nor another; or may be both; or neither here nor there; or may even be nowhere (in terms of any recognized cultural topography), and are at the very least 'betwixt and between' all the recognized fixed points in the space-time of cultural classification' (MALKKI, 1995, p. 7).

Malkki, em diálogo com Turner sugere que para além da invisibilização dessas pessoas e do utilitarismo aplicado pelas organizações, elas encontram-se "*betwixt and between*" nessa situação de margem, onde não são nem uma coisa nem outra. Isso ao mesmo tempo que está relacionado a ruptura de sua condição de direitos e estabelecimento em campo de refugiados, poderia ser também, como sugere Hamid (2012) em sua análise acerca de Malkki, no caso dos hutus:

a autora mostra que enquanto para as instituições o sujeito é verdadeiramente refugiado quando chega ao campo, situação em que esta mais fragilizado, [...] tal status foi incorporado processualmente, transformando-se em uma visão positiva e vital de sua identidade coletiva no exílio. Isso porque o campo tornou-se espaço privilegiado para a contínua reconstrução de sua história enquanto ‘povo’ [...] (HAMID, 2012, p 23).

Isso ocorre tanto pela concepção do Estado-Nação não somente como um sistema político, mas como um ordenador e classificador. Dessa forma esse Estado concebe esse refugiado como uma ameaça, na medida em que está a margem desse ordenamento. (MALKKI, 1995; HAMID, 2012).

Nessa “margem”, ou seja, fora daquilo que o Estado-Nação concebe “natural” é onde encontram-se os dois irmãos refugiados, interlocutores dessa análise. Não somente eles, como muitos desses palestinos vindos do Iraque. Essa situação permite problematizar os conflitos, inclusive internos a própria comunidade palestina estabelecida na sociedade chilena, tendo em vista que em virtude da condição de refugiados, essas pessoas poderiam significar uma “ameaça” a integração dos palestinos cristãos estabelecidos no Chile desde o século XIX e seus descendentes, como veremos adiante.

3.3 A CONDIÇÃO DO REFÚGIO

Ao chegar ao Chile, tanto Muhammed como seus pais, o irmão Ahmed e a irmã se estabeleceram em San Felipe. A irmã e o cunhado logo mudaram-se para a cidade de Santiago. Com o cunhado tive pouco contato. Uma das poucas vezes que conversamos ele me falou que havia se estabelecido, e há alguns anos conseguiu o visto de vendedor de doces, ambulante. No que tange a esfera da prática religiosa, ele e sua esposa são praticantes assíduos do islã sunita, e residiam no bairro de Las Condes, próximo a uma das mesquitas, o mesmo bairro da Federação Palestina e do Clube. Embora não se sentissem confortáveis para frequentá-los em virtude da diferença religiosa que tinham com os membros da comunidade fundadora desses espaços.

Muhammed e Ahmed foram os principais interlocutores desse grupo, embora Ahmed tivesse maior dificuldade com o idioma espanhol. Dessa forma, Muhammed tornou-se meu principal interlocutor. Sua narrativa englobava não somente a sua trajetória, mas a de toda a família. Muitas vezes ele também atuou como intermediador

e tradutor das outras falas.

A família e também o quarto refugiado palestino que integrava o grupo de vendedores ambulantes, chegou ao Chile em 2008. Nesse período passaram por uma grande dificuldade financeira. Não somente a família de Muhammed, mas todos os refugiados palestinos vindos do Iraque nesse programa de reassentamento tiveram auxílio da Federação Palestina e de outros grupos da comunidade palestina. Kamal e Rodrigo relataram que o Centro de Estudos Árabes atuou inclusive ministrando aulas de espanhol para o grupo. Aulas de idioma e auxílio para habitação e emprego foram algumas das medidas proporcionadas pelo projeto de reassentamento. Todavia, frequentes eram as queixas dos palestinos refugiados quanto ao reassentamento das famílias em cidades periféricas e com poucas oportunidades de crescimento econômico.

Muhammed estava em Santiago há poucos anos, cerca de dois. Ele e seu irmão residiam em uma peça alugada em um pequeno cortiço, no bairro Patronato. Em uma ruela, próxima a rua Santa Filomena, uma portinha se abria para um grande corredor, lotado de peças nas quais pessoas residiam e trabalhavam. Ao adentrar o corredor, tipos como “leões de chácara” eram avistados nas portas de pequenas confecções onde encontravam-se dezenas de mulheres bolivianas costurando.

Muhammed me conduziu até a porta da peça deles. O lugar possuía aproximadamente de seis a dez metros quadrados. No interior, a mobília era constituída apenas por uma cama de solteiro quase deteriorada e um extenso balcão que ocupava a extensão do cômodo de um lado ao outro, ali eram confeccionados os doces que eles vendiam. Um ventilador, um cobertor, uma cafeteira e duas ou três canecas juntavam-se aos poucos objetos que compunham aquele espaço. O calor era exaustivo. Um banheiro coletivo externo somava-se a tudo o que aquelas pessoas possuíam para desenvolver suas atividades laborais e seu descanso noturno.

Os materiais de embalagem e os ingredientes dos doces eram comprados no mercado público quadras abaixo do lugar de “residência” e da venda. O dinheiro para compra era escasso, assim a busca pelos produtos mais baratos era exaustiva. Cada peso fazia diferença considerando que o produto final (uma caixa contendo seis doces) era vendido por mil pesos, o equivalente no período a cinco reais.

Ahmed havia conseguido o visto de comerciante ambulante no ano anterior e nos dias que se seguiram estava indo frequentemente a prefeitura na tentativa de renovar o visto vencido. Porém, a burocracia era um fator relevante na retirada de

visto para um refugiado. Várias foram as tentativas que presenciei, até meu retorno do campo todas mal sucedidas.

Devido à ausência de licença para o comércio ambulante, os irmãos eram obrigados a deslocar-se várias vezes durante o período de trabalho. De hora em hora ou com o intervalo de algumas horas levavam o carrinho de doces para a outra esquina da quadra, e assim o faziam várias vezes por dia, dezenas de vezes no mês, no intuito de não serem abordados por um fiscal do município ou denunciados por lojistas ou outros ambulantes.

A condição precária na qual encontravam-se esses irmãos refugiados era contrastante com a prosperidade de grande parte da comunidade palestina cristã, já estabelecida, com quem tive oportunidade de trabalhar. A ausência de diálogo e de relação dessas pessoas apenas reforçava a suposta “divergência identitária” que o campo mostrava. Na mesma rua da Igreja Ortodoxa San Jorge, esses quatro homens vendiam seus doces. No mesmo bairro, eles residiam.

Muitos outros palestinos não tão prósperos economicamente residiam em Recoleta e Patronato, como já anunciado no capítulo anterior. Todavia, o projeto de acolhimento desses refugiados mascarava conflitos maiores. As leis de acolhimento a refugiados e as medidas de integração não poderiam prever uma diferenciação central na relação entre esses palestinos, a identificação religiosa e a diferença de pertença nacional. Enquanto uns eram provenientes de Beit-Jala ou nascidos no Chile e praticantes da religião cristã ortodoxa, os outros haviam nascido no Iraque e eram muçulmanos sunitas. Mas, principalmente eram refugiados, ou seja, eram um “problema”.

Devo salientar que não existe nenhuma transposição entre os conflitos ou nas relações sociais do Oriente Médio para o Chile. A realidade que ocorre na Palestina e as relações entre os grupos locais palestinos é fundamentalmente diferente daquela que vivenciei no Chile. Todavia a prática religiosa e o pertencimento religioso é um marcador de diferença relevante na configuração das relações sociais. Como veremos no próximo subcapítulo esse marcador de diferença vai contribuir para a distinção dada pelos palestinos do Chile, ou “palestinos diretos” ao categorizar os palestinos vindos do Iraque como “palestinos-iraquis”.

Embora não exista uma transposição do conflito, à luz de Paulo Hilu no que se refere a sua análise sobre as comunidades muçulmanas do Brasil e Paraguai:

[...]as identidades religiosas e seus membros são constituídas pela interação entre elementos locais e referências étnico religiosas transnacionais. As identidades muçulmanas assim construídas articulam esferas de pertencimento e ação locais, nas nacionais e transnacionais. Desse modo, o islão é codificado e vívido pelos muçulmanos na Tríplice fronteira como o contexto religioso de uma herança cultural que é continuamente recriada e re-significada, a qual simultaneamente os conecta com o Oriente Médio e lhes fornece formas de se inserir e posicionar diferenciada na sociedade brasileira e paraguaia. (PINTO, 2011, p. 202).

A religião é um marcador de diferença. Paulo, ao analisar comunidades muçulmanas na Tríplice Fronteira, traz à tona discussões relevantes, que são análogas as problematizações levantadas nesse capítulo, a primeira, seria visualizar como os “árabes muçulmanos afirmam e reforçam suas fronteiras como grupo étnico e religioso através das interações cotidianas” e ainda, como estes, “aparecem como grupo coeso para além de suas divisões internas” e “homogêneo definido por características fixas e generalizáveis” (PINTO, 2011, p. 184).

Nosso primeiro ponto em diálogo a teoria é de fato o reforço das fronteiras por meio das interações cotidianas, e, a prática religiosa e o pertencimento religioso seriam os fatores principais, nesse caso. Devemos considerar que em distinção aos grupos analisados por Paulo Hilu, neste caso nossos opostos se dão internos ao grupo étnico, portanto as similitudes que encontramos na análise se referem a especificamente os árabes muçulmanos, em relação aos árabes ortodoxos. Ambas constatações aqui servem para problematizarmos como, ao mesmo tempo em que a comunidade chilena define “árabes-palestinos” como um grupo “coeso e homogêneo”, internamente existem fraturas. Em segundo, devemos considerar que assim como a comunidade externa concebe os árabes como uma “comunidade homogênea”, internamente muçulmanos e ortodoxos reproduzem divisões similares. Esse espelhamento reproduz dicotomizações que colaboram com o conflito interno na integração dos refugiados palestinos vindos do Iraque.

Como já mencionado no segundo capítulo, pela narrativa dos membros da Igreja Ortodoxa São Jorge e outros colaboradores, acerca da imigração e da constituição religiosa da comunidade, sabe-se que em relação aos palestinos cristãos, poucos muçulmanos migraram para o Chile. Aproximadamente trinta por cento dos palestinos que residem no Chile são muçulmanos. Considerando as várias ramificações do islã, acredita-se que a maioria seja de pertencimento sunita.

Durante o período desse campo tentei frequentar rituais ortodoxos e islâmicos, tendo em vista que anteriormente, havia vindo de uma pesquisa de pouco

mais de três anos com um grupo de muçulmanos xiitas no Brasil. Muhammed e os outros homens me indicaram visitar a Mesquita *As Salam*, localizada na rua Campoamor 2975, Santiago, Ñuñoa, Región Metropolitana, Chile. Todavia, quando fui a mesquita para conhecer um pouco mais da prática religiosa realizada naquele espaço, primeiro me deixaram algumas horas à espera do responsável, pedindo para que eu retornasse de hora em hora sucessivas vezes. Posteriormente me receberam no portão da mesquita, embora eu tenha apresentando-me como pesquisadora e explicado minha relação com a comunidade muçulmana no Brasil, meu acesso ao espaço foi vetado. Alegaram que por não ter ascendência árabe ou pertencimento religioso islâmico eu não poderia adentrar o espaço, nem para pesquisa nem para participar das orações. Esse evento foi um dos “limitadores” do meu campo junto ao grupo dos refugiados e ainda do trabalho com demais muçulmanos, visto que devido a impossibilidade de inserção no espaço religioso muçulmano a pesquisa acabou por estar restrita ao olhar cristão das relações e da comunidade.

FIGURA 12: MEZQUITA A SALAM



Fonte: Fotografia de campo

FIGURA 13: MEZQUITA A SALAM



Fonte: Fotografia de campo.

3.4 “OS IRAQUIS NÃO SÃO REFLEXO DA IDENTIDADE PALESTINA”?

Durante o processo de negociação da ACNUR com o governo chileno e as organizações locais, sobre a recepção dos refugiados, algumas questões foram levantadas. Nesse período o presidente da Federação Palestina do Chile fez um pronunciamento público contra a chegada desses refugiados, acionando o discurso do “Direito de Retorno”. (BAESA 2015, p. 315).

Sônia Hamid (2015), ao analisar, mais especificamente no caso Brasileiro, no qual se estabeleceu um processo de recepção similar ao do Chile, afirma que:

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

Todavia, como sugere Hamid, alguns fatores de diferenciação e tensões estão

presentes nas relações entre os estabelecidos e os recém-chegados. Diferenças de classe, de “inserção laboral”, o próprio aspecto da origem iraquiana e a condição de refugiados vem a instaurar uma rede de relações mais complexas entre a comunidade estabelecida e os novos integrantes culminando na aplicação da “pedagogia da ascensão social”. (HAMID, 2015, p. 449-483)

Pensando as relações de poder que envolvem a relação entre os “estabelecidos e outsiders” (ELIAS, 1994) esse capítulo vem a problematizar a tensão que envolve a narrativa identitária na qual a categoria “iraquis” é utilizada para designar o grupo de refugiados, por parte da comunidade palestina cristã, já estabelecida no Chile a partir da imigração correspondente a “fuga” do império Otomano no fim do século XIX e posteriormente ao longo do século XX.

A análise proposta por Elias, na obra “Os Estabelecidos e os Outsiders” vem a contribuir com esse trabalho para pensar essa relação, compreendendo, todavia, a diferenciação de classe e religião que envolve o grupo de refugiados e a comunidade palestina local. Essa proposta comparativa é inserida nessa análise levando em consideração que a comunidade estudada pelo autor, Winston Parva, constituir-se de uma mesma classe de trabalhadores, ou seja economicamente equiparáveis, tendo por grande ponto de diferenciação que os estabelecidos constituíam um grupo de estabelecidos de longa data, coeso em contraste com recém chegados, que além de não estarem integrados ainda encontravam-se estranhos entre si. (ELIAS, 1994, p.22).

Alguns pontos de diferenciação entre esses grupos devem ser esmiuçados. Primeiramente diferentemente da equiparação de classe apontada por Elias primeiramente em relação a estigmatização visualizada por ele dos estabelecidos em relação aos *outsiders* ao atribuir a si mesmos uma virtude humana superior, ao passo que aos *outsiders* se atribuíra uma ausência da mesma a outra diferença é em relação a polarização dos grupos entre bons e maus, que nesse caso só foi notada quanto à designação em virtude da pertença religiosa, e mesmo assim não foi associado de forma unânime pelo grupo em oposição.

Mas então se há tantas diferenças, como abaixo, nas linhas que se seguem veremos mais algumas, porque utilizar da analogia com a análise de Nobert Elias e John Soctson para pensar a relação entre a comunidade palestina que imigrou desde o século XIX, de pertença religiosa cristão ortodoxa em relação aos refugiados palestinos vindos do Iraque de pertença religiosa muçulmana sunita? Para

entendermos as relações de poder e de diferenciação. Pode ser que não considerem uma ausência de virtude humana, mas há narrativas sobre a ausência de uma “identidade palestina” que se equipare à dos palestinos no Chile, ou ainda que os “palestinos-iraquis” não seriam “palestinos de verdade”. Vejamos:

Nos países de língua inglesa, como em todas as outras sociedades humanas, a maioria das pessoas dispõe de uma gama de termos que estigmatizam outros grupos, e que só fazem sentido no contexto de relações específicas entre estabelecidos e outsiders. [...] Seu poder de ferir depende da consciência que tenham o usuário e o destinatário de que a humilhação aleijada por seu emprego tem o aval de um poderoso grupo estabelecido, em relação ao qual o destinatário é um grupo outsider, com menores fontes de poder. [...] Nada é mais característico do equilíbrio de poder extremamente desigual, nesses casos, do que a impossibilidade de os grupos outsiders retaliarem com termos estigmatizantes equivalentes para se referirem aos grupos estabelecidos. (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 27)

Não podemos desconsiderar as relações de poder vigentes em virtude do poder econômico do grupo já estabelecido, das relações políticas que possuem e ainda, da tentativa de executar uma manobra para que estes palestinos refugiados não fossem reassentados no Chile, utilizando o discurso do “direito de retorno” No caso da comunidade palestina chilena, esse grupo de “estabelecidos”, que hoje representam a segunda e terceira geração, encontram-se economicamente prósperos. Grande parte da comunidade está integrada em atividades econômicas, de comércio, políticas e culturais. Sendo o comércio uma das atividades laborais principais. Muitos dos interlocutores dessa pesquisa relataram que além de exercerem atividades de comércio são proprietários de lojas de roupas e fábricas têxteis. Como citado acima, na abertura do capítulo, Patronato é reconhecida pela sociedade chilena como o bairro de comércio, árabe e palestino. Embora hoje as pessoas relatem que também existam outros imigrantes atuando nessa área de trabalho na mesma região.

Diferentemente desses, o grupo de refugiados que atuaram como interlocutores aqui, embora também realizassem atividades comerciais no mesmo bairro, eram ambulantes. Vendiam doces na rua, em um carrinho móvel. Dos quatro membros desse pequeno grupo trabalhado, que no geral envolvia quatro das 117 pessoas, apenas dois compartilhavam da licença da prefeitura para exercer a atividade. Dessa forma por diversas vezes os acompanhei no deslocamento pelas esquinas de patronato para burlar a fiscalização.

Um segundo fator relevante é a “pedagogia da ascensão social” (HAMID,

2015). A partir da relação entre os estabelecidos e recém chegados, assim como constatou a análise de Hamid acerca do caso no Brasil, no Chile algumas medidas de integração foram realizadas com o grupo recém chegado, dentre essas medidas o fornecimento de aulas de espanhol por meio do Centro de Estudios Árabes da Universidade do Chile. Todavia, deve-se considerar que no que tange essa análise, embora algumas medidas tenham sido tomadas, a diferenciação permaneceu, uma grande lacuna dentro do que externamente seria visto como essa “grande comunidade palestina”.

No decorrer do trabalho de campo, várias vezes, os interlocutores afirmaram que “os ‘iraquis’ não eram reflexo da identidade palestina no Chile”. Isso se deve a alguns fatores, o primeiro deles é em virtude da recém-chegada desses ‘novos palestinos’ e o segundo é a “ameaça” que eles geravam para a imagem da comunidade palestina perante a sociedade chilena.

Dessa forma, segundo a narrativa dos palestinos estabelecidos os “iraquis” não teriam uma inserção significativa na sociedade chilena para estabelecer uma relação palestino-chilena a partir desse grupo. Em segundo, por este grupo ter chegado “já palestinos”, ou seja, diferem-se no processo dos demais membros da comunidade, que nascidos no Chile, construíram-se como palestinos a partir de diferentes mecanismos sociais fomentados pela comunidade e pelas instituições árabes-palestinas-chilenas. Muitos membros da comunidade enfatizavam o não pertencimento desse grupo a comunidade palestina do Chile, seja por sua condição de chegada, diferença de local de nascimento e ainda por seu pertencimento religioso, muçulmanos sunita.

Los iraquis son otro país. Tiene que ir en lo barrio Patronato, entra en los restaurantes, converse con la gente. vai mirar que hay mucha gente nueva que llegó a Chile, mucha gente nueva de 20, 22 25 años. En lo ultimo un año, llegó mucha gente de palestina. Mucha gente hay abierto restaurante, vendem shawarma, falafel y trabajan cualquier cosa. Vai mañana y pregunte, vai a ver que llegó mucha gente, mucho joven palestino. Para los israeli, ellos estan felices cuando la gente migra y cuando la gente se va. Ahora ay mas presión sobre la gente joven. Ahora, de Beit-jala a Jerusalem, tu tiene que como un pasaporte, un permiso, tu no puede pegar un auto lo auto o bus y ir a Jerusalem. Tu tiene que fazer tramites y hablar con los de mas arriba, con lo coronel, que seya, para que los hacen un carnet para que tu pueda ir a Jerusalén y ese carne sirve una sola vez. cada vez que tu tiene que ir a

Jerusalén, o a Hamalla tu tiene que tener uno pasete. Ellos estan en una prisión abierta, iso es palestina es una prision, la gente esta presa, tu viste el muro?: si tu esta en tu casa y no puede salir tu esta presa. ellos estan presos, es una prisión larga, con mucha gente y abierta. Ahora si un joven palestino quieres casar-se con una joven que vive en otra ciudad palestina no se puede.
(Entrevista concedida por um dos membros da comunidade palestina cristã-ortodoxa)

Essas afirmações e a utilização da categoria “iraqui” para referir-se a essas pessoas levou-me a algumas inquietações, principalmente a problematizar porque os “iraquis” não poderiam se incorporar ao “reflexo de identidade Palestina no Chile” se migraram e residem no país desde 2008? Supondo que a “identidade chileno-palestina” se dê a partir de certa especificidade construída por um conjunto de fatores, dentre os quais: imigração, religião e genealogia. Todavia, caberia refletir de que forma ela se relaciona com a Palestinidad e de que forma a narrativa dos palestinos vindos do Iraque dialoga tanto com a palestinidade quanto com a “chilenidade”.

A afirmação identitária, desta forma, não se constituiria simplesmente pelo reconhecimento étnico palestino”. A tensão que separaria palestinos em “palestinos cristãos” e “palestinos muçulmanos”, tal como no que refere-se à etnia “palestinos-palestinos”, “palestino britânico”, palestinos *iraquis*” cria-se uma arena de disputa interna a comunidade palestina, acerca de quem é mais palestino, evocando múltiplas formas de ser, que muitas vezes não se reconhecem. Todavia, se constroem pela própria tensão interna a identidade “macro”, que por sua vez estaria em disputa com as demais nacionalidades.

Segundo Baesa, acerca da contrapartida em relação ao projeto de acolhimento desses refugiados palestinos, quando esse grupo de refugiados foi direcionado ao Chile no ano de 2008, em entrevista ao jornal El mercurio, Miguel Diaz Cumsille, presidente da Federação, falou abertamente contra a recepção desses refugiados. Utilizando como justificativa para a negativa o “direito de retorno”, todavia esse discurso foi acionado pela Federação Palestina após Cumsille declarar que a entrada desses refugiados teria repercussão econômica, e que seria um “desafio” devido à “enorme diferença cultural” desses “refugiados muçulmanos”. A declaração foi considerada demasiada polêmica e houveram repercussões a favor e contra. Cecília Baesa aponta que este gesto mostrou, então, essas “identidades narrativas em competição” e ainda “os usos e abusos da retórica do direito de retorno. (BAESA,

2015, p.315-17). As narrativas que presenciei, tornaram-se reveladoras dessa relação de “competição”. Por outro lado, a afirmação de Muhammed caminhava na contramão dessa “classificação” utilizada pelos palestinos no Chile para designar os refugiados.

A identidade, assim como o objeto da antropologia não é uma pedra, uma ciência rígida, ou uma equação matemática. Não existe uma soma de fatores que nos leve ao diagnóstico da palestinidade, e mesmo que ela existisse não seria do nosso interesse.

O que nos interessa no caso dos “palestinos-iraqui” é perceber como um grupo atua em relação ao outro ao elaborar sua narrativa de autorreconhecimento identitário. Muhammed no primeiro contato que tivemos afirmou: “*Yo soy palestino, veni de Iraque*”. Essa frase ecoou durante muito tempo nas minhas notas de campo. Um palestino vindo do Iraque. Quando escutei dos demais palestinos “eles são iraquis”, “palestinos-iraquis”, nada soaria mais lógico. Todavia, o autorreconhecimento identitário, o pertencimento não é uma soma exata. Nesse caso a relação se constituiu mais complexa que a simples adição palestinos mais Iraque.

Muhammed veio do Iraque, nasceu no Iraque, por simplesmente não ter tido o direito de nascer na Palestina, assim, como outros jovens palestinos, por exemplo. Segundo ele mesmo, ele só não nasceu na Palestina por ser vítima da diáspora palestina. Muhammed é um refugiado. Na sua trajetória está marcada a condição de refugiado. Viver o exílio no Iraque, passar pela experiência do campo de refugiados na fronteira com a Síria, depois de perder sua moradia, seus bens e seu trabalho; para posteriormente ser reassentado em um projeto “humanitarista” da ONU em um país “tão distante”, como ele mesmo afirma, como o Chile. A condição de impotência, de fragilidade, relatada por ele, seus familiares e amigos, ao mesmo tempo somasse a trajetória de luta para a sobrevivência. Ressalta na fala de Muhammed como sua trajetória de martírio tornou ele ser tão palestino quanto outro estabelecido ou ainda em relação aos demais palestinos não refugiados, quando por diversas vezes me disse: “*yo soy palestino de verdad. Yo estuve en un campo de refugiados. Vivi dos años en una carpa. Yo soy palestino de verdad. No um iraquí*”

Dessa forma, podemos compreender as relações que permeiam a categoria “palestino-iraqui”. Uma categoria elencada pelos palestinos do Chile para nomear e classificar os palestinos refugiados reassentados em 2008. Uma categoria que não apenas nomeia, mas ao nomear diferencia e hierarquiza. Essa categoria, todavia, não é incorporada pelos próprios refugiados, que reivindicam-se enquanto, por sua vez:

“palestinos de verdade”, tendo em vista que teriam vivido a experiência do martírio, a vida no campo de refugiados; ao passo que os “palestinos-chilenos” como os refugiados nomeiam, em contrapartida, aqueles pertencentes a essa comunidade já estabelecida, não saberiam, na percepção dos refugiados, o que é passar por esse tipo de sofrimento, sendo esse um dos elementos fundamentais para eles na definição do que é “ser palestino de verdade”.

Esse é mais uma mais um desvio identitário? Ou seria simplesmente mais uma forma que a identidade diaspórica se constrói? Stuart Hall (2013), ao pensar a diáspora, as culturas nela e as pertenças locais, afirma ver “em toda parte hibridismo e *différance*”.

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* - uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais...A diferença, é essencial ao significado e o significado é crucial a cultura. mas num movimento profundamente contra intuitivo, a linguística x insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o “deslize” inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. (HALL, 2013, p. 36).

4 “PALESTINOS-CHILENOS” OU “MEIO-PALESTINOS”? A GERAÇÃO DOS JOVENS

Ora, entre pessoas igualmente afetadas, por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas as quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação. Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se aliás, que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: Ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo. Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. (FAVRET-SAADA, apud SIQUEIRA, 2005).

Era noite, cheguei em Baquedano, uma zona de bares, *hostels* e clubes. Este seria, a princípio, o meu último mês em campo. Quando cheguei, na porta do *El Clan* – Clube noturno, localizado acerca de Patronato – havia bastante tumulto na frente, pessoas entrando e saindo. Esta noite acontecia nesse clube o show da banda palestina 47SOUL³³, uma banda de alta repercussão entre palestinos.

Nesse instante avistei Diego, presidente do Grupo de Jovens Palestinos. Eu o havia entrevistado a poucos dias. Conheci Diego, tal como Anuar, diretor executivo da Federação Palestina do Chile, o qual havia me convidado para o show, através da indicação de Kamal. Quando os vi sair do *Clan*, junto com um grupo de jovens, relativamente grande, percebi que havia terminado o show.

Ao encontrar Diego e os demais jovens que o acompanhavam, todos palestinos ele me convidou para acompanhá-los em uma confraternização dos jovens, um *after*³⁴, na casa de um deles, Gabriel.

Entre no carro, junto com Diego e mais uns três ou quatro jovens. Diego me apresentou, dizendo que eu o havia entrevistado a alguns dias, que nos conhecemos por meio de Kamal e que eu estava ali fazendo minha pesquisa de mestrado junto à comunidade palestina. Todos ficaram bastante interessados e de alguma forma se

³³ O 47SOUL é uma banda que toca o estilo musical electro-mijwez, shamstep e choubi. Seus integrantes são de Bilad Al-Sham, também conhecida como a “Grande Síria”, se refere a Síria histórica, anterior a ocupação franco-britânica e posteriormente ocupação de Israel. Os territórios que compreendem a região conformam, hoje, Síria, Líbano, Jordânia, Palestina. Compreende, portanto, a divisão de Amã para a Galiléia e Golan para Ramallah. A banda possui alta repercussão tanto no Oriente Médio, quanto na Europa e tem realizado alguns shows pela América Latina.

³⁴ O termo *after* é comumente usado pelos jovens no Chile, palestinos ou não, para referir-se a uma festa após a festa. Um tipo de reunião mais reservada para ingerir bebidas alcoólicas e conversar, ou dançar. Essas reuniões geralmente acontecem nas casas, apartamentos ou até mesmo em locais destinados a receber as pessoas após uma festa maior, ou durante a madrugada quando os demais lugares já estão fechados.

prontificaram a contribuir. Me falaram de suas famílias, da comunidade, e também fizeram muitas perguntas: se eu era palestina, se era árabe, ou tinha alguma ascendência, o que fazia ali e porque tive interesse nessa área de pesquisa. Chegaram, em dado momento a questionar, inclusive, se eu teria algum vínculo com a comunidade judaica.

Chegamos no local, junto com muitos outros jovens. Ao adentrar o apartamento, na primeira sala, havia um quadro, com amplas medidas, nele estava representada a figura de um senhor, um patriarca, sentado fumando *Arguile* o senhor representado usava na cabeça um *Kafia* com *Aigal*, também conhecido como o “lenço” ou “véu masculino” e vestia-se com um *Abeie* ou *Dishdasha*, suas vestes eram brancas tal como o *Kafia*³⁵.

Durante a noite ao falarmos sobre a comunidade, percebi que, quase todos os presentes eram palestinos, exceto um que era de origem Síria. Prontamente indaguei sobre o costume de realizar *after* ou reuniões somente entre palestinos e me confirmaram que era muito comum, sempre se juntavam-se apenas entre os jovens palestinos e enfatizaram “*tu és lá única que no es árabe*” seguido de risadas. A afirmação fora dada no intuito de afirmar a recorrência da prática de reuniões apenas para jovens da comunidade palestina e não com o objetivo de confirmar ou validar de alguma forma a inserção desta pesquisadora no grupo.

No decorrer da noite, conheci Gabriel e Lucas, duas pessoas que contribuíram, posteriormente, com suas narrativas nesse campo. Todavia, conflitante foi meu primeiro contato com Lucas. Em virtude de seu interesse demasiado pelo tema, após terminar de amarrar alguns pontos com Diego eu afirmei: “*Yo quiero entrevistar Lucas*” prontamente obtive como resposta, vinda de Gabriel: “*No entreviste Lucas, Lucas no es ‘palestino de verdad’, entrevistaste Skandar, Skandar sí es ‘palestino-palestino’*”.

Notas de campo, 03 de março de 2016

Escolhi para análise o momento do *after* que experienciei com um grupo de jovens, cerca de oito palestinos, tendo em vista que esse evento, um dos últimos que presenciei antes de meu retorno do primeiro campo, reúne questões fundamentais

³⁵ Imagem disponível na página 144

para o desenvolvimento da problemática desta pesquisa. Este grupo é composto por jovens de uma terceira geração de palestinos, estabelecidos, cristãos, do clube e da igreja Ortodoxa.

Entendendo esse *after*, como um dos espaços de construção identitária, problematizo, a partir das narrativas desses jovens, a distinção das categorias de palestinos, para além da diferenciação entre “palestinos-palestinos” e os “meio-palestinos” ou “palestinos-chileno” e os “palestinos-britânicos”. Pensar essa relação entre os jovens como “compartilhar”, “tradições”, permite problematizar, à luz de Schiocchet, como esse pertencimento identitário se constrói como uma ampla arena de negociação, contestando ortodoxias (SCHIOCCHET, 2008, p. 8). A experiência é distinta, todavia de certa forma os reúne.

No quarto e último capítulo, escolhi para análise esse momento pois a narrativa desses jovens perpassa a fala nativa dos mais velhos sobre a imigração. Também considero ser na relação interna ao próprio grupo de jovens que emerge a convergência e divergência presentes como fio condutor dessa análise.

A diferenciação e o conflito entre os pares nos permitem ampliar a problemática sobre a narrativa da “disputa identitárias” analisada. Compreendendo o florescimento dessa tensão, internamente, em relação ao grupo já estabelecido, e, externamente em relação aos demais grupos dos refugiados. Somando-se ainda a outra tensão, a da “identidade confessional”, em que a diferenciação entre muçulmanos e cristãos é enfatizada. Se antes, em relação ao pertencimento religioso, foi problematizado a tensão entre cristãos ortodoxos e católicos (primeiro capítulo), agora a partir da fala nativa, no que tange a questão religiosa, trabalharei a seguinte questão: como o pertencimento religioso dialoga com os contrastes identitários internos a comunidade, mediante a seguinte afirmação: “meu pai preferiria que eu namorasse uma judia que uma muçulmana”.

4.1 A TENSÃO INTERNA A CONVERGÊNCIA – O QUE É SER PALESTINO?

Nesse subcapítulo, buscarei analisar, a partir da fala de Gabriel - o interlocutor central desse grupo - como é concebido o ideal de “palestino-palestino”, em contraposição as diferentes categorias de palestinidadade. Especificamente nesse subitem, dispomos do contraste entre “palestinos-chilenos” e “palestinos-palestinos”, categorias que se sobrepõem, acionadas em diferentes momentos, como veremos na

análise abaixo. Sobre a “convergência” e da “tensão”, ou “disputa narrativa”, presentes nessa análise, trago um trecho de um diálogo ocorrido durante esse *after* apenas para jovens palestinos, em Santiago, 2016:

Ser palestino não significa nascer. Ser árabe é um tipo de vida. Eu penso que isso não se elege, te toca. Há uma frase muito famosa que diz: eu não elegi ser palestino, só tive sorte. Ou seja, ser palestino é uma fortuna. Tem muita gente que vai dizer, por exemplo: como pode ser que ser palestino seja uma fortuna? Não há história mais trágica que ser palestino. Um povo sem terra, que tem que viver no exílio e todo mundo nega sua existência. Ou seja, que difícil pode ser nascer sabendo que todo mundo nega sua existência [...] Eu creio na existência de um povo palestino [...] Ser palestino não é somente falar árabe. Tu só porque fala árabe não é árabe” Cita a importância da terra para os palestinos, cita uma frase em árabe: “a terra palestina é mais cara que ouro” Ser palestino é muito confuso e complicado. Algo que talvez defina a população palestina é o sistema de governo. Você vê que na Jordânia há um Rei, no Marrocos há um rei do Marrocos, na Argélia. O mais comum no mundo árabe é um rei. A gente não suporta um rei que detém mais poder que a gente (povo). A Palestina detém um sistema de governo, a palestina nunca existiu. A existência do país é mais complexa. É um povo que jamais se deixou submeter. Imagine que o exército mais poderoso do mundo leva mais de 65 anos tentando fazer desaparecer um povo que com sorte tem casa, tem acesso a água. Com sorte não tem desaparecido. Há uma luta muito simbólica na entrada da Palestina na ONU. Um pequeno presente. Há gente que não se entregou. Há gente que morreu por uma causa.” (Entrevista concedida por Gabriel, em sua casa em Santiago no dia 03 de março de 2016. Gabriel nasceu no Chile. Notas de campo)

A partir da fala de Gabriel, percebe-se a reunião de elementos que configuram, no entendimento dele, a identidade palestina. Gabriel buscou definir a forma como ele e seus pares compreendem o que é “ser palestino”. Nessa fala, ele aciona as questões políticas que envolvem o exílio e a chamada “causa palestina”: “A Palestina detém um sistema de governo, a palestina nunca existiu. A existência do país é mais complexa. É um povo que jamais se deixou submeter”. Atrás dessa luta, existiu uma vitória que pode ser muito simbólica com a entrada da Palestina na ONU.

Nesse trecho, assim como no corpo de sua fala, Gabriel retoma questões fundamentais a causa palestina. Ele fala sobre o sistema de governo Palestino, que

difere-se dos demais tipos de governo. Em outros momentos de nossos encontros Gabriel chega a falar da Organização pela Libertação da Palestina, OLP e da Autoridade Palestina, ANP; sobre sua leitura acerca do regime de Yasser Arafat e do Hamas. Ao reunir elementos vitais na constituição do que é “ser palestino” Gabriel reúne também análises políticas, no intuito de expor como a questão palestina esta diretamente vinculada ao problema da ocupação israelense e da perda territorial.

Os palestinos de lá [da palestina] não são como os daqui [Chile]. Estão cansados da política, de lutar para dar comida aos filhos. Estão cansados. Não há nenhum país no mundo que tem essa divisão entre as pessoas, exemplo: israelenses judeus e israelenses árabes. Esse problema político e religioso está no Estado de Israel. Não estamos falando mais de Israel e Palestina. Estamos falando que existe o país de Israel e que não tem uma política “legal” [no sentido da legalidade].

“Ser palestino”, portanto, no que tange a esfera política está para além da tradição e do nascimento, o direito à terra e a constituição, ou mais precisamente está ligado também ao desejo de uma nação, uma nação palestina. Aqui percebemos mais uma complexidade no escopo de sua fala. Ao mesmo tempo em que existe um “direito” de autorreconhecimento para palestinos descendentes, o qual eles utilizam ao auto afirmar-se palestinos, há também a luta pelo direito a terra enquanto nação, para que inclusive eles possam “ter o direito de nascer em sua terra”, como me afirmaram por diversas vezes. Não é casualmente que a chave é um dos símbolos da luta palestina, que significa o “retorno” ao lar. Retorno às casas que deixaram quando foram expulsos de sua terra.

Sobre as nações, os jovens afirmam que existe algo mais que a nação, algo que engloba os países árabes, Gabriel fala da união dos árabes através do hino Mawtini³⁶, escrito pelo poeta palestino Ibrahim Touqan. O hino foi entoado contra a dominação britânica, pouco antes do que ficou conhecido como a “Revolta Árabe” no ano de 1936. Mawtini fala da essência do que é a terra palestina. Há para eles algo mais importante que uma nação nos moldes ingleses, existe um sentimento maior que é fazer parte de uma nação maior que um estado político, mas que ainda assim também está vinculada a terra. Diversas vezes os interlocutores desse capítulo,

³⁶ Disponível em anexo.

acionam elementos de origem e tradição, afirmando que a “terra” (palestina), a “casa”, o “lar” são os mesmos que eram do seu bisavô, do seu avô e de outras gerações de sua família e por direito são seus.

Há uma frase muito importante que fala فلسطين اعلی من الذهب *La Tierra Palestina Es Más Cara Que El Oro*. É por isso que o conflito não acaba. É mais profundo que isso, ser palestino é muito profundo, muito complicado. Os palestinos tem sofrido como povo, tem sofrido tanto que tem muito mais carinho pela terra, tem lutado. Penso que esse conflito territorial é algo pelo que se está lutando, é diferente do que quando te presenteiam com a terra.

Outro elemento fundamental em sua fala e na narrativa geral dos jovens ao definir “ser palestino” é o elemento da catástrofe. Na introdução desse trabalho elenquei alguns dos itens que constitui a categoria “palestino-palestino”. Retomando essa categoria, no caso palestino chileno ela é composta por: genealogia; domínio da língua (o que, todavia, é relativo na fala); pertencimento religioso (nesse caso cristão); pertencer a uma família de imigrantes nascidos no Chile e por fim o elemento da “catástrofe”, que se remete a fuga, a diáspora, ao exílio forçado. É interessante perceber como ter vivido uma catástrofe, essa experiência, está presente não somente na fala de Gabriel ou dos demais jovens “palestinos-chilenos”, mas também dos “palestinos-diretos” e dos refugiados.

Quanto a complexidade dessa autodeterminação, não pode ser reduzida a determinados elementos, como o nascimento e o domínio da língua, como ele mesmo afirmou durante sua fala “Tu só porque fala árabe não é árabe”. Aqui tem-se um complicador, ao mesmo tempo que o domínio da língua árabe, seja ele escrito ou verbal, é um fator importante nessa categoria ele não é determinante.

A partir das teorias da etnicidade de Barth, (2003) assumo a premissa que a definição do grupo étnico é dada pelas características que são elencadas *pelo grupo* enquanto relevantes para dizer que eles não são os *outros*. As características do grupo podem mudar, mas as que vão defini-lo são aquelas que dão sentido a distinção em relação a outros grupos. Barth diz que definir etnia é estabelecer fronteiras. (BARTH, 2003, p. 23). A partir desse diálogo cabe a esta pesquisa problematizar os desdobramentos destas classificações na manutenção das “identidades étnicas” e a “permanência de determinadas diferenças culturais”; e por sua vez as fronteiras internas a própria comunidade palestina, chilena, cristã.

Em determinado momento, no *after*, quando eu anuncio que gostaria de entrevistar o Lucas e recebo por resposta a seguinte afirmação: “Entreviste o Skandar, Lucas não é palestino de verdade. Skandar sim, Skandar é palestino palestino”, foi dado ênfase a “fronteira” nacional, ou seja, a nacionalidade como fronteira. Posteriormente, eu viria a saber que Lucas vinha de família palestina e por parte de mãe britânica. Tanto a questão nacional recebe ênfase quanto a genealogia. Ambas viriam a definir Lucas como “meio-palestino”. Esse “meio” poderia configurar um sinal de ausência da outra parte. Ao mesmo tempo que ele é palestino, ainda assim não é por inteiro.

Quando falam que Lucas não é palestino, dizem que ele é “mestiço”. Lucas diz que sua família palestina, por parte de mãe chegou no Chile em 1930. A família paterna veio da Europa, não são palestinos. Dessa forma Lucas afirma que não é “palestino-palestino”, mas “inglês-palestino”, ou “meio-palestino”. Segundo os próprios interlocutores esse é um fator recorrente aos palestinos do Chile, pois os palestinos no Chile teriam se integrado de forma muito positiva a sociedade chilena. Portanto ao mesmo tempo que a categoria “ideal” remete a uma genealogia de ambos os lados, ela é novamente relativizada. O exemplo de Diego também se faz notório nessa discussão. Diego é filho de pai palestino e mãe chilena. Todavia, mediante sua atuação como liderança do grupo de jovens, organizador de diversas atividades e símbolo político, sua identidade “meio-palestina” não é contestada. Nesse caso a prática e a herança política o fazem “palestino de verdade”.

Mas, como então definir esse “ser palestino”? Se o mesmo Gabriel afirmou que “ser palestino não significa nascer, ser árabe é um tipo de vida”. Ressalto nessa fala novamente a sobreposição entre árabe e palestino, comumente presente na narrativa dos palestinos que colaboraram com essa pesquisa. Todavia, com a ressalva que nesse caso todos, ao mais velhos, refugiados e jovens, todas as pessoas com as quais tive contato em campo utilizaram dessa sobreposição, que por uma via se faz óbvia, se a Palestina é uma região, um Estado de etnia árabe, todos os palestinos são árabes. Ao passo que inversamente, nem todo árabe é palestino. Constata-se uma sobreposição árabe-palestino comum aos palestinos. Dessa forma, muitos identificam-se como árabes quando refere-se ao fato de ser palestino.

As fronteiras, a luz de Barth, possibilitam a identificação interna de um grupo em oposição a diferença, o que possibilita uma identificação entre os indivíduos. Por consequência, percebemos “como esse pertencimento identitário se constrói como

uma ampla arena de negociação.

Durante esses encontros pude presenciar que o auto reconhecimento palestino construía-se não apenas pela convergência, mas também pela divergência, tensão ou narrativas em disputa, nas quais foram elencadas categorias de palestinos, sendo elas: “palestino-palestinos’ que acionava uma ideia de “tipo ideal” étnico e cultural, sendo o “palestino-palestinos” aquele que reunia todos os aspectos da palestinidade. Sua trajetória e experiência de vida deveria perpassar a fuga do Império, a tragédia do exílio, e a ascensão na terra nova. Em sua constituição deveria compor uma genealogia de palestinos, quanto mais enraizada possível, na Palestina. Também deveria ter preferencialmente o domínio da língua árabe, dos costumes, do conhecimento cultural, da alimentação e ter em perspectiva de realizar ou já ter realizado o retorno a terra Palestina, pelo menos para visitação. As outras categorias, encontravam-se em uma escala hierárquica abaixo desse “tipo ideal”.

A fronteira possibilita, portanto, para além do reconhecimento identitário entre pares, a distinção de outros grupos étnicos. Desta forma, sua manutenção implica relações de contato social. Os grupos étnicos acabam por constituir-se em unidades, com suas identidades, isso provoca a manutenção destas identidades étnicas e propiciando a permanência de determinadas diferenç as culturais. (BARTH, 1997, p.34).

A fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento das relações sociais. A identificação de uma outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica um compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento. Ou seja, é um pressuposto que ambos estejam basicamente “jogando o mesmo jogo”, e isso significa que há entre eles um potencial para diversificação e expansão de suas relações sociais, de modo a eventualmente cobrir todos os diferentes setores e domínios de atividade. Por outro lado, a dicotomização, que considera os outros como estranhos, ou seja, membros de outro grupos étnicos [...]. (BARTH, 1997, p. 34).

4.2 EU FUI, EU SOU - O RETORNO

A narrativa do “retorno” é um dos componentes principais neste “pano de fundo” que é a Palestinidade. Em virtude das distintas dominações e ocupações da terra palestina houve o exílio forç o da população; isso se deu devido a “dominação” palestina no período do Império Otomano (segundo a narrativa local), o colonialismo

indireto durante o protetorado britânico, a *Nakbah* ocorrida em consequência da ocupação Israelense e, ainda, a contínua ocupação ilegal dos territórios por Israel. O “Direito de Retorno” - implementado através da resolução 194 da ONU - tem sido um elemento chave na conformação da Palestinidadade. A narrativa do “retorno” está presente em todas as narrativas palestinas que permeiam esse campo de pesquisa.

Problematizar o “retorno”, a partir de Stuart Hall (2013), nos auxilia a refletir sobre a construção das identidades diaspóricas e da cultura enquanto produto dessas relações:

A cultura não é apenas uma viagem de redescoberto, uma viagem de retorno. Não é uma arqueologia. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho-produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através do passado” faz é nos capacitar, através da cultura, e nos produzir a nós mesmo de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas do que nós fazemos das tradições. [...] Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. [...] As identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera. Por todo o globo, os processos das chamadas migrações livres e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais dos antigos estado-nação dominantes, das antigas potências imperiais, e, de fato, do próprio Globo. (HALL, 2013, p. 49)

Como afirma Stuart Hall no trecho acima citado a relação produtiva da cultura, e, principalmente, da cultura de povos diaspóricos assim como a construção de identidades não está fadada a cristalização. A cultura tal como a identidade é uma produção; em seus processos produtivos, nas suas relações de produção podemos encontrar alguns elementos como genealogia e tradição. O diálogo com a tradição e a “retomada” ou “manutenção” de ambas acaba por produzir o novo, retomando a citação: “não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas do que nós fazemos das tradições. [...] A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.” (HALL, 2013, p. 49) Na lacuna existente entre o ser e o tornar-se está a relação de produção da “cultura”. Na diáspora, essa relação com a terra, com o “retorno a terra palestina”, o “retorno as raízes”, é fundamental na conformação da identidade palestina.

O que nós fazemos das tradições? O que eles (jovens palestinos) fazem das tradições? Nesse subcapítulo, a partir da trajetória de Francesa e de Diego e das ações de “incentivo a Palestina” podemos analisar como a narrativa do retorno a

palestina e como as viagens de “retorno”, promovidas pela Federação Palestina do Chile e outros grupos políticos, atuam na construção identitária, na narrativa acerca das tradições, para enfim, posteriormente nos subcapítulos seguintes problematizar essa relação entre cultura, religião e tradição.

O primeiro caso analisado é o de Francesca, filha de palestinos de Beit-Jala e Belém; deve-se mapear etnograficamente, no que se refere à jovens palestinos, que Francesca é filha de nossa interlocutora Linda, colaboradora no primeiro capítulo dessa dissertação. Portanto, Francesca é palestina de segunda geração. Ela nasceu no Chile, enquanto seus pais nasceram na Palestina, o pai em Belém e a mãe em Beit-Jala; ambos migraram para o Chile na década de sessenta.

Conforme relatado por Linda, no primeiro capítulo, a família migrou da Palestina para a Jordânia, tanto em função da ocupação israelense quanto em razão da situação de fragilidade econômica em que se encontrava a Palestina e os palestinos. Na Jordânia, o avô de Francesca, pai de Linda, trabalho como acompanhante (guarda ou segurança) de um ministro, todavia devido à escassez financeira e baixo salário eles se deslocaram para a América, onde residia a bisavó de Francesca e seu tio avô, desde 1962. Sua mãe, Linda, chegou ao Chile aos 14 anos e foi ali que conheceu seu pai. Retomando, a nível de nortearmos as relações entre primeira, segunda e terceira geração e, ainda, a genealogia e trajetória de Francesca, sua mãe Linda retornou à Palestina por três vezes. Seus relatos sobre as viagens são de insegurança e maus tratos, recebido por parte da fiscalização, polícia e regime burocrático israelense.

Francesca, uma jovem dentista de aproximadamente trinta anos, afirma que seu reconhecimento identitário é palestino, embora seus bisavós do lado paterno tenham saído da Sicília na Itália, onde nasceram seu avó e seu pai, para a Palestina por motivo desconhecido, e apenas sua mãe seja de Beit-Jala com toda a ascendência palestina. Ela afirma que desde que nasceu esteve imersa na “cultura palestina”; frequentou o colégio árabe e o estádio (clube) palestino toda sua infância e adolescência. Foi apenas quando entrou na universidade que teve um choque de realidade devido ao contraste entre as diferentes “culturas”.

Segundo Francesca, toda a “comunidade” está muito ligada; todos se conhecem, sejam jovens ou mais velhos. Desde criança convivem na escola, no clube, tendo a oportunidade de estudar juntos e também de socializar nos espaços da igreja, no clube e demais festividades promovidas pela comunidade.

Segundo ela a comunidade acaba por constituir “um mundo e um ciclo muito fechado”. Portanto, existe os prós e contras nessa conformação da “comunidade” palestina do Chile, especificamente de Santiago. O que gera um distanciamento entre os jovens palestinos e os chilenos. Devemos ressaltar que Francesca é palestina de segunda geração e que para os demais jovens entrevistados essas linhas se conectam mais frequentemente. Inclusive alguns afirmaram serem chilenos-árabes/palestinos, embora também reconheçam e fomentem as diferenças culturais, dividindo muitas vezes dicotomicamente em polos opostos: “cultura palestina” e “cultura chilena”.

Nas palavras de Francesca, em relação a sociabilidade entre os palestinos no Chile e o cotidiano escolar e familiar “esse é seu mundo”. O mundo que esteve imersa desde que nasceu. Ela conta que em virtude dos seus bisavós da família paterna terem origem italiana, ela visitou o país uma vez. Comenta que em sua estada em Roma, a experiência foi incrível; lá ela conheceu muitas coisas “típicas” e também pode aprender o idioma. Todavia, afirma que foi em sua estada na Palestina, em Beit-Jala, cidade em que a mãe nasceu, que ela se sentiu “em casa”. Para ela o povo palestino é um povo “maravilhoso” e “feliz”. Francesca afirma que “é difícil ser chilena e filha de imigrantes” e novamente ela insiste na diferença “cultural” entre palestinos e chileno que é para ela um elemento importante em relação a “integração” dos palestinos no Chile. Na fala de Francesca pode-se perceber a ênfase dada a “comunidade” e como a mesma muitas vezes é retratada nos termos das “comunidades imaginadas” de Anderson quando por vezes a interlocutora fala do compartilhamento de interesses comuns, tradições (nos termos de Asad), e “cultura”.

Em uma das conversas, Francesca fala de um casamento que presenciou, entre uma palestina e um chileno. Em determinado momento da festa teria tocado a banda árabe local, nesse momento ela relata que todos os palestinos se puderam a dançar, enquanto os evangélicos não. Ela utiliza desse evento para exemplificar como, nas palavras dela se percebe nitidamente a diferença entre “evangélicos e árabes”. Deve-se considerar que há elementos típicos utilizados nas apresentações de música árabe. Roupas como vestidos para as mulheres e *kuffyehs* (lenços) para os homens são vestimentas utilizadas tanto em apresentações musicais, como também podem ser vistos no cotidiano.

É demasiadamente interessante perceber como em várias narrativas distintas presenciadas neste campo etnia e religião são marcadores de diferença e,

principalmente, como a palavra “árabe” acaba por abranger religião, etnia, povo; sobrepondo-se por diversas vezes no que se refere a etnia no caso árabe palestino, ao passo que em contextos distintos “árabe” pode ser usado como marcador de pertencimento religioso cristão ortodoxo ou muçulmano – sendo relativo conforme cada fala e contexto. Na fala de Francesca ela utiliza a afirmação “somos árabes”, quando se refere ao contraste gerado no casamento, em oposição aos “evangélicos”, no intuito de expressar como são diferentes não etnicamente mas nas práticas religiosas, nos “ritos”, nas tradições.

No ano de 2014 Francesca esteve em Beit-Jala para fazer um trabalho voluntário como dentista em um hospital palestino por duas semanas, ela afirma que foi durante essa estadia na Palestina que ela se reconheceu enquanto palestina. Pensar esse processo de identidades diaspóricas, do “retorno” possibilita-nos problematizar quais os desdobramentos desse movimento na produção cultural e identitárias desses jovens de segunda e terceira geração.

Assim como Francesca apresenta em sua narrativa, muitos dos jovens palestinos fazem o “retorno a palestina” em algum momento de suas vidas. Esse “retorno” não significa voltar a terra e permanecer nela, significa passar pela experiência de conhecer o “lar de seus pais e avós”, a sua “terra de origem”. Há inclusive alguns projetos, por parte da comunidade local, da Federação Palestina e de outras organizações políticas para promover essas viagens, possibilitando aos jovens conhecer sua “origem”, como meio de manutenção da identidade e tradição palestina.

Frequentemente a Federação e o Clube Palestinos promovem “viagens de retorno” a Palestina. Destinadas principalmente a membros da comunidade Palestina do Chile, como eles mesmo explicitam em seu anúncio, assim como para simpatizantes da “causa palestina”. É interessante perceber que a próxima viagem (no ano de 2018) acontecerá no período que inclui festividades religiosas cristãs ortodoxas, como previsto no anúncio e também a visita a lugares de grande significado político e religioso. Vejamos o anúncio disponível no sítio eletrônico da Federação³⁷:

Te invitamos a viajar y conocer nuestra maravillosa Palestina durante Semana Santa

Los invitamos a un viaje que no podrán olvidar. Vamos juntos a conocer y descubrir Palestina y su gente. Acompáñanos en este reconocimiento, y forma parte de la tercera experiencia de este tipo organizada por la

³⁷ Disponível em: <http://federacionpalestina.cl/noticia.php?id=2858>. Acesso em 18 out. 2017.

Federación Palestina de Chile, donde TÚ serás el principal protagonista y podrás vivir por ti mismo las celebraciones típicas de Semana Santa.

OBJETIVO DEL VIAJE

Esta travesía busca experimentar in situ la vida que han llevado los palestinos tanto en los territorios ocupados de Cisjordania, como en las principales ciudades que quedaron a su suerte desde 1948, fatídica fecha desde la que se recuerda la Catástrofe o NakbaPalestina y del que ya han transcurrido casi 70 años.

¿QUIÉNES PUEDEN IR?

En primer término, este viaje está diseñado para miembros de la Comunidad Palestina de Chile que quieran conocer y regresar a Palestina, tierra de nuestros ancestros, para descubrir su cultura y tradiciones milenarias, los lugares santos y principales sitios de interés turístico, sin descuidar la mirada de lo que acontece en la calle, en los puestos de control, campos de refugiados, el muro y tantos otros crímenes de los que no quedaremos indiferentes sobre las consecuencias de éstos en la población palestina. Estaremos permanentemente en contacto con la población palestina, visitando amigos de nuestra causa y en visitas de carácter oficial con autoridades de la zona.

El viaje también está diseñado para aquellos amigos de la Causa Palestina que estén dispuestos a evidenciar el drama de la ocupación del suelo palestino, maravillarse de una cultura milenaria, vivir el carisma y amabilidad de su gente y la belleza mágica de sus lugares.

FEDERACIÓN PALESTINA TE INVITA

PALESTINA JORDANIA

22 de marzo al 13 de abril
SEMANA SANTA

6ta
EDICIÓN

VUELVE EXITOSA OPERACIÓN RETORNO

@FedPalestina federacionpalestina

TODO INCLUIDO
\$ 5.190 USD

INCLUYE: pasajes aéreos, impuestos, hoteles en base a habitaciones dobles, desayunos y cenas, traslados de los aeropuertos a hoteles y viceversa, bus de turismo a disposición del grupo para realizar las excursiones y visitas del programa con guía en español. El valor del paquete varía en reservas hechas con posterioridad al 15 de Enero del 2017

PARA RESERVAS: CONTACTO@FEDERACIONPALESTINA.CL MÁS INFORMACIÓN EN WWW.FEDERACIONPALESTINA.CL

Diego, presidente do Diretório Juvenil, relatou que várias são as instituições que compõe a comunidade palestina e que atuam no fomento dessas iniciativas, sendo as principais delas: o Clube Palestino, o Clube Desportivo Palestino, a Federação Palestina, a União Geral das Mulheres Palestinas, o grupo das Damas Palestinas, o Diretório Juvenil, a UGEP e a Juventude Belém 2000.

A família de Diego, por parte paterna sempre esteve envolvida com a representatividade e ações políticas palestinas em Santiago. Seu avô teria começado a organização palestina, tendo sido diretor do Clube, do Desportivo, diretor da Igreja San Jorge, fundador da Igreja Santa Maria e presidente da União Árabe. Seu pai também foi presidente da União Árabe. Quando seu avô faleceu no ano de 2005, Diego tinha apenas 15 anos. Ao ir em uma reunião logo após o falecimento do avô os

mais velhos o indagaram: “Vai ser como seu avô ou como os palestinos que são árabes só porque escutam música árabe?” Diego acabou por trilhar o mesmo caminho.

Segundo Diego, 2005 foi um ano de crise e enfraquecimento da comunidade, dessa forma por não querer a assimilação da cultura palestina pela sociedade chilena, ele passa a atuar mais efetivamente. Diego enfatiza que não é um militante como nós concebemos a militância, porque isso poderia ser entendido como um pertencimento para com a esquerda, com o socialismo. “Eu sou de direita”, afirmou. Grande parte da comunidade palestina do Chile reconhece-se como “direita”, ou seja liberal, a favor do capitalismo e do livre comércio. Em virtude do apoio a “causa palestina” e as relações já estabelecidas de integração proporcionaram que muitos membros da comunidade tenham esse posicionamento político.

Um dos jovens ao falar de seu pai afirmou que ele seria “um liberal de direita”. Esse jovem afirma que consegue compreender a pertença a uma posição política de direita para uma classe de comerciantes que visa defender o livre comércio, tendo em vista que foram certas políticas liberais, pinochetistas inclusive, propiciaram sua inserção na economia do país, logrando êxito e possibilitando o acúmulo de capital.

No que tange a “direita palestina” em Santiago do Chile, em um momento de conversa com esse interlocutor, em sua casa, contou-me que a primeira geração de imigrantes chegou no Chile ainda muito jovem e começou a trabalhar muito cedo, adolescentes. Sem possibilidade de estudar e sendo obrigados a trabalhar esses adolescentes imigrantes inseriram-se no comércio – como já analisado, uma atividade que em Santiago foram predominantemente exercidas por imigrantes árabes em Patronato, até poucas décadas atrás quando chineses também começaram a ocupar a região e também exercer a atividade. Embora esse não seja o foco central de nossa análise é importante perceber como esse reconhecimento político com o liberalismo ocorreu em virtude da ausência de políticas de recepção para imigrantes. A atividade laboral colaborou para que muitos tivessem uma identificação com o governo pinochetista, tendo em vista que após o golpe de estado contra Salvador Allende em 1973 e a instauração da ditadura militar, políticas liberais de abertura econômica e livre mercado foram implementadas em larga escala no Chile. O argumento dos palestinos com quem tive contato em campo que fizeram a defesa do período pinochetista, era referente a possibilidade de inserção no mercado econômico que tiveram, o que era mais restrito no governo de Allende. Devemos considerar que essa

restrição, historiograficamente, se deu em virtude dos boicotes econômicos recebidos durante o governo de Allende em virtude de seu governo ter uma proposta de cunho socialista.

A história do Chile, do golpe e da ditadura confunde-se com a história das pessoas que contribuíram para esse trabalho. Francesca, por exemplo contou que seus pais se casaram em 1973, o ano do golpe militar, e que nesse período havia muita escassez de produtos, que afetaram eles diretamente. A partir do golpe e das ações de livre mercado, seu pai ascendeu economicamente. Ela mesma atribui esse reconhecimento com o governo, atrelado apenas ao fator econômico, a fragilidade dos imigrantes e a ignorância em relação as demais pautas políticas.

A partir desse período de “enfraquecimento”, Diego relata que algumas iniciativas foram tomadas para revitalizar a comunidade palestina. O grupo de jovens palestinos do qual ele faz parte começou a realizar algumas festas no espaço do Clube Palestino. A princípio houve um receio da festa se tornar “chilena”. Todavia, do público presente cerca de 70% eram palestinos, e 90% de reconhecimento árabe. Para além da realização das festas destinadas a incorporar os jovens palestinos as práticas e ações políticas e sociais da comunidade, visto que estes encontravam-se dispersos, portanto várias outras atividades de integração foram realizadas. O que segundo ele proporcionou um “ressurgimento da comunidade palestina”. Cito um trecho da entrevista:

A palavra é cultura, conjunto de normas, tradição, cultura. Aqui em Chile nós seguimos tendo.... Nós jovens temos que seguir, mostrar a nossos filhos, nossa cultura, temos que manter. Nós já temos uma missão.

Percebemos, portanto como esses espaços de sociabilidade dos jovens são fundamentais, atuando como “mecanismos de construção identitárias” (JARDIM, 2000). As festas no Clube Palestino, o *after* organizado pelos jovens, assim como a missa e a venda de doces, todos são espaços de construção identitária. A viagem de “retorno”, que muitas vezes não configura um retorno em si, mas uma descoberta, ou redescoberta identitárias, são elementos fundamentais na construção e no processo de auto-afirmação identitário desses jovens juntamente como os locais marcadamente de vivência e sociabilidade palestina, os quais permitem a manutenção das relações sociais desses grupos.

4.3 A FEDERAÇÃO PALESTINA DO CHILE E OUTRAS INSTITUIÇÕES

Das instituições Palestinas no Chile, tem-se como principais: A Igreja de San Jorge, fundada em 1917, em Patronato; Palestina Sports Club, fundado em 1920; Clube Social da palestina, 1938; Palestina Fundação Belém 2000 (2001); ONGs chilenas para a Palestina; Aliança Árabe para o Chile, 2001; Palestina Union Club de Viña del Mar e Valparaíso; Arab Youth Valparaíso; Arab Youth Viña del Mar; Syrian palestino Society Ladies; Arab Union Club La Calera; Home of Children sírio-palestino; Comunidade Muçulmana; Clube palestino União de Talca; Palestina Union Club de San Fernando; Arabic Concepción Stadium; Palestina Youth Concepción (JUPAC); Colégio palestina de Concepción; Palestina Colegio de Viña del Mar; Federação Palestina do Chile; União Geral dos Estudantes Palestinos de Chile (Ugep-Chile); Associação Juvenil para a Palestina AJPP; ONGs chilenas para a Palestina.

Sobre a configuração das instituições, a Federação Palestina do Chile, localizada na Av Kennedy, nº 9351, em Las Condes, Santiago, situa-se junto ao Clube Palestino, este espaço se configura como local de vivência social e política dos indivíduos, sendo ali realizados festejos, rituais simbólicos, ações políticas e atividades comunitárias.

Na página da Federação Palestina do Chile, disponível em sítio eletrônico podemos ver sua apresentação, onde a instituição se auto intitula como a representante da “Coletividade Palestina no Chile, diante toda a comunidade nacional e internacional, tais como a Organização para a Libertação da Palestina (OLP), também a Autoridade Nacional Palestina e as demais instituições. Vejamos a seguir:

La Federación Palestina de Chile es la representante de la Colectividad Palestina en Chile ante el resto de la comunidad nacional, ante sus autoridades y sus organizaciones de masas. Así mismo, representa a la Comunidad Palestina de Chile ante la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), actualmente, único y legítimo representante del Pueblo Palestino, ante la Autoridad Nacional Palestina, en los Territorios Ocupados y ante cualquier otra organización palestina en el mundo. Nuestro directorio es elegido democráticamente en consulta nacional por los miembros de la Comunidad Palestina en Chile, a través de elecciones celebradas después del Congreso Nacional, el cual se realiza cada dos años. Dentro de nuestros federados se encuentran organizaciones sociales, políticas, religiosas, culturales y de beneficencia, que adhieren a los principios y objetivos que promovemos. La Federación Palestina de Chile está abocada a promover la hermandad entre los pueblos chileno y palestino, como también, a promover la defensa y el respeto de los derechos humanos y del derecho internacional

en todas partes del mundo y, muy especialmente, en Palestina. A la vez, promueve el mutuo conocimiento, la mantención, el rescate, desarrollo y generación de una adecuada síntesis entre continuidad y transformación entre las identidades culturales palestina y chilena.

Nessa apresentação podemos ver como a entidade se posiciona como representante dos palestinos, de suas demandas e ainda como intermediadora e propiciadora das relações entre cidadão chilenos e palestinos. A Federação também atua por intermédio dos direitos internacionais, sendo inclusive mediadora na recepção dos refugiados palestinos vindos do Iraque para o Chile.

Atualmente a diretoria dessa organização pé composta pelos seguintes membros: Presidente: Nadia Garib Musa; Secretário Geral e de finanças: Manuel Hasbun Zaror; Desenvolvimento Organizacional: Daniel Jadue Jadue; Porta-voz: Jaime Adebrapo Rojas; Relações Internacionais: Mauricio Abu-Ghosh Parham; Direitos Humanos: Fernando Manzur Freig; Missões médicas palestinas: Luis Berr Lama; Comunicação: Marcelo Marzouka Devila e Macarena Chahuan; Delegados V Região: Janna Sakalha Díaz e Andrés Giacaman Hasbun; e por fim o Diretor executivo: Anuar Majluf Issa.

O discurso elaborado pela Federação Palestina do Chile, disponível em seu sítio eletrônico, explora tanto a ideia de pertencimento a esta *comunidade ideal* quanto remete-se às origens palestinas como um período sui generis de esplendor. A pertença e o direito à terra que configura a região palestina também são significantes no discurso. Usos de terminologias que se referem ao período como: esplendor, são encontradas no texto, tal como referências aos hebreus como invasores, cito:

Como todos los invasores, los hebreos masacraron a parte de quienes encontraron en el territorio, principalmente de las tribus cananeas, y entraron en un enfrentamiento perenne con los filisteos, que permanecieron siempre en el territorio, concentrándose en la costa mediterránea de la región, conocida por su permanencia en ella como la región de Filistea, nombre años después dará origen a la denominación de Palestina, utilizada por el imperio Romano durante su invasión del territorio.³⁸

Localizado no bairro Alto Las condes o Clube Palestino é um dos maiores espaços de sociabilidade da comunidade. Além de possuir nas suas dependências espaços de esporte e recreação, conta com um restaurante de comida árabe, local onde muitos palestinos frequentadores da Igreja San Jorge se reúnem para o almoço

³⁸Disponível em: http://www.federacionpalestina.cl/historia_palestina.php. Acesso em 01 out. 2014.

de domingo, após a missa matinal. Segundo a descrição do diretor do Clube, Maurice Khamis Massu, disponível em sítio eletrônico, o espaço para além de promover a recreação e a sociabilidade entre as pessoas da comunidade, acaba configurando-se como uma “grande família: *“Realmente somos una gran familia que disfruta juntos a sus hijos y nietos en esta Casa que es territorio Palestino, donde nos encontrarnos con nuestra cultura y tradiciones, en una inmejorable ubicación.”* Em outra nota do site, ainda referente a constituição e missão do Clube, na subpágina de apresentação intitulada *Mision*, conta a seguinte descrição: *“Así mismo conservar, desarrollar y difundir los valores culturales árabes palestinos. Para así, mantener viva nuestra tradición y llegar a toda nuestra comunidad día a día y de la mejor manera.”*

Essas instituições permanecem presentes nas trajetórias das pessoas palestinas no Chile, muitas vezes interseccionando-se umas com as outras, e propiciando-nos compreender determinados pertencimentos, sociais e políticos.

A Igreja, assim como as instituições sejam elas políticas, religiosas ou desportivas configuram espaços de propícios as relações que permitem tanto a produção identitária quanto a manutenção da história e memória desses palestinos. Dessa forma pensar esses espaços como relacionais, nos permite entender os trânsitos identitário que se relacionaram com as demais categorias presentes nessa análise.

Muitos jovens, como Diego, Gabriel e Francesca fazem parte dessas organizações políticas, seja esse pertencimento em virtude da lógica política imersa na comunidade, como o caso de Diego, que sente o sentimento de pertença e a necessidade de suceder seu avô; seja ele por consciência política dos conflitos ocorridos na Palestina e da reivindicação do direito à terra.

4.4 “MEU PAI PREFERIRIA QUE EU NAMORASSE UMA JUDIA A UMA MUÇULMANA”. A RELIGIÃO COMO FRONTEIRA.

Vista como fenômeno social, cultural e psicológico (isto é, humano), a religiosidade não é meramente saber a verdade, ou o que é tido como verdade, mas incorpora-la, vivê-la e dar-se a ela incondicionalmente. (GEERTZ, 2006, p. 30).

Durante uma de nossas conversas um dos interlocutores que colaborou com

esse trabalho interrompeu a fala dos demais jovens, quando questionados acerca das relações com outros palestinos de pertencimento religioso islâmico. “Meu pai preferiria que eu namorasse uma judia à uma muçulmana”. Essa afirmação parecia dissonante da conversa que caminhava rumo as determinações do que seria a palestinidade e de como essa era constituída. Lembrando o passado comum de luta dos palestinos pela terra, as tradições compartilhadas. A narrativa caminhava na convergência da ideia de que “somos todos palestinos” mas se perdeu no momento em que a pertença religiosa do grupo de refugiados veio à tona.

Entretanto, devemos lembrar que muitos dos palestinos que vivem no Chile reproduzem a “narrativa mestra” da “fuga do Império Otomano”, um império muçulmano. Esses jovens que tanto valorizam a trajetória dos seus antepassados, reproduziam, diversas vezes, a narrativa dos mais velhos, “palestinos-diretos” a primeira geração de imigrantes, como analisei no segundo capítulo desse trabalho. Fomentando diferenças a partir da pertença religiosa, diferenças e conflitos.

A princípio pareceria divergente que um jovem que atua em diversas atividades políticas para manutenção da “cultura palestina” - como ele mesmo afirmou - falasse abertamente dessa fratura no seio do que ele chama de “comunidade palestina”. Essas inflexões narrativas nos apontam para as complexidades dessa trama de relações entre sujeitos. Novamente faço a alusão à “arena de disputas”. Ao mesmo tempo que a pertença identitária se constrói através da narrativa da convergência em relação a divergência, ela produz outras vias, rasgos nesse tecido social. Sobre a religião e a fé, na concepção dos indivíduos e sobre seus desdobramentos a partir das relações entre sujeitos mediante suas experiências:

Qualquer que seja a fé de um homem ela é sustentada por formas simbólicas e arranjos sociais, incorpora imagens e metáforas que seus seguidores usam para caracterizar o real. (Geertz, 2006: 16) A religião se desenvolve a partir das práticas reais dos sujeitos e figura como uma ponte entre a fé e a prática, necessitando de instituições que estabeleçam metáforas como estas à disposição dos fiéis. A fé, na concepção de Geertz é uma força tanto particularizante quanto generalizante. Ela possui a capacidade de incorporar as diversas experiências individuais e as sustenta. Porém, em seu sucesso ela acaba por correr o risco de distorcer as visões pessoais ou mesmo enriquecê-las. De uma forma ou de outra, a tradição prospera. Mas quando falha ela pode vir a se cristalizar, idealizar ou simplesmente desaparecer, passa a existir fossilizada. Quanto mais uma religião avança, mas precária ela se torna. Isso gera suas crises. (CARAMURU, 2014, p.19).

O Antropólogo Leonardo Schiocchet, 2011, aponta que o Islã se consolidou como uma espécie de “componente cultural do Oriente Médio”, de forma que ele seria

um fator comum na expressão e constituição cultural desta região, acrescentando também a região norte da África, o qual passou por um processo similar de colonização europeia e também de islamização no período de expansão do Islam, nos séculos após a morte do profeta Mohammad. A “linguagem” do Islã, para Hourani, 2006, era uma linguagem natural, utilizada para o apelo das massas. Deve-se ressaltar que embora não exista uma sobreposição das relações entre muçulmanos e cristão do oriente Médio para o Chile, o contraste é relevante, considerando, inclusive os processos de modernização do Islã, sua constituição como “componente cultural do Oriente Médio” e ainda sua presença como força política, presente nas relações de contato entre os “palestinos-iraquis” e os demais grupos analisados.

A ascensão do Islã como força política depende desta modernidade, que garante uma complexa relação entre o político, o social e o religioso. O Islã atua por meio não só da religião e da prática religiosa, mas da libertação política (SCHIOCCHET, 2011, p. 71-2).

Deve-se salientar, que segundo Einsenstadt, a apropriação das sociedades não ocidentais de “padrões institucionais da sociedade ocidental moderna, culminou em transformações e reinterpretações destas categorias.

Praticamente desde o começo da expansão da modernidade se desenvolveram modernidades múltiplas, todas elas no interior do que pode ser definido como enquadramento civilizacional ocidental. É importante notar que tais modernidades, de matriz ocidental, mas significativamente diferentes das europeias, se desenvolveram em primeiro lugar não na –Ásia, Japão, China ou Índia, ou em sociedades muçulmanas, a que podem ter sido atribuídas pela existência de tradições distintamente não europeias, mas no interior do enquadramento geral das civilizações ocidentais [...]A apropriação por parte de sociedades não ocidentais de temas e padrões institucionais específicos das sociedades da civilização moderna ocidental implicou a seleção, a reinterpretação, e a reformulação continuas destas ideias importadas. Estas vieram produzir inovação contínua, com a emergência de novos programas culturais e políticos, que exibiam novas ideologias e padrões institucionais. (EINSENSTADT, 2001, p. 149-50).

A forma de modernidades múltiplas se mostra expressa tanto no interior da sociedade europeia (e Latino Americana, por espelhamento devido ao processo colonial), quanto, e até mesmo, no interior das sociedades de religião majoritariamente muçulmana. Embora a conformação desta sociedade possa ser definida como tradicionalmente distinta da sociedade “ocidental”, é a modernidade que possibilita a ascensão do Islã político. A Modernidade Árabe se constitui, de forma distinta do Estado Moderno propagado com a Revolução Francesa e Comteano. Retomando

Schiocchet, “A ascensão do Islã como força política depende desta modernidade, que garante uma complexa relação entre o político, o social e o religioso.” (SCHIOCCHET, 2011)

Nos Estados que a religião predominante é o Islã, há uma diferenciação notável da constituição secular europeia. A religiosidade muçulmana não encontrasse institucionalizada, tal como ocorreu com a Igreja católica. Em virtude do Islã não se constituir de forma institucionalizada ao longo do processo histórico, não constitui uma entidade, mas como uma prática religiosa. A partir de Oliver Roy, entendesse que há uma relação intrínseca entre Estado, política e religião. (ROY, 2007). Desta forma, ao pensar a relação entre as múltiplas modernidades, possibilita o deslocamento do ângulo epistemológico, a provincialização da Europa, e a desconstrução do Orientalismo e possibilita um entendimento da categoria modernidade em distinção da categoria ocidente.

É nesse contexto do islã político que grupos palestinos como o Hamas concebem sua atuação. Outro interlocutor, por sua vez, ao falar de política afirma que embora o Hamas seja um partido muçulmano, o que importa é a resistência palestina e não a questão religiosa. Acreditam que a política do Hamas não é necessariamente a melhor, todavia necessária. Essa afirmação vem a contribuir com nossa análise no que tange a complexidade das relações inter-religiosas presentes dentro da própria comunidade e entre os distintos grupos religiosos de palestinos no Chile.

Segundo Paulo Hilu Pinto (2015), no âmbito da religião os grupos de praticantes religiosos (no caso de sua pesquisa muçulmanos) são vistos pela comunidade externa como homogêneos, sendo “definidos por características fixas e generalizáveis” ao passo que internamente, no caso religioso, exista uma “fronteira confessional” (PINTO, 2015, p. 194). Há, certamente, uma fronteira confessional que separa palestinos cristãos e muçulmanos, tal como entre os praticantes do Islã nas suas várias ramificações, nesse trabalho as principais foram xiitas e sunitas.

Algumas vezes, nas narrativas dos jovens o cristianismo ortodoxo foi acessado como a religião originária. Vejamos: “O catolicismo árabe é o original, nosso avó nasceu na mesma cidade que nasceu Cristo”. Mas ao serem questionados sobre terem um reconhecimento religioso que pautasse a legitimidade da terra palestina, afirmaram que os palestinos em geral não usam um argumento religioso, embora ele componha a palestinidade. *“Mi abuelo nació en una tierra que llamava palestina, la Syria Palestina. Nós palestinos não usamos um argumento religioso, antes de 1948*

todos vivemos em uma terra que se chamava Palestina". No que se refere a legitimidade da terra palestina o argumento religioso não é o fundamental, segundo essa afirmativa. Embora exista uma discussão a respeito da religião eles entendem que o que justifica a chamada "causa palestina" não é a religião originária, mas o fato de existirem pessoas na região, palestinos, antes da ocupação israelense.

A "fronteira" confessional e os pertencimentos religiosos se enredam e relacionam de diferentes formas, em diferentes situações. Da mesma maneira em que um jovem reproduz uma narrativa pautada na história contada por seus avós e reproduz um distanciamento a partir da identidade religiosa, seja esse distanciamento em relação a judeus ou muçulmanos, quando se refere a questão política a leitura é distinta. A necessidade de uma frente de guerrilha na situação do conflito árabe-israelense, mediante a assimetria de forças bélicas, permite a esses jovens, embora cristãos e de posicionamento político liberal (direita), entender a necessidade da atuação do Hamas na região de Gaza.³⁹

4.5 A CULTURA TRANSCENDE – JOVENS PALESTINOS, TERCEIRA GERAÇÃO: A MEMÓRIA E A TRADIÇÃO

Sobre a relação entre "cultura palestina", com a tradição passada, que segundo os jovens receberam de seus avós, os "palestinos-diretos", em sua maioria, durante uma de nossas entrevistas, Gabriel, em determinado momento, afirma que serão os jovens aqueles que irão atuar na manutenção das tradições. Aqueles que irão resguardar as memórias, mantendo-as vívidas. Cito um trecho de sua fala:

Mira es fácil, nosotros vamos seguir con nuestra politica, los abuelos van morir, los jovenes van olvidar. E lo que se pasa hoy dia es que los jovenes, los mas pequeños mas aprendem la historia . La gente mas antiga no es la que leva la historia son los mas jovenes.

Os mais velhos quando entrevistados também sugerira o mesmo, caberia aos jovens a manutenção da "cultura". Muitas foram as falas, como a que se segue destina

³⁹ O Hamas é o partido político que historicamente atua em Gaza. De pertencimento religioso islâmico, o partido é considerado o braço armado da Organização Palestina, embora suas concepções políticas e táticas sejam muito distintas.

a estes jovens a “responsabilidade de manter as tradições e de não esquecer das suas origens. *“Yo soy de aya, mi hijo se caso, yo tengo un neto acá. Lo que hay mismo, lo que me preocupa es que no se olviden de su origen, no mas iso es lo que me preocupa, que siempre tiene que seguir siendo de origen palestina.”*

A todo momento os interlocutores desse capítulo ressaltam a importância dos jovens na manutenção da tradição palestina, seja através da formação que tiveram na infância, das relações que mantiveram com seus familiares, primos, com a comunidade em geral. Os termos “cultura”, “nação” e “comunidade” foram utilizados diversas vezes na fala desses jovens. Desde a entrada no apartamento, quando percebi o quadro com o ancião árabe, até as práticas outras que aconteceram durante nossos encontros, todas eram realizadas e demonstradas como “práticas culturalmente árabes”, “práticas da comunidade”. Gabriel afirma, sobre essas práticas e sobre as narrativas palestinas que os avós, “os antigos”, irão morrer e caberá aos jovens lembrar. “Os mais jovens são os que levarão a luta”. Ele se refere tanto a tradição quanto a luta pela terra. Um trecho dessa entrevista com o grupo elucida um pouco mais essa questão e as formas de definir palestino concebidas por eles:

Prima, ao fundo: “eu não falo árabe e sou palestina de coração. O Que você quer dizer é que uma pessoa nasce palestina porque nascemos em uma família constituída de uma maneira muito distinta...eu vivo no Peru e ele no Chile e o vejo mais que muita gente.

Lucas: Nos jovens temos que garantir tudo que nos deram nossos avós.

Cultura: conjunto de normas, tradições, costumes. Faz tempo que estamos no Chile mas seguimos tendo [nossa cultura]. Fazemos almoços árabes, fumamos *arguiles*, jogos. Nós jovens temos a responsabilidade de seguir, mostrar aos nossos filhos, conservar a cultura, manter.

Gabriel: “Aqui em chile somos todos sul-americanos, mas eu me encontro na Itália ou na França com um sul-americano compartilhamos o idioma, mas a cultura é distinta, assim como um alemão e italiano, que é mais complexo, raízes distintas, línguas distintas. Mas mesmo com raízes diferentes podem nos reconhecer como europeus. O que passa no mundo árabe é que é [o mundo árabe] um continente que não é um continente. É África e Ásia. Ou seja, temos uma cultura que transcende desde a ponta da África, onde temos população de origem cacique e africanos negros, gente de cor, muito distinta que se distingue da zona de A. da Síria, Líbano, Jordânia, o catolicismo tem muito que haver e a relação com outros países europeu. Te dá conta que a cultura transcende o continente e passa a fronteira, da Mauritania que é um

país árabe até o Iraque, que são duas pontas distintas. Não tem nada em haver. Todavia compartilham muitos valores, idioma e religião. Se eu me encontro com um marroqui vamos comer a mesma comida, vamos compartilhar os mesmos valores, vamos possivelmente fazer o que junta muita gente, fumar *arguile*.

Lucas: Voltando o que dizia você, o que nos juntou foi que somos palestinos.

Prima: Não é sangue, são as tradições, compartilhar

Barbara: E se eu pergunto de onde vocês são, o que irão me responder? (Tumulto, todos falam simultaneamente). Se me perguntam de onde eu sou, vou falar que sou do Brasil, ou Rio de Janeiro.

Lucas: Poderia ter nascido em qualquer lugar.

Primo: "Tenho que dizer que sou chileno, mas descendente de Sírio"

Gabriel começa a falar em árabe.

(Entrevista concedida em março de 2016, tradução livre.)

Eric Hobsbawm, em seu livro "A invenção das tradições", aborda a construção de tradições nos séculos XIX e XX, que aparentemente tomam como base um passado glorioso para se legitimar e tem por finalidade legitimar a história de certas nações. A exemplo desta proposição, Hobsbawm argumenta que tais tradições inventadas estão diretamente ligadas ao período de formação dos Estado-Nação; e em certos casos se consolidam em um curto espaço de tempo.

O termo tradição inventada é utilizado em um sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - as vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez. (HOBSBAWM, 2012, p.8)

Configuram-se ainda como um conjunto de práticas determinadas por certas regras, incluindo ritos e símbolos, para embasá-las. Estas práticas como dito, são construídas como uma continuidade do passado. Estruturam os aspectos da vida social e, ao remeterem estes como continuidade do passado, tentam cristalizá-las. Dando a qualquer mudança histórica, seja ela inovadora ou não, uma ideia de continuidade, sendo esta colocada muitas vezes por meio da repetição. Como expõe o autor, conservam-se velhos costumes para condições novas ou o inverso.

A utilização de elementos antigos cabe para criar estas novas tradições, temos práticas tais como o folclore, tradições esportivas, etc., ressignificadas e institucionalizadas, sendo usadas para construir uma ideia de nação, um patriotismo.

Da mesma forma vemos a ideia de língua comum, hino nacional, bandeira como símbolos vinculados a uma ideia de pertencimento a um determinado território, a pátria mãe, uma nação.

Partindo destas reflexões, a combinação entre nacionalismo, nação (povo), tradição e território, cria um significado específico para o palestino que busca um conjunto de coisas que lhe foi tirado e que passa a ter por objeto de desejo, ao modo que este incorpora a ideologia nacionalista, o direito de se tornar parte de uma nação e de vincular-se aos territórios transpostos na luta palestina, fomentados por seu histórico de sofrimento. Podemos então retomar a nação, proposta por Mauss, ([1913]1999) “uma reunião de fenômenos sociais”, uma vida coletiva que se desenvolve dentro de grupos humanos, organismos políticos, passíveis de mudanças, porém, restritos a certa territorialidade, no que tange os fenômenos de civilização. Os elementos levantados a todo momento pelos jovens, além das festividades, dos encontros, da sociabilidade tanto na Igreja como no Clube e na Escola, das viagens e das organizações políticas dialogam com o que Jardim (2000) denomina “mecanismos sociais de produção da etnicidade”, repletos de “fraturas e descontinuidades potenciais”. (JARDIM, 2000, p.26)

A fotografia abaixo foi retirada a pedido de Gabriel, e dos demais interlocutores. Todos fizeram questão de fazer o registro do momento de minha visita ao apartamento e da minha participação no encontro, embora casual, dos jovens. Na imagem, como descrito acima, um senhor traça vestimentas tradicionais árabes. O quadro, visto da entrada da casa, localiza-se na sala principal do apartamento. Segundo os jovens, a pintura é um símbolo palestino e é também um símbolo de como essa é uma casa de palestinos.



Imagem: Fotografia de campo, fevereiro de 2016. Santiago. *After* ocorrido na casa de Gabriel. Acima podemos ver o quadro referido

A todo momento esses “mecanismos” eram trazidos à tona. A “tradição” estava impressa no comportamento e na argumentação, na memória e na ação. No que tange a “memória” e a narrativa oral e documental, passada através das gerações de imigrantes palestinos no Chile, significativa é a trajetória da família de Anuar, membro do diretório da *Federación Palestina de Chile*, na reflexão sobre a imigração, a mobilidade dessas pessoas e de que forma as famílias transmitem essas memórias. Deve-se ressaltar que Anuar faz parte do grupo de jovens, a terceira geração de palestinos, nascido no Chile.

Anuar lembra, a partir de suas memórias e de seus familiares, a trajetória de sua família, desde a saída da Palestina para o Chile. Anuar é um jovem de vinte poucos anos, advogado, que atua também como um dos diretores da Federação Palestina.

Segundo a narrativa de Anuar, seu bisavô chegou ao Chile no ano de 1906,

devido, primeiramente, ao recrutamento dessa minoria cristã para o serviço militar e tendo o Chile por destino em virtude da oportunidade de desenvolvimento econômico, se estabelecendo no país inicialmente por um período indeterminado e com o intuito de retorno a sua terra, todavia buscaram por reproduzir no Chile o mesmo tecido social que se fazia na Palestina culminando em seu estabelecimento no país e desenvolvimento da economia familiar. Percebe-se na narrativa de Anuar da mesma forma como no capítulo segundo desse trabalho os trânsitos iniciais e os primeiros objetivos dessa migração. Estabelecer-se permanentemente fora da Palestina não estava previsto por esses primeiros imigrantes, os quais deslocaram-se, quase forçadamente a esse país em virtude da necessidade de refúgio e da busca por oportunidades comerciais. Todavia, é através das redes familiares, nas quais normalmente migravam primeiramente homens os quais posteriormente traziam seus irmãos, primos e esposas que se inicia esse estabelecimento, propiciando também as novas chegadas.

Mi bisabuelo Nicolás Majluf Amar, padre de mi abuelo paterno, nacido en Jerusalén, hijo de Selim y María, llega a Chile junto a su hermano Salomón en el año 1.906 en busca de mejores horizontes y arrancando de la dominación turca imperante en el momento. Llegan en barco hasta el sur de Francia, Marsella, de aquí siguen a Buenos Aires, en Buenos Aires toman un ferrocarril hacia Mendoza y luego atraviesan la Cordillera de los Andes hasta Santiago en burro, demorando una semana en el trayecto. Vienen a Chile pretendiendo hacer un poco de dinero y volver con su familia, pero cuando pasan cuatro años más tarde mandan a buscar a la esposa de mi bisabuelo, Rosa Elías Eluti, junto a sus dos hijas, Wadiyah y Labibe, también llega la esposa de Salomón, Julia Hanna Salvador junto a su hijo Selim, siendo el padre de mi abuela paterna. También llega junto a ellos el hermano menor de Salomón y Nicolás, Ode. En Palestina, mi bisabuelo, Nicolás, trabajaba en la construcción, como cantero (trabajaba la piedra) y también era agricultor. Al llegar acá, se dedicó al comercio hasta el año 1.910. En 1.911 compró su primera maquina de tejer, con la que montó una pequeña industria. Mi bisabuela, Rosa, entre tanto se dedicaba a criar a sus hijos. Para la confección de los tejidos, el abuelo importaba lanas desde Alemania y tras la I Guerra Mundial, no podía conseguir la materia prima, por lo que debió cerrar el año 1.917 cuando toda la familia se trasladó a vivir al sur de Chile, Victoria. En Victoria instala un almacén llamado el "El Martillo", que funcionaba como una especie de pulpería, almacén y paquetería donde se vendía todo tipo de

artículos. Ya en el año 1.926 nace su último hijo, mi abuelo Gabriel, que sería el menor de diez hermanos. Ellos tenían una vida sencilla y muy modesta. En el año 1.935 se devuelven a Santiago con siete de sus hijos, con la intención de instalarse otra vez con la fábrica ubicada en la calle Loreto. El primer hijo de Nicolás y Rosa en nacer en Chile, fue Felicia (actualmente viva), luego Fernando, Flora, María, Emilia, Jacob (actualmente vivo), Elena y mi abuelo Gabriel (actualmente vivo). (Texto original fornecido por Anuar, em 10 de fevereiro de 2016)

A narrativa acerca da trajetória da família de Anuar, nos interessa demasiadamente na medida em que ela transita entre a emigração da Palestina, pautada na busca por “*mejores horizontes*” (financeiros) e na narrativa anti-otomana – como já problematizado anteriormente – permeia os deslocamentos desses palestinos até sua chegada e estabelecimento no Chile. A trajetória contempla também o estabelecimento e a prática comercial desses imigrantes na área de tecelagem e confecção de vestuário.

É interessante perceber como essas narrativas se inter cruzam, se conectam. Seja por meio da trajetória, da memória familiar, passada oral e documentalmente entre as gerações, seja através dos contatos ou fluxos internos a comunidade, seja ela pela convergência ou divergência religiosa. Os jovens palestinos, nascidos no Chile, ora se assumem como palestinos-chileno, ora como meio-palestinos. As categorias oscilam e são utilizadas conforme determinado contexto ou intenção. “Ser palestino” não está restrito ao local de nascimento, ou ao domínio da língua. “Ser palestino não significa nascer, é um tipo de vida”, “é algo que te toca”, “que se elege”. Francesca, filha de Linda e Benedito consegue ser um sujeito que transita entre todas essas áreas, símbolos e mecanismos. Da fortuna que o autorreconhecimento identitário lhe permite, ela afirma “esse é o meu mundo”, “foi lá que me reconheci palestina”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora esse estudo apresente alguns dados que são fundamentais a essa análise e discussão, deve-se compreender sua condição de germen de um produto maior. O trabalho com “identidade”, “autorreconhecimento identitário”, “mecanismos de produção identitária” relacionados a “palestinidade” não se faz encerrado mediante uma parcela de reflexão. A discussão sobre identidade, migração, trajetórias de pessoas e, ainda, pessoas palestinas, não se esgota.

Se puede argumentar (y es, incessantemente, em el caso palestino) que ciertas identidades son recientes, endebles y artificiales mientras que, por el contrario, otras son de larga data, muy arraigadas y naturales. [...] Este no es el espacio para debatir este tipo de argumentos (KHALIDI, 1996, 14)

A reflexão sobre identidades, e como essas se “constroem” é uma discussão cara a todas as ciências humanas e filosóficas. Buscar compreender o conceito de identidade jamais foi o objetivo, ao contrário, essa breve análise buscou perceber como as narrativas de auto-afirmação identitárias, como a “identidade” é agenciada pelos sujeitos, pelos palestinos. Ao contrário do que pode ser definido conceitualmente, pelo método etnográfico busquei entender, compreender e relacionar narrativas e trajetórias, compreendendo a importância das relações de alteridade entre os distintos “grupos” de uma mesma “comunidade”. As aspas excessivas, nos permitem problematizar questões que não se encerram nessa análise. O sentimento de pertença como comunidade se opõe a divergência interna. As fraturas foram expostas, todavia de forma a elucidar a complexa constituição desse tecido social.

Em busca de apontamentos conclusivos, sobre a perspectiva das identidades e fronteiras, deve ser considerado a seguinte questão: embora a etnia tenha sido construída a partir da situação colonial (BALANDIER, 1993), deve-se considerar que ocorreu um processo de apropriação da categoria etnia pelos sujeitos promovendo uma identificação entre pares e uma distinção do “outro” ou ainda a utilização desta categoria como um dispositivo cultural, o qual se aciona em determinado momento.

Entretanto esta análise embora situe a etnia como uma construção, relacionando-a com a ideia de invenção de tradições, considera que o sujeito que dela se apropria ativamente no processo e atua na permanência desta construção, no

momento em que esta identidade é construída e internalizada por ele e, ainda, refletida na ação e na prática cotidiana, é real. A relação entre o agente e a identidade se dá no plano da construção e no plano da realidade, que não devem ser dicotomizados, visto que para o sujeito atuante na identidade palestina e para os observadores externos, esta construção é real, portanto legítima.

A partir desses dados podemos perceber como ao mesmo tempo em que há uma fronteira externa a comunidade que propicia a construção dessa identidade pela via da tradição, do compartilhamento de determinados valores e práticas em oposição a outros grupos externos a elas, há também, uma disputa narrativa interna pelo modelo ideal de “palestino-palestino”, onde todos se auto-determinam ou se auto-reconhecem, acessando diferentes discursos de legitimidade, como parte dessa categoria ou, no limite, se posicionam nas fronteiras dela, de forma a estarem em uma margem negociável e acessível, objetivando o momento da ascensão que os tornaria plenamente inseridos nesse modelo. Em contrapartida hierarquizam e diferenciam seus pares, de forma a estabelecer uma concorrência pelo alcance dessa categoria e promover uma concepção de palestino ideal. É na inflexão desse reconhecimento enquanto grupo, simultâneo a disputa e idealização de um modelo de “palestino-palestino” que se localiza o processo de construção e reconhecimento indenitário palestino.

Há, ademais, uma segunda fronteira, estabelecida não pela prática religiosa em si, mas pela identidade religiosa. O que também culmina em disputas narrativas identitárias interna aos grupos de: cristãos, sejam estes católicos romanos e ortodoxos; muçulmanos xiitas e sunitas; e entre grupos muçulmanos e cristãos (PINTO, 2011). Embora possa existir uma associação entre identidade religiosa e étnica, (palestina muçulmana, tal como palestina cristã), tensões internas em disputa estabelecem uma “fronteira” tanto no âmbito religioso quanto étnico.

A fronteira confessional, se insere no reconhecimento dessa comunidade enquanto cristã. Embora exista uma gama de muçulmanos que represente cerca de 30% da comunidade palestina chilena, no que se refere a esse “modelo ideal palestino” a narrativa mestra é fundamentada pela narrativa da fuga cristã de um império de pertencimento religioso muçulmano, o Império Otomano, o que propicia uma tensão no reconhecimento dos muçulmanos. Externamente o discurso oficial aponta para uma unidade, enquanto nas relações entre os diferentes grupos que compõem a comunidade um dos elementos da dinâmica de convergência e

divergência para além da “fronteira confessional” é a decomposição do que Paulo Pinto chamou de “elemento étnico árabe” em identidades nacionais. (PINTO, 2011, p.190).

No que tange as categorias aqui trabalhadas, podemos compreender de que forma elas se constroem como um todo relacional. São as relações entre as distintas formas de alteridade que propiciam que a identidade palestina no Chile se construa por duas vias, a da *divergência* e a via da *convergência*. Essa dança circular, esse enredo que se desenvolve e envolve uma comunidade diaspórica a qual diariamente, no conflito e nas similitudes, negocia a partir de suas trajetórias de mobilidade e pertencimentos religiosos sua concepção sobre o reconhecimento palestino-chileno.

Portanto, a partir do contraste de categorias de identidade e alteridades, busquei nessa análise ligar os eixos conectivos relacionados a ideia do que é “ser palestino”. Se ela foi bem-sucedida, isso é apenas mais uma questão que ficará em aberto. O sucesso dessa análise, todavia, foi desencobrir a tensão, por sua vez, e seus desdobramentos, e percebe-los fundamentais para o processo de auto-determinação identitária destes palestinos, imigrantes ou refugiados, jovens ou velhos. Jogar luz sobre esses trânsitos identitários permitiu-nos não compreender, mas chegar perto de entender o que faz ser a terra palestina mais cara que ouro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAR, L. Árabes y judíos en Chile: apuntes sobre la inmigración y la integración social” In: KLICH , I. (Org.). **Árabes y judíos en América Latina**. História, representaciones y desafíos”. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana, 2006.

AGAR, L; SAFFIE. N. Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces. **Revista Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos Sección Árabe - Islam**. Vol 54. pp 1-23, 2005.

AKMIR, A. (2009). Los árabes en América Latina: historia de una emigración. **Madrid: Casa Árabe e Instituto Internacional de estudios**, 1.a ed.

AMSELLE, J. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica In AMSELLE J.; M'BOKOLO, E. (Orgs.). **Pelos meandros da etnia**. Etnias, tribalismo e estado em África. Luanda. Edições Mulemba, Mangualdade: Edições :Pedago, p. 23-54, 2014.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPADURAI, A. A vida depois do primordialismo. In: APPADURAI, A. (Org.). **Dimensões Culturais da Globalização**. Lisboa: Editorial Teorema, p. 185-209, 2004.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

ASAD, T. **Genealogies os Religion**: Discipline ans Reasons os Power in Cristianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1993.

BAESA, C. O refúgio e o retorno entre os palestinos do Chile: narrative identitária e discurso militante. In: SCHIOCCHET, L. (Org.). **Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Medios à America Latina**. Lisboa: Editora Chiado, p. 297-322, 2015.

BALANDIER, G. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**, USP. N3, p. 107-131, 1993.

BARBOSA, A. R.; RENOLDI, B. Introdução. In: BARBOSA, A. R.; RENOLDI, B.; VERÍSSIMO, M. (Orgs.) **(I)legal: etnografias de uma fronteira difusa**. Rio de

Janeiro: EDUFF, p. 11-22, 2013.

_____. Grupos étnicos e suas fronteiras In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. (Orgs.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo, UNESP, 1997

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade In: VERMEULEN, H; GOVERS, C (Org.). **Antropologia da etnicidade: Para além de "Ethnic Groups and Boundaries**. Lisboa: Fim de Século. 2003

BURKE, Peter. (org.) **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992.

CARAMURU, B. **Egito na Encruzilhada da secularização de Gamal Abd Al-Nasser a Primavera árabe**. Monografia (História). Universidade Federal do Paraná, 2014. Disponível em: http://www.humanas.ufpr.br/portal/historia/files/2014/12/barbara_caramuru_teles.pdf. Acesso: 15 ago. 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

CHACRABARTY, D. La pos-colonialidad y el artificio de la historia. In: **Al margen de Europa – estamos ante el final del predominio cultural europeo?**. Barcelona: Tusquets Editores, pp. 57-80, 2008.

CHRÉTIEN, J. Hutú e Tutsi no Ruanda e no Burundi. In: AMSELLE, J.; M'BOKOLO, E. (Orgs.) **Pelos meandros da etnia**. Etnias, tribalismo e estado em África. Luanda. Edições Mulemba, Mangualde: Edições :Pedago, p. 125-157, 2014.

CLIFFORD, James. "Sobre a autoridade etnográfica". In: **A experiência etnográfica – Antropologia e Literatura no Século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 17-58, 2008.

COMAROFF, J. L. e J. **Ethnicity, Inc**. Chicago and London: The University of Chicago, 2009.

CRAPANZANO, V. "Part One". In: **Tuhami – Portrait of a Moroccan**. Chicago and London: The University of Chicago Press, p. 27-7, 1980.

CUSICANQUI, S. R. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos**

descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DORAI, M. **Les réfugiés palestiniens du Liban**. Paris: CNRS Éditions, 2006.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. **Os Estabelecidos e os Outsiders**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

EISENSTADT, S.N. **Revista de Sociologia, problemas e práticas**. n.º 35, p. 139-163, 2001

FANON, Frantz. **Piel Negra, Mascara Blanca**. Larrea (trads.), Buenos Aires, Schapire editor. G. Charquero y Anita: 1961.

FAUSTINO, Deivison Mendes. A Emoção É Negra, A Razão É Negra, A Razão É Helênica? Considerações Fanonianas Sobre A (Des)Universalização Do —SerII in: **Periódico Técnico-Científico Do Programa De Pós-Graduação Em Tecnologia Da UTFPR**.

FAVRET-SAADA, J. Etre Affecte In: **Gradhiva: Revue d'Historie et d' Archives de l' Anthropologie**, 8, 1990.

FELDMAN, I. "Difficult Distinctions: Refugee Law, Humanitarian Practice, and Political Indentification in Gaza." *Cultural Anthropology*, Vol 22, pp. 129-169, 2007

GALEMBA, Rebecca B. **Illegality and Invisibility at Margins and Bordes**. POLAR 36(1), p. 274-285, 2013.

GEERTZ, C. **Observando O Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

HALL, S. Quando foi o pós-colonial? Pensando os limites In: **Da Diáspora**. Belo Horizonte: UFMG, p. 110-42, 2013.

HAMID, S. **(Des)Integrando Refugiados: Os Processos do Reassentamento de Palestinos no Brasil**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, UNB, Brasília, 2012.

_____. Árabes estabelecidos e refugiados palestinos recém-chegados ao Brasil: Tensões referentes ao 'direito de retorno' e uma pedagogia da ascensão social. In: SCHIOCCHET, L (Org.). **Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora**

palestina desde o Oriente Medios à America Latina. Chiado, 2015.

HEYMAN, J. **The Study of Illegality and Legality: Wich Way Forward?**. POLAR 36(1), p. 304-307, 2013.

HOBSBAWM, E, RANGER, T. **A Invenção das Tradições.** São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOBSBAWM, E. **Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality.** New York, Cambridge University Press. [1990], 2011.

HOURANI, A, _____. **Uma história dos povos árabes.** São Paulo: Companhia das letras, 2006.

JARDIM, D. **Palestinos no Extremo sul do Brasil:** Identidade étnica e os mecanismos sociais de reprodução da etnicidade. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2000.

_____. "Os imigrantes palestinos na América Latina" In: *Estudos avançados.* Vol. 20 (57), 2006. pp-171-181

_____. 2015. A Diáspora Palestina: as organizações *Sanaud* e a experiência geracional acerca da identidade palestina no sul do Brasil. In: SCHIOCCHET, L (Org.). **Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Medios à America Latina.** Chiado, 2015.

KHALIDI, R. **Palestinian Identity,** The Construction of Modern National Consciousness. Columbia, Columbia University Press, 1997.

_____. La construcción de la identidad. In: *La Vanguardia.* Dossiê. Los Palestinos. n.8, p.18-21, octubre/diciembre, 2003.

Malkki, Liisa H. **"Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania.** Chicago: London: The University of Chicago Press, 1995.

MAUSS, M. **Sociedad y Ciencias Sociales,** Barcelona: Barral Editores, 1972.

_____. Nota sobre a Noção de Civilização, 1913; As civilizações-Elementos e

formas In **Année de sociologique**. São Paulo: Perspectiva. 1999.

MASALHA, N. 2011 **El problema de los refugiados palestinos sesenta años después de la Nakba** . Casa Árabe-IEAM (Documentos de Trabajo de Casa Árabe, núm. 8, febrero de 2011)

MISSAOUI, F. La presencia árabe en América Latina y su aportación literaria en Brasil, Cuba y Colombia. In: **Centro Virtual Cervantes**. p. 47-55, 2015.

MONTENEGRO, S. **A Tríplice Fronteira Espaços nacionais e dinâmicas locais**. MACAGNO, L.; MONTENEGRO, S.; BELIVEAU, V. (Org.) Curitiba: Editora UFPR, 2011.

MONTENEGRO, S. ; BENLABBAH, F. **Muçulmanos no Brasil: comunidades, instituições, identidades**. Rosario: UNR Editora, 2013.

OLGUÍN, M.; PEÑA,P. **La inmigración Árabe en Chile**. Santiago de Chile: ediciones instituto Chileno-árabe de Cultura, 1990.

OLIVEIRA, R. G. . Sou de 48! A articulação da identidade Palestina em diferentes espaços. In: **VIII Jornada de Alunos do PPGA/UFF**, 2014, Niterói. VIII Jornada de Alunos do PPGA/UFF, 2014a.

_____. Selah al museka: Resistência, política e amor na produção e fazeres musicais na Palestina. In: **29 Reunião Brasileira de Antropologia - RBA**, Natal - RN. Anais da 29 RBA, 2014b.

_____. **Selah Al Museka**: Uma etnografia das produções e práticas musicais palestinas. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

PINA CABRAL, J. A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições. In: **Análise Social**. Vol. XXXIV, n. 153. Lisboa. 2000.

PINTO, P. **Árabes no Rio de Janeiro - Uma Identidade Plural**. Rio de Janeiro: Editora Cidade Viva, 2010.

_____. As comunidades Muçulmanas na Tríplice Fronteira: Significados locais e fluxos transnacionais na construção das identidades étnicos religiosas. In: MACAGNO, L.; MONTENEGRO, S.; BELIVEAU, V. (Org.) **A Tríplice Fronteira Espaços nacionais e dinâmicas locais**. Curitiba: Editora UFPR, p. 183-202, 2011.

PRATES, D. O fio de Ariadine: deslocamento, heterotopia e memória entre

refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, Brasil Burj Al-Barajneh, Líbano. Dissertação – Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói, 2012.

ROY, Olivier. **Secularism Confronts Islam**. New York: Columbia University Press, 2007.

SAHLINS, M. Capitão James Cook; ou do deus agonizante; Estrutura e História. In: **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 140-194, 1997.

_____. O 'pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I), **Mana**, 13 (1): 41-73 e 103-150, abril 1997.

SAID, E. [1978] **Orientalismo: O Ocidente como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. [1992] **A Questão da Palestina**. São Paulo: Editora Unesp, 2011

_____. [1993] **Cultura e Imperialismo**. São Paulo : Companhia das Letras, 2011.

SAYIGH, R **The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries**. London: Zed Books, 2007.

SCHIOCCHET, L. **Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina**. SCHIOCCHET, L. (org.). Lisboa: Editora Chiado, 2015.

_____. Admirável Mundo Novo: O extremo Oriente Médio, a construção do Oriente Médio e a Primavera Árabe, 2011.

_____. *Uma Nação sem Estado: A Palestina dos Palestinos*. 2011a.

_____. "Os indesejáveis": 117 Palestinos refugiados no Brasil, entre o Humanitarismo e 3 nacionalismos. 2011b.

_____. (Accepted for publication. Forthcoming, Summer 2015). *Uma Nação sem Estado: A Palestina dos Palestinos*. In LIMONCIC, Flávio & MAARTINHO, Francisco. Nações [Nations], 2015.

_____. The Middle East and its Refugees. In Fartacek, Gebhard & Binder, Susanne. (Eds). **Facetten von Flucht aus dem Nahen und Mittleren Osten**.

Vienna: Facultas-Verlago, 2017.

SCHULZ, H. **The Palestinian Diaspora: Formation of Identities and Politics of Homeland.** New York: Routledge, 2003.

SHIBLAK, A. **The Palestinian Diaspora in Europe - Challenges of Dual Identity and Adaptation.** Association with the Institute for Jerusalem Studies & Shaml. Beirut: SAMA, 2005.

SMITH, A. **National Identities.** Reno: University of Nevada Press. 1991.

STANLEY, Tambiah. *Leveling Crowds: Ethnonacionalist Conflicts and Colletive Violence in South Asia.* Los Angeles. University os Califórnia Press, 1993

STRATHERN, M. [1999]. O efeito etnográfico. Em: STRATHERN, Marilyn. 2014. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, pp. 345-405, 2014.

VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem.* Petropolis: Editora Vozes, 1977.

ZAHDEH, A. *La comunidade palestina en Santiago de Chile: Un estudio de la cultura, la identidad y la religión de los palestinos chilenos.* Varen: Institutt for Fremmedsprak Universitetet i Bergen, 2012

ANEXO 1

MANUAL DE PROCEDIMENTOS E CRITÉRIOS PARA A DETERMINAÇÃO DA CONDIÇÃO DE REFUGIADO DE ACORDO COM A CONVENÇÃO DE 1951 E O PROTOCOLO DE 1967 RELATIVOS AO ESTATUTO DOS REFUGIADOS PROCEDIMENTOS PARA A DETERMINAÇÃO DA CONDIÇÃO DE REFUGIADO

Aspectos gerais

Observou-se que a Convenção de 1951 e o Protocolo de 1967 definem quem é refugiado para os fins desses instrumentos. É óbvio que, para que os Estados Partes da Convenção e do Protocolo implementem as suas disposições, os refugiados têm de ser identificados. Essa identificação, que consiste na determinação da condição de refugiado, ainda que mencionada na Convenção de 1951 (cf. Artigo 9) não se encontra especificamente regulada. Em particular, a Convenção não indica que tipos de procedimentos devem ser adotados para a determinação da condição de refugiado. Portanto, é deixado a critério de cada Estado Parte estabelecer os procedimentos que considera mais adequados, tendo em vista a especificidade de suas estruturas constitucionais e administrativas.

Cumprе recordar que um solicitante de refúgio se encontra, normalmente, em uma situação particularmente vulnerável. Considerando que ele se encontra em um ambiente estranho, é possível que ele enfrente graves dificuldades de natureza prática e psicológica ao submeter o seu caso para a análise das autoridades de um país estrangeiro, muitas vezes em uma língua que não é a sua. O seu pedido deve ser, portanto, examinado com base em procedimentos especialmente estabelecidos e executados por pessoas qualificadas e que possuam os necessários conhecimentos e experiência, bem como uma sensibilidade em relação às dificuldades e necessidades particulares do solicitante.

Diante da falta de regulação deste tema por parte da Convenção de 1951, os procedimentos adotados pelos Estados Partes da Convenção de 1951 e do Protocolo de 1967 variam consideravelmente entre si. Em certos países, a condição de refugiado é determinada através de procedimentos formais especificamente estabelecidos para esse fim. Em outros países, o reconhecimento da condição de refugiado é analisado no âmbito de procedimentos gerais para a admissão de

estrangeiros. Já em outros países, a condição de refugiado é determinada de maneira informal, ou de maneira *ad hoc* para um fim específico, como, por exemplo, a emissão de documentos de viagem.

Tendo em conta essa situação e a impossibilidade de todos os Estados Partes da Convenção de 1951 e do Protocolo de 1967 estabelecerem procedimentos idênticos, o Comitê Executivo do Programa do Alto Comissariado, na sua vigésima oitava sessão em outubro de 1977, recomendou os procedimentos buscassem satisfazer certos requisitos básicos.

ANEXO 2

Mawtini (Patria Mia)

Patria mía
 La gloria y la belleza, lo sublime y la delicadeza
 Están en tus colinas
 La vida y la liberación, el placer y la esperanza
 Están en tu aire
 ¿Te veré, te veré
 Segura y confortable, sonora y honorable?
 ¿Te veré en tu eminencia
 Alcanzando las estrellas ?
 Patria mía

Patria mía
 La juventud no se cansará, su objetivo es tu independencia
 o morir
 Nos alimentamos de la muerte y no seremos esclavos
 del enemigo.
 No queremos
 La eterna humillación ni la vida sombría;
 No las queremos y regresaremos
 A nuestra gran gloria
 Patria mía

Patria mía
 La espada y la pluma, no la palabra vacía ni la riña
 Son nuestros símbolos
 Nuestra gloria y nuestro convenio, y un deber a cumplir
 Nos agitan
 Nuestro orgullo
 Es una causa honorable y una bandera flameando;
 Oh, allá en tu eminencia
 Eres victoriosa sobre tu enemigo
 Patria mía

Fuente: ksam86 / Youtube
 Traducción: Shadi Ruhana

Mawtini

Letra: Ibrahim Tuqan (palestino)
 Música: Mohammed Fulayfel (libanés)

2011

مَوطِنِي

الجلالُ والجمالُ والسَّنَاءُ والبَهَاءُ
 في رَبِّكَ في رَبِّكَ
 والحياءُ والنجاهُ والهناءُ والرجاءُ
 في هوائِكَ في هوائِكَ
 هلْ أراكْ هلْ أراكْ
 سالماً مُنَعَمًا و غانماً مكرماً
 سالماً منعماً و غانماً مكرماً
 هلْ أراكْ في غلاكْ
 تَبْلُغُ السِّمَّاتِ تَبْلُغُ السِّمَّاتِ
 مَوطِنِي

مَوطِنِي

الشبابُ لَنْ يَكِلَ هَمُّهُ أَنْ تَسْتَقِلَّ
 أو يَبِيدُ أو يَبِيدُ
 نَسْتَقِي مِنَ الرَّدَى وَلَنْ نَكُونَ لِلْعَدَى
 كَالْعَبِيدِ
 لا نُريدُ لا نُريدُ
 دُنَّا الْمُؤَبِّدَا وَعَيْشَنَا الْمُنْكَدَا
 دُنَّا الْمُؤَبِّدَا وَعَيْشَنَا الْمُنْكَدَا
 لا نُريدُ بَلْ نُعيدُ
 مَجَدْنَا التَّلِيدَ مَجَدْنَا التَّلِيدَ
 مَوطِنِي

مَوطِنِي مَوطِنِي

الحُسامُ و البِزاعُ لا للكلامُ والنزاعُ
 رَمُنَا
 مَجَدْنَا و عهدُنَا وواجبُ مِنَ الوفا
 يَهْرُنَا يَهْرُنَا
 عِرُنَا عِرُنَا
 غايَةُ تُشْرِفُ و رايَةُ تَرَفِرُ
 غايَةُ تُشْرِفُ و رايَةُ تَرَفِرُ
 يا هَناكَ في غَلاكْ
 قاهراً عِداكَ قاهراً عِداكَ
 مَوطِنِي مَوطِنِي