

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

DANIELE ABILAS PRATES

***O FIO DE ARIADNE: DESLOCAMENTO, HETEROTOPIA E MEMÓRIA ENTRE
REFUGIADOS PALESTINOS EM MOGI DAS CRUZES, BRASIL E BURJ AL-
BARAJNEH, LÍBANO***

Niterói

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

DANIELE ABILAS PRATES

***O FIO DE ARIADNE: DESLOCAMENTO, HETEROTOPIA E MEMÓRIA ENTRE
REFUGIADOS PALESTINOS EM MOGI DAS CRUZES, BRASIL E BURJ AL-
BARAJNEH, LÍBANO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia.

Niterói

2012

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

P912 Prates, Daniele Abilas.
O fio de Ariadne: deslocamento, heterotopia e memória entre refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, Brasil e Burj Al-Barajneh, Líbano / Daniele Abilas Prates. – 2012.
241 f.
Orientador: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2012.
Bibliografia: f. 191-199.

1. Refugiado. 2. Assentamento. 3. Memória. I. Pinto, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 325.21

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (Orientador)

Universidade Federal Fluminense

Professora Dr^a. Simoni Lahud Guedes

Universidade Federal Fluminense

Professora Dr^a. Kátia Sento Sé Mello

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professora Dr^a. Gisele Fonseca Chagas

Universidade Federal Fluminense

Professor Dr. Leonardo Schiocchet

Universidade Federal Fluminense

*Dedico esta dissertação a Rodrigo Prates,
por fazer parte da minha louca vida e por entender
a saudade que eu sinto de tudo que ainda não vi.*

AGRADECIMENTOS

Agradecer é, para mim, uma tarefa de incompletude, pois não é capaz de incluir todos aqueles que, de alguma maneira, contribuíram para a realização deste trabalho. Foram pessoas e instituições que não apenas colaboraram com as várias etapas pelas quais passei, do ingresso no mestrado à realização da pesquisa de campo e redação final, mas que possibilitaram que essa pesquisa fosse desenvolvida, disponibilizando importantes contribuições em tempo, recursos, e aceitando a caminhar comigo. Aqui incluo todos aqueles que de alguma forma me acolheram, meus informantes, meus professores, meus amigos e familiares. A todos vocês sou imensamente grata.

Antes de mais nada quero agradecer aos refugiados palestinos com os quais vivenciei momentos inesquecíveis, por sua generosidade em me acolher em suas casas, numa expressão de hospitalidade que carece de comparações. Sem dúvida alguma esse trabalho não seria nada comparado ao que é, se não fosse pela oportunidade de ter experienciado momentos íntimos como aqueles que vivenciei junto a suas famílias. Em especial, agradeço a Fátima por abrir as portas de sua casa a uma estranha e por me fazer sair de lá uma amiga. *Shukan ikteer habibti, enti ishi min ilakher*. Agradeço também a Samira, sua irmã, por todos os momentos que compartilhamos juntas, no Brasil e no Líbano. Foram dias inteiros conversando sobre tudo o que se possa imaginar, e a partir do que, muitas questões foram ampliadas.

Aos meus professores do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, que me desafiaram constantemente e me ensinaram a ver o mundo com outros olhos. Pessoas como Edilson da Silva, Laura Graziela Gomes, Antonio Rafael e tantos outros que me encorajaram e me ajudaram a avançar no conhecimento de uma ciência que para mim era nova. Um agradecimento especial precisa ser feito ao professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, quem me orientou durante todo o percurso. Exemplo de dedicação e de rigor científico que me fazem ser imensamente grata pela oportunidade de caminhar junto. Obrigada por dedicar longas horas me ensinando, por toda a paciência dedicada aos momentos em que me perdia nas confusões do meu pensamento e que sabiamente me ajudava a perceber aquilo que estava obscuro. Fostes um mentor e um amigo. *wallah... shukran ya shekh*. Gostaria, ainda, de agradecer os professores que aceitaram o convite de compor a banca de defesa desta dissertação. À professora Simoni

Lahud Guedes, da UFF, a professora Kátia Sento Sé Mello, da UFRJ, à professora Gisele Fonseca Chagas e ao professor Leonardo Schiocchet, ambos da UFF, o meu muito obrigada. Sem dúvida sua leitura crítica e seus comentários contribuirão imensamente para a qualidade deste trabalho.

Agradeço também ao CNPq pela bolsa de mestrado durante o primeiro ano da pós-graduação, e pelo investimento aos projetos de pesquisa concedidos ao Núcleo de Estudos do Oriente Médio – NEOM, que possibilitou a realização de parte desta etnografia no Oriente Médio. Agradeço também à Faperj, pela concessão da Bolsa Nota 10 durante o segundo ano do mestrado, e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF por ter me indicado ao benefício dessa bolsa prêmio. Sem esses investimentos financeiros, certamente as dificuldades para a realização desta pesquisa seriam enormes.

Aos meus familiares, faltariam palavras para agradecer. Vocês são parte essencial da minha vida e fundamentais em me manter em pé. Agradeço ao meu pai, por desde de sempre me ensinar que o conhecimento é a única coisa que ninguém pode lhe tirar, e por me desafiar a ser ousada e acreditar no meu trabalho. À minha mãe, por nunca ter deixado que eu desistisse de coisa alguma, mostrando-me que era melhor o arrependimento por ter feito do que por nunca ter tentado. Aos meus queridos irmãos e irmãs, que são muitos, e por isso me impedem de agradecê-los individualmente, mas que são meu porto seguro, minha fonte de abastecimento de risadas e de prazer. Vocês fazem a minha vida mais feliz! Agradeço os meus sogros, por serem verdadeiros pais e peças fundamentais na minha caminhada acadêmica, sem vocês seria improvável continuar. Aos amigos que sempre me apoiam e me colocam para cima quando tenho meus momentos de cansaço e desespero. Obrigada Bruno Bartel, Moane e João Moreira, Mayara e Wilian Olivato, Talita Militão, Geddsom Rodrigues, Marina Almeida e tantos outros. Aos amigos da Palestina, que me proporcionaram momentos únicos. *shukran ya shabab community... entum kbar.*

Agradeço especialmente ao meu marido, Rodrigo Prates. Sem você tudo ficaria vazio e sem graça. Cada palavra desta dissertação foi discutida com você, em meio às nossas loucuras e no decorrer de diversas madrugadas. Obrigada por fazer tudo isso acontecer, por acreditar no meu trabalho e me apoiar em cada detalhe, por aceitar ir comigo a todos os cantos do mundo, e por transformar qualquer lugar em nosso lar. *shukran ya omri!*

RESUMO

Este estudo antropológico analisa o deslocamento e os processos de construção de formas de habitar entre os refugiados palestinos reassentados em Mogi das Cruzes, São Paulo, em 2007. A pesquisa etnográfica é baseada em doze meses de trabalho de campo e observação participante, entre 2010 e 2011, em Mogi das Cruzes e Burj al-Barajneh, no Líbano.

A partir do deslocamento, os refugiados palestinos reconfiguram e criam lugares sociais a partir de relacionamentos e interconexões com redes locais e transnacionais. Esses relacionamentos e interconexões são experienciados e estabelecidos a partir das próprias dinâmicas nas quais cada indivíduo se vê inserido, ou seja, há uma dimensão coletiva da qual todos compartilham; a saber, a experiência no Iraque, no campo de refugiados al-Ruweished e o refúgio no Brasil, onde foram submetidos a situações semelhantes; e uma dimensão individual, na qual cada indivíduo confere significado e dá sentido a essas experiências, e mais do que isso, se posiciona, relaciona-se e interage com elas de maneiras diversas. A partir disso, é possível traçar uma análise que permite compreender como os refugiados palestinos reconfiguram os lugares sociais em que se encontram a partir de relacionamentos e interconexões que ensejam novas formas de habitar. Dessa maneira, os refugiados criam, a partir de arranjos criativos, um lugar no não-lugar em que se vêem inseridos, tornando possível a existência de uma liminaridade relativa.

Redes locais e redes transnacionais não são espaços totalmente dissociados para os refugiados palestinos. Elas estão em constante contato, pois são simultaneamente ativadas e produzem uma interação entre local e global que se mostra fundamental no processo de construção da habitabilidade dos refugiados reassentados. São redes entrelaçadas que permitem um estar aqui e lá, numa dinâmica que constrói uma liminaridade relativa, uma vez que não isolam os refugiados num espaço ou noutro, e apontam menos para a inexorabilidade do processo ritual linear e mais para a manutenção de um momento liminar contraditório, em que esforços de agregação são vividos simultaneamente a tentativas de retorno a um momento pré-separação. Esses entre-lugares são, certamente, uma forma de construção de lugares sociais em que os refugiados palestinos desenvolvem novas formas de habitar, que desafiam padrões estáticos e categorias restritivas de pertencimento.

Conclui-se que o deslocamento não é um abandono de lugares, ou uma simples justaposição ou sobreposição de lugares, mas uma ampliação de espaços que são ocupados de maneiras criativas pelos refugiados. Dessa forma, o não-lugar passa a ser um lugar de recriação de si, no qual os refugiados palestinos experienciam e criam disposições novas para sua habitabilidade em um contexto de movimento.

ABSTRACT

This Anthropological study analyses displacement and the processes of construction of ways of inhabiting among Palestinian refugees resettled in the city of Mogi das Cruzes, Brazil, in 2007. The ethnographic research is based on twelve months of fieldwork and participant observation in Mogi das Cruzes and Burj al-Barajneh, Lebanon, between 2010 and 2011.

In consequence of displacement, Palestinian refugees reconfigure and shape social places from relationships and interconnections with local and transnational networks. These relationships and interconnections are experienced and established in the dynamics in which each individual finds himself engaged. That is to say there is a collective dimension, which is shared by the group and points to the experience in Iraq, in al-Ruweished refugee camp and in the refuge in Brazil, where similar situations were faced; as well as an individual dimension, in which the individual grants meaning and makes sense of these experiences and, more than that, relates and interact with them in various ways. That makes it possible for an analysis to be drawn that allows for the understanding of the ways Palestinian refugees reconfigure the social places in which they find themselves from relationships and interconnections that determine new ways of inhabiting. Thus, refugees design, from creative arrangements, a place in the non-place where they find themselves abiding, rendering possible the existence of a relative liminality.

Local and transnational networks are spaces not completely dissociated for Palestinian refugees. They are in constant contact, for they are simultaneously activated and produce an interaction between local and global that appears to be fundamental in the process of construction of the inhabiting of resettled refugees. As intertwined networks they allow for a process of being here and there, in a dynamics that builds a relative liminality, as they do not isolate refugees in a space or another, and point less to the inexorability of the linear ritual process and more to the maintaining of a contradictory liminal moment, in which efforts of aggregation are experienced simultaneously to attempts of returning to a moment prior to separation. These between-places are certainly a form of construction of social places in which Palestinian refugees develop new ways of inhabiting, which defy static patterns and restrictive categories of belonging.

As a conclusion, displacement can be seen as not an abandonment of places, or the simple juxtaposition or superposition of places, but the expansion of spaces that are occupied in creative ways by the refugees. This way, non-places come to be places of rebuilding of one's self, in which Palestinian refugees experience and create new dispositions for their inhabiting in a context of movement.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados
- ASAV – Associação Antônio Vieira
- CDDH – Centro de Defesa dos Direitos Humanos de Guarulhos
- CNIg – Conselho Nacional de Imigração
- CONARE – Comitê Nacional para refugiados
- FEPAL – Federação Árabe Palestina do Brasil
- KDP – Partido Democrático Curdo
- NML – No-man’s-land
- ONU – Organização das Nações Unidas
- RAU – República Árabe Unida
- RCC – Conselho do Comando Revolucionário
- UNHCR – United Nations High Commissioner for Refugees
- UNRWA – United Nation Relief and Work Agency for Palestinian Refugee

SUMÁRIO

Introdução: Uma etnografia do deslocamento e a construção de novos espaços sociais	1
Imigrações árabes e deslocamentos forçados no Brasil	9
Metodologia	24
Mogi das Cruzes: um lugar entre tantos	29
Plano da dissertação	32
Capítulo 1. O refúgio como espaço liminar: habitantes da memória	34
1.1 Categoria de refugiado e a construção do Eu	35
1.2 Dinâmicas da memória: entre a lembrança e o esquecimento	58
Capítulo 2. Um mapa do deslocamento: percurso e contextos sociais	71
2.1 O contexto social iraquiano e a situação dos refugiados palestinos	72
2.2 O colapso de Saddam e a iminência do refúgio	89
2.3 “Brasil? Vocês estão malucos?”	100
Capítulo 3. Redes locais e transnacionais: uma liminaridade relativa	111
3.1 Redes locais: “ <i>humme mniih</i> ” – “eles são bons”	119
3.2 Redes transnacionais: “ <i>Falar com a família e com os amigos me faz saber quem sou</i> ”	144
Capítulo 4. O fio de Ariadne: “a linguagem é a casa do ser”	152
4.1 A vida ordinária	154
4.2 “ <i>Não quero mais ser refugiada</i> ”	166
4.3 “ <i>Não vivemos mais no campo</i> ”	174
Conclusão. O deslocamento como ampliação de lugares	185
Referências Bibliográficas	191
Anexo 1	200
Anexo 2	208

Introdução: Uma etnografia do deslocamento

Esta dissertação pretende analisar como o deslocamento e a multiterritorialização podem dar forma à construção social de novos espaços, redes de solidariedade, identidade e pertencimento no processo de reassentamento dos refugiados palestinos no Brasil iniciado em 2007, quando cento e oito refugiados foram trazidos ao país depois de permanecerem em um campo de refugiados na Jordânia por quase cinco anos, por consequência de sua fuga do Iraque após a invasão anglo-americana em 2003 – 56 deles acomodados em Mogi das Cruzes, São Paulo, e os outros 52 encaminhados para diferentes cidades do Rio Grande do Sul¹.

A análise que aqui se pretende prioriza os processos, relacionamentos e interconexões desenvolvidos pelos refugiados palestinos reassentados em Mogi das Cruzes e as estratégias desenvolvidas para a reelaboração de espaços sociais, tanto na sociedade local como na dimensão transnacional. Para tanto, o refúgio é pensado como um espaço liminar, e investiga-se: o impacto que a classificação de refugiado – ou a não-classificação como cidadão – exerce sobre a ideia de pertencimento; como redes locais e transnacionais podem refletir em diversas estratégias de assimilação ou de separação; e como o deslocamento implicaria um reordenamento da vida social do refugiado, em que a memória desempenha um papel fundamental no processo de reconstrução de si.

A questão mais ampla gira em torno de como a experiência liminar desafia e cria espaços para uma nova forma de se perceber no mundo, bem como dos novos espaços sociais criados pelos refugiados, desafiando assim questões clássicas das ciências sociais como nacionalidade, ausência de nação e de Estado, assimilação e construção de comunidades de pertencimento. Dessa forma, esta dissertação é uma etnografia de processos e interconexões, de relacionamentos e criação de novas formas de habitar. A conclusão a que se chega é a de que o deslocamento não pode ser pensado como uma

¹ Os números relativos aos refugiados palestinos reassentados no Brasil oscilam de acordo com a fonte consultada. Até mesmo as fontes do ACNUR e do CONARE conflitam em determinados momentos. Segundo informações do ACNUR, o número seria de 108 refugiados, como informado no site oficial: <<http://www.acnur.org/t3/portugues/noticias/reassentamento-no-brasil/>>. Por sua vez, o CONARE afirma um número de 99 refugiados, como informado em 3 notícias no site oficial, referentes aos 3 grupos que chegaram ao Brasil em momentos diferentes (21/09/2007, 05/10/2001 e 19/10/2007): <[http://portal.mj.gov.br/main.asp?View={C434C323-29B7-4659-B2DD-B776396C41E2}](http://portal.mj.gov.br/main.asp?View={C434C323-29B7-4659-B2DD-B776396C41E2}>)>. Garcia (2009:29) afirma ainda que vieram para o Brasil 117 refugiados. Barbosa (2010:57) afirma que seriam 108. Os refugiados palestinos de Mogi das Cruzes afirmam que 117 palestinos haveriam deixado o campo rumo ao Brasil.

simples forma de separação, ou de sobreposição de lugares, mas como uma ampliação de habitats de pertencimento, a partir de redes locais e transnacionais que permitirão que os indivíduos encontrem um lugar no não-lugar.

O tema das imigrações e deslocamentos forçados ganha cada vez mais espaço nas ciências sociais na medida em que a atual configuração sociopolítica favorece as migrações individuais e coletivas que buscam não apenas mercados econômicos, como também refúgio político. Durante o século XX diversos trabalhos acadêmicos foram desenvolvidos buscando perceber as questões que cercam o deslocamento de pessoas, interna ou externamente, tendo como temas centrais questões ligadas a identidade e pertencimento, tradição, impactos sociais e transnacionalidade. Alguns clássicos nas ciências sociais são Abdelmalek Sayad (1998), que enfatiza a necessidade de se analisar a imigração como um “fato social total”, tomando tanto os aspectos diacrônicos da construção histórica, como os aspectos sincrônicos que remetem às estruturas e seu funcionamento, primando pelas causas “endógenas” da emigração e seus efeitos consequentes, e pelas causas “exógenas” dessa mesma emigração, para que se perceba as relações de força que se encontram na origem e são constitutivas do fenômeno migratório (1998:16); como também Stuart Hall (2009), que propõe relações entre o social e o simbólico, em que a cultura é entendida como produção, como constante feitura que será realizada de acordo com os locais em que os indivíduos se estabelecem, e em que as diásporas representariam arenas para a constituição de identidades múltiplas que conectam o indivíduo aos locais de origem e de acolhida; e ainda Ulf Hannerz (1996), em que se busca compreender a contemporaneidade por meio de interações, relacionamentos e redes, analisando-se pessoas, culturas e lugares em uma arena transnacional.

Dessa forma, faz-se necessário analisar o deslocamento dentro de um quadro analítico mais amplo, que contemple não apenas as causas da migração e o estabelecimento na sociedade de acolhida, mas também as comunidades de pertencimento criadas e as habitabilidades por elas providas, além do modo como as redes são acionadas e desenvolvidas na diáspora e dos lugares sociais reconfigurados. No entanto, uma distinção entre imigração e deslocamento forçado necessita ser estabelecida. Por “migração forçada” entende-se o processo enfrentado por aqueles que foram dispersados, forçados a fugir por recearem ou por estarem ameaçadas a sua vida e sua liberdade, partindo rumo ao incerto em terras estrangeiras. A esses é conferido o estatuto de refugiado, que, na lei brasileira – Lei nº 9.474/97 (anexo 1) –, em concordância com as

leis internacionais, define-se como:

toda a pessoa que, devido a fundados temores de ser perseguido por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode, ou em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade e se encontra fora do país no qual tinha sua residência habitual, em consequência de tais acontecimentos, não pode, ou devido a este temor, não quer a ele voltar. Além disso, é também toda a pessoa que devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país (Capítulo I, Artigo 1º).

A migração forçada difere, portanto, das demais migrações por seu caráter dramático, traumatizante e violento. Há, ainda, uma diferença essencial entre o imigrante e o refugiado, porque a este último, em grande parte dos casos, é negada a possibilidade de regresso ao país de origem², como também não foi sua escolha, fundamentalmente, abandoná-lo. Somam-se a essa situação os embates vivenciados com a comunidade de acolhida, como aponta Washington Araújo (2003:34-5), membro da Comissão de Direitos Humanos do Distrito Federal:

De uma maneira generalizada, os refugiados não têm encontrado ambientes receptivos quando buscam se estabelecer nos novos países e são, em maior ou menor grau, mal recebidos pela população do país receptor por representarem *perigo* imediato à manutenção de seus próprios empregos. São os *indesejados*, aqueles cujas presenças ameaçam a estabilidade econômica e social e fazem florescer sentimentos cruéis e desumanos como tão somente podemos ver se manifestando por ações xenófobas (grifo meu).

Marcados por um processo complexo de deslocamento, os refugiados estão, assim, vulneráveis tanto em sua condição inicial – de fuga – como em sua condição posterior – de assentamento. Diante da nova conjuntura geopolítica estabelecida após os acontecimentos de setembro de 2001 nos Estados Unidos, um clima de desconfiança e suspeita em relação aos estrangeiros estabeleceu-se, em especial àqueles provenientes de países árabes³, percebidos então como uma ameaça à segurança do país de acolhida; o que acarreta ainda maiores dificuldades para a integração do refugiado, e principalmente do

² Com a criação do Estado de Israel, cerca de 700.000 a 900.000 palestinos foram expulsos ou fugiram diante da destruição de suas cidades, aldeias e propriedades durante a guerra que se seguiu entre 1947 e 1949. Esses palestinos, deslocados durante a guerra, foram impedidos pelo governo israelense de retornarem às suas casas após o conflito armado e passaram a viver em campos de refugiados na Jordânia, Líbano, Síria, Egito e outros países do Oriente Médio, ou como refugiados em outras regiões do mundo (Pappe, 2010).

³ Para estudos que demonstram a representação estereotipada e discriminação dos imigrantes árabes no Brasil, especialmente pós-11/09, cf. Castro (2007), Karam (2008), Montenegro (2002) e Rabossi (2010).

refugiado médio-oriental. Muitos países passaram a impor severas restrições ao acolhimento de refugiados, alegando “questões de segurança interna”. Dessa forma, pode-se perceber um processo de securitização da questão da imigração de forma geral, a partir de uma associação entre fluxos migratórios e grupos de refugiados e questões de segurança nacional e internacional, o que acabou por estreitar as oportunidades de refúgio.

Uma situação peculiar é ainda a que se estabelece no caso dos “refugiados reassentados”, que estariam em uma nova situação de refúgio; ou seja, em um refúgio do refúgio. O conceito de *reassentado* foi criado para dar conta daqueles que por motivos de perseguição ou dificuldades de integração, não puderam permanecer no país de acolhida, sendo deslocados para um outro país. Como definido pelo ACNUR,

Um reassentado é antes de tudo um refugiado. Estas pessoas tiveram de buscar proteção fora de seu país de origem que não pôde ou não quis protegê-las, estando, portanto, devido ao Estatuto do Refúgio, preservadas contra a devolução e contra as graves ameaças que a fizeram fugir de seu país de origem. No entanto, podem ocorrer situações, mediante as quais estas pessoas, não podem permanecer no primeiro país de refúgio, por distintas razões, tanto porque o agente perseguidor, também, cruza a fronteira e o Estado de asilo não consegue protegê-la ou porque a pessoa tem dificuldades ou impossibilidades de integração (ACNUR, 2004:43).

A decisão em receber ou não refugiados não é apenas uma questão humanitária, mas é fundamentalmente atravessada pela lógica da soberania do Estado, que é efetivamente quem decide o acolhimento ou não dos solicitantes de refúgio a partir de fatores internos e externos, e cujo processo decisório apoia-se em questões de segurança, capacidade socioeconômica e interesses políticos. Como apontam Rocha e Moreira (2010:18), a questão dos refugiados é permeada por duas dimensões indissociáveis: uma humanitária e outra política. Humanitária por referir-se a indivíduos ameaçados de seus direitos e até mesmo de suas vidas, o que os fazem carentes de proteção, e política porque dependeria de decisões de Estados e instituições, guiados por outros tipos de interesse. Dessa forma,

Tanto a origem quanto a solução do problema dos refugiados têm como condicionante o Estado-nação: sendo o indivíduo ameaçado de perseguição ou efetivamente perseguido em seu país de origem, ao cruzar as fronteiras e obter refúgio, caberá ao Estado acolhedor prover a proteção que o país de origem não conseguiu efetivar. Portanto, toda a lógica e dinâmica inerente à questão dos refugiados tem como engrenagem a esfera política do Estado-nação e as relações entre Estados e organizações no cenário internacional (Rocha e Moreira, 2010:21).

Há que se destacar, portanto, o interesse brasileiro em se posicionar nas últimas décadas como país receptor de refugiados. De maneira geral, é possível perceber quatro momentos distintos da política brasileira frente à questão do refúgio, e que estão diretamente relacionados com o momento histórico por que passa o país e com interesses externos e internos.

Em um primeiro momento, durante a década de 1930, o país vivenciava um período de construção da identidade nacional, no qual um intenso debate sobre a relação entre etnicidade e identidade nacional ganhava corpo. Com as políticas adotadas a partir da Revolução de 1930, liderada por Getúlio Vargas, a imigração passou a ser vista como problemática, contribuindo para a desordem econômica e para a insegurança nacional (Lesser, 2001:113).

Em 1932, um plano de reassentamento de vinte mil refugiados assírios – membros caldeus da Igreja Nestoriana – provenientes do Iraque foi criado pela Liga das Nações em parceria com a Agência Internacional Nansen para Refugiados (Lesser, 2001:117-129). Embora a postura do governo brasileiro fosse contrária ao recebimento de refugiados, e embora já tivesse “anteriormente recusado auxílio a quaisquer refugiados, a Liga das Nações esperava que o Brasil viesse a se tornar um local de destino, nesse processo de reassentamento” (Lesser, 2001:118). O caso dos assírios abriu calorosas discussões na sociedade brasileira, tornando-se alvo direto dos nativistas que alegavam que os assírios seriam inassimiláveis, e da imprensa que afirmava que o Brasil estava se tornando um repositório de indesejáveis de todos os povos do mundo (2001:128). Lesser (2001:122) destaca a importância que a terminologia desempenhou na construção da imagem dos assírios junto à sociedade brasileira:

Os termos empregados eram de importância crítica: a política brasileira era pró-imigrantes, mas “anti-refugiados”, e os que propunham o plano tiveram grande dificuldade em distinguir entre iraquianos (“muçulmanos fanáticos”) e assírios (“um povo cristão”). Como os *imigrantes* cristãos assírios foram transformados em *refugiados* iraquianos (muçulmanos), eles perderam sua condição de desejáveis.

Nos debates sobre a nova constituição, estabelecida em 1934, estabeleceu-se uma cota de imigração fixada em 2% do número de indivíduos de cada nação estabelecidos no país nos últimos cinquenta anos, e o governo federal passava a ser responsável em “garantir a integração étnica e a capacidade física e cívica do imigrante” (Lesser, 2001:124). Por fim, o plano foi abandonado, e Getúlio Vargas conseguiria manter um equilíbrio no embate que se

travava no cenário interno brasileiro entre as elites políticas, a saber, os fazendeiros e os nativistas.

Num segundo momento, marcado pelo período do pós-guerra, percebe-se o envolvimento do Brasil⁴ na elaboração dos instrumentos internacionais de direitos humanos no âmbito da ONU e, internamente, na recepção de um número significativo de imigrantes e refugiados como consequência da guerra. Tal tendência seria, mais tarde, alterada durante o período da ditadura militar (1964-1985), em que medidas reativas e de caráter securitário seriam tomadas como consequência do autoritarismo estabelecido no plano interno, garantindo assim a segurança do governo militar e configurando o terceiro momento. Em um quarto momento, com o processo de redemocratização iniciado nos últimos anos da ditadura, políticas de proteção aos imigrantes começaram a ser delineadas, como a criação do Conselho Nacional de Imigração (CNIg) em 1980. Entretanto, apenas durante o governo de Fernando Henrique Cardoso (1994-2002) novas diretrizes seriam tomadas a partir de um discurso voltado aos direitos humanos, consolidadas a partir da lei federal 9.474 de 1997. A nova postura do governo brasileiro fazia parte de um plano de projeção internacional que buscava ampliar a participação do Brasil na arena das potências mundiais. Segundo Moreira (2010:117), “a política externa do período se voltou para a participação de foros multilaterais em prol dos temas globais, adesão aos regimes internacionais e atuação frente às organizações internacionais, com a pretensão de se tornar membro permanente do Conselho de Segurança da ONU”.

Foi também nesse período que o Brasil estabeleceu um programa específico para o reassentamento de refugiados, denominado Programa de Reassentamento Solidário. Estabelecido em 10 de agosto de 1999, o programa surgiu como forma de aplicação da Lei 9.474/97, que no artigo 46 determina: “o reassentamento de refugiados no Brasil se efetuará de forma planejada e com participação coordenada dos órgãos estatais e, quando possível, de organizações não-governamentais, identificando áreas de cooperação e de determinação de responsabilidade.” Estruturado a partir de uma parceria entre o CONARE – Comitê Nacional para refugiados –, o ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados – e a sociedade civil – representada por ONGs vinculadas a instituições

⁴ Como demonstra Moreira (2010:115), “No pós-guerra, o Brasil teve uma atuação ativa em prol do tema dos refugiados. Participou da Conferência internacional em que se discutiu o texto preparatório da Convenção de 1951 e a assinou no ano seguinte à sua elaboração (embora adotando a reserva geográfica). Também foi eleito membro do Comitê Consultivo do ACNUR, dentre quinze Estados que haviam manifestado interesse e devoção à causa, ao acolher contingente significativo de refugiados. De fato, o Brasil recebeu cerca de 40 mil europeus em 1954.”

religiosas católicas, como a Cáritas Arquidiocesana –, o Programa de Reassentamento Solidário é apontado por diversos atores como um sucesso e um exemplo. Reconhecido internacionalmente como apresentando uma das legislações mais inovadoras e avançadas em relação aos refugiados (a Lei no. 9.474, de 1997) – por integrar conceitos do estatuto do refugiado de 1951, da Declaração de Cartagena de 1984 e da Declaração Universal dos Direitos Humanos –, o Brasil é frequentemente mencionado pelo ACNUR como um país que acolhe refugiados de maneira exemplar, tanto em termos de legislação quanto em relação aos esforços empregados para a integração dos refugiados na sociedade local (ACNUR, 2010:7).

Os palestinos representam o maior grupo de refugiados recebidos de uma só vez pelo Programa de Reassentamento Solidário brasileiro. O acolhimento desses refugiados sem que houvesse entrevistas ou seleção prévia ainda serviu ao propósito de reforçar o caráter humanitário das políticas públicas brasileiras referentes à questão do refúgio; uma imagem que o governo brasileiro vem se esforçando para estabelecer desde a década de 1990. Ao ingressarem no país, e depois da formalização da solicitação de refúgio, os palestinos receberam do CONARE o Protocolo Provisório, o Registro Nacional de Estrangeiros (RNE), o Cadastro de Pessoa Física (CPF), a Carteira de Trabalho, o passaporte para estrangeiro – no caso de viagens previamente autorizadas pelo CONARE – e total acesso aos programas do governo, como os de saúde, educação e trabalho. O ACNUR responsabilizou-se em subsidiar pelo período de dois anos os aluguéis de casas, a compra de mobiliário, as aulas de português e uma ajuda financeira mensal de R\$350,00 para cada indivíduo – estimando-se que dois anos seriam suficientes para a construção da autonomia e integração dos palestinos na sociedade brasileira.

Em relação ao grupo de refugiados reassentados em Mogi das Cruzes, São Paulo, a Cáritas Arquidiocesana, eleita representante da sociedade civil para administrar seu processo de integração, ficou responsável por gerenciar os recursos financeiros, escolher as casas e os móveis (usados), contratar professores e tradutores, auxiliar nos processos burocráticos e facilitar sua integração e adaptação à sociedade brasileira. Na prática, toda a responsabilidade pela integração dos refugiados palestinos na cidade em relação aos mais diversos problemas vivenciados por eles – como renovação da documentação, auxílio médico, emergências das mais variadas naturezas –, bem como todo contato pessoal, é de única responsabilidade da entidade da sociedade civil. O CONARE, como representante legal do governo brasileiro, não desempenha nenhuma fiscalização efetiva junto às entidades credenciadas e, muito menos, estabelece algum vínculo ou veículo de comunicação com os refugiados.

Deixando de lado as decisões administrativas e seguindo para uma análise objetiva das ações da política pública brasileira, percebe-se um desencontro entre discurso e prática, por consequência do que os refugiados palestinos encontram-se, por vezes, desamparados ou à mercê da boa vontade dos órgãos responsáveis. Logo após os primeiros meses da chegada ao país, os refugiados começaram a perceber que o processo de integração na sociedade brasileira não seria tão fácil. Não porque a sociedade de acolhida se mostrava hostil, mas porque questões básicas de saúde, tradução e validação de diplomas, aprendizado da língua, inserção no mercado de trabalho, e tantas outras se mostraram como desafios diários a serem vencidos solitariamente.

Constantes embates entre os refugiados e funcionários da Cáritas começaram a ser denunciados na mídia local, e, passado algum tempo, um grupo se formaria e seguiria rumo a Brasília para protestar diante do escritório do ACNUR, denunciando a fragilidade do tão aplaudido programa de reassentamento brasileiro. O grupo não obteve sucesso em suas solicitações, e um mal-estar formou-se entre as instituições responsáveis – CONARE, ACNUR e Cáritas⁵ – e os refugiados, ao ponto de o coordenador geral do CONARE, Renato Zerbini, afirmar que *“os palestinos são um problema”*, ao defender o sucesso do Programa⁶.

Em face dos constantes conflitos que se abriram, e diante do encerramento dos auxílios financeiros, alguns membros da sociedade civil de Mogi das Cruzes se organizaram em prol dos refugiados, formando o Comitê Autônomo de Solidariedade ao Povo Palestino. A iniciativa de criar o Comitê partiu de pessoas que haviam procurado os refugiados para prestar auxílio, ou daqueles que, de alguma forma, haviam desenvolvido vínculos de amizade com pessoas do grupo. A ideia inicial era mobilizar o maior número de pessoas para que se pudesse dar visibilidade, não apenas local como também nacional, ao que Miguel, representante e fundador do Comitê, definiu em uma de nossas conversas como *“o sofrimento que os refugiados estão vivendo no Brasil por conta do descaso das autoridades e das instituição que deveriam prestar auxílio.”* Junto ao projeto de exposição da situação dos

⁵ Como resultado dos conflitos, a organização da sociedade civil responsável pela administração do programa de reassentamento deixaria de ser a Cáritas Arquidiocesana, que se negou a continuar prestando assistência ao grupo em meados de 2009. O programa passaria, então, a ser administrado pelo Centro de Defesa dos Direitos Humanos de Guarulhos – CDDH, a partir de 2010. É importante destacar que os refugiados palestinos permaneceram sem qualquer assistência oficial nesse período, tendo sido informados apenas em 2010 através de comunicação escrita do CDDH sobre a transferência de responsabilidades entre as organizações.

⁶ Declaração feita no Colóquio Internacional “Cidadania e Mobilidade Humana: migrações, refúgio e globalização”, organizado pelo Instituto de Relações Internacionais da PUC – Rio de Janeiro, entre os dias 19 e 20 de outubro de 2010.

palestinos nas mais diversas mídias, ações práticas foram esboçadas na tentativa de angariar fundos e apresentar ações civis junto ao Ministério Público. Uma conta bancária foi aberta para arrecadar doações⁷ e um dossiê montado para compor ações judiciais, como é o caso de uma ação civil pública solicitando a inclusão dos refugiados palestinos idosos no benefício de prestação continuada da Assistência Social por meio do Instituto Nacional do Seguro Social – INSS (anexo 2).

O Comitê mostrou-se importante no período e, embora não conseguisse arrecadar fundos significativos, fez com que o conflito vivenciado pelos refugiados palestinos ganhasse notoriedade na mídia local – especialmente no periódico Mogi News. Entretanto, com o passar do tempo, os membros do Comitê acabariam se afastando, não apenas de sua organização como também das ações de mobilização; com exceção de Miguel, que até o presente momento desempenha um papel fundamental no auxílio aos refugiados na cidade – como se verá no capítulo 3.

Imigrações árabes e deslocamentos forçados no Brasil

As pesquisas que abordam a temática da imigração no Brasil marcam uma importante contribuição de diversas áreas do conhecimento ao tema. São trabalhos nas áreas das ciências sociais, história, geografia e urbanismo que delineiam um campo de estudos em expansão – com núcleos de pesquisa espalhados por todo o Brasil. Nesses trabalhos, os imigrantes árabes representam um importante grupo, não tanto por sua representatividade numérica⁸, mas por sua influência e contribuição cultural. A presença de árabes em solo brasileiro remonta ao período colonial, desenvolvendo-se gradativamente em diferentes levas. No entanto, a grande concentração da imigração

⁷ Cf. < <http://coletivotrinca.wordpress.com/2010/07/15/campanha-em-solidariedade-aos-refugiados-palestinos-no-brasil/>>.

⁸ A imigração árabe se configura como o sétimo maior fluxo migratório estrangeiro para o Brasil na primeira metade do século XX (PINTO, 2010:50). Segundo Basto (2000:43-48), de acordo com as estatísticas de entrada de imigrantes do antigo Instituto Nacional de Imigração e Colonização (INIC), de 1892 a 1999, adentraram no Brasil pelo menos 81.886 imigrantes árabes, entre eles egípcios, sírios, libaneses e jordanianos. Somam-se a estes, aqueles que foram registrados como turcos – termo que designa o maior número de imigrantes de uma mesma categoria, 79.797 –, embora fossem de origem árabe, mas por estarem debaixo do Império Otomano e apresentarem documentos de viagem que relacionava-os ao Império, eram registrados no país como turcos. O que, portanto, revelaria um número aproximado de 161.683 imigrantes árabes no Brasil. Jeffrey Lesser (2001:26) estimou um número de 119.063 imigrantes árabes entre 1880 e 1949, período de maior intensidade da imigração árabe. No entanto, como afirma Paulo Pinto (2010:15), atualmente as estimativas em relação ao número de árabes e seus descendentes variam de acordo com o contexto em que os números são produzidos e mobilizados, e não refletem nenhuma realidade estatística ou demográfica.

árabe deu-se em dois momentos principais: o primeiro representado pelo desenvolvimento econômico proporcionado pela produção cafeeira no final do século XIX e início do século XX, o que atraiu a vinda de imigrantes para o trabalho como mascates⁹; o segundo a partir de meados do século XX¹⁰, caracterizado principalmente pelas questões que se abriam no Oriente Médio – como os processos de independência e as crises econômicas, as guerras israelo-árabes (1948- até o presente) e a guerra civil libanesa (1975-1990) – (Pinto, 2010; Lesser, 2001; Karam, 2007; Safady, 1972; Truzzi, 1991; Knowlton, 1960).

Como parte dessa imigração árabe encontram-se os imigrantes palestinos – um tema ainda pouco explorado na academia brasileira. Muito embora se possa encontrar uma “enciclopédia biográfica” produzida pelo jornalista João Sales Asfora (2003) – ele mesmo, um descendente de imigrantes palestinos –, intitulada *Palestinos: a saga de seus descendentes*, que procura traçar as genealogias dos palestinos que imigraram para o nordeste brasileiro, bem como sua descendência; não há, no entanto, até o presente momento, nenhum trabalho historiográfico que contemple a imigração palestina para o Brasil. Em geral, os livros que tratam sobre a imigração árabe para o Brasil fazem apenas menção aos palestinos, que acabam ficando à margem dos imigrantes sírios e libaneses, talvez por conta de sua representatividade numérica, ou pelas confusões geradas na classificação¹¹.

No campo da antropologia, importantes trabalhos foram produzidos sobre os palestinos no Brasil, destacando-se teses de doutorado e dissertações de mestrado recentes, como de Denise Jardim (2000), Roberta Peters (2006) e Sonia Hamid (2007, 2012). Em um artigo publicado na Revista de Estudos Avançados, Denise Jardim (2006) procura traçar brevemente o que ela destaca como a singularidade da imigração palestina, que define como “particular”. Embora seu argumento esteja pautado na multilocalidade das relações familiares e no *revival* das tradições operado pelos filhos dos imigrantes – o que remete à configuração contemporânea, e não às questões da imigração propriamente dita –

⁹ Como aponta Karam (2009), “em 1895, eles representavam 90% dos mascates oficialmente listados na cidade [de São Paulo].” É importante ressaltar as principais questões que os levavam a emigrar: Imperialismo europeu, ação missionária, centralização política do Império Otomano, industrialização e a Primeira Guerra Mundial (Pinto, 2010:27-38).

¹⁰ É necessário destacar que, de 1930 a 1945, a política imigratória brasileira passou a restringir a entrada de imigrantes no país, impondo cotas à imigração, o que diminuiu significativamente a entrada de imigrantes árabes após este período (Pinto, 2010:50).

¹¹ A maioria dos imigrantes palestinos possuíam passaportes expedidos pelo governo da Jordânia em decorrência dos desdobramentos da guerra de 1948-9 e da anexação da Cisjordânia ao Reino Hachemita, sendo, portanto, registrados no Brasil como imigrantes jordanianos, e não palestinos. Daí discorre a dificuldade em precisar o número de imigrantes palestinos no Brasil.

, a autora destaca a originalidade da história e as condições do desterro como elementos próprios da imigração palestina. Jardim aponta para a dificuldade e o desafio de se quantificar o número de imigrantes palestinos no Brasil, dada a ausência de registros de imigração confiáveis¹²; como também para questões referentes ao que ela define como *jogos identitários*, ligados aos passaportes e à autodenominação operada pelos indivíduos.

Em sua tese de doutorado, Jardim (2000) toma a identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade, bem como os processos de recriação de tradições e negociações sociais como elementos privilegiados na configuração do grupo étnico por ela pesquisado; a saber, os imigrantes palestinos no Chuí, no Rio Grande do Sul. Analisando mecanismos e processos sociais como viagens ao Oriente Médio, festas de casamento e inserção na política partidária, a autora aponta para a elaboração de fronteiras simbólicas que permitiriam a transposição de uma identidade social em identidade étnica, e em que as viagens à Palestina configurariam um dos elementos centrais na elaboração e reconhecimento da origem, que são produzidos socialmente, afirmando uma etnicidade a ser preservada.

A autora parte do conceito de fenômeno étnico como “um processo de comunicação que se dá através de incontáveis ações sociais, em que os agentes envolvidos não dominam inteiramente os fins e os resultados de suas ações”. Dessa forma, “o trânsito entre etnicidade, nacionalismo, minoria nacionais são temas obrigatórios para o entendimento desse processo de comunização ou, pelo menos, do uso do idioma étnico nos vários esboços de comunização” (Jardim, 2000:39). A seu ver, a vantagem do uso do termo etnicidade está em sua capacidade de explicitar os processos que dialogam com a ordem global, precisamente onde é forjada a permanência de grupos étnicos.

Ao analisar os processos de comunização, Jardim destaca uma importante “rede” de relações e de informações que será fundamental para o estabelecimento dos migrantes, e enfatiza as diferentes posições que os agentes ocupam nessa rede, seja como “estabelecidos” ou como recém-chegados (Jardim, 2000:121); o que é evidenciado na atividade comercial e nos lugares de sociabilidade. As inserções e os vínculos conquistados com os locais significa uma possibilidade de inserção social para os recém-chegados, que se valem dos vínculos já concretizados pelos que migraram a mais tempo – grupo que a autora denomina

¹² “Há um aspecto importante no estudo sobre *palestinos* que deve ser destacado: a falta de informações concretas, disponíveis no Brasil, sobre migrantes e suas trajetórias é incrível” (Jardim, 2000:20).

“estabelecidos”. Denise Jardim percebe também um intenso trânsito internacional conectando o Chuí à Palestina e configurando-se a partir da vinda de parentes ou de novos empregados que chegavam à cidade com o objetivo de instalar empreendimentos comerciais ou estabelecer laços matrimoniais e das idas que pareciam servir o propósito de reforçar e recriar tradições.

A autora propõe o *mecanismo da viagem* como um “mediador entre gerações, entre o local e o extralocal, entre os estabelecidos e os *outsiders*” (Jardim, 2000:471); ou seja, um mecanismo central na configuração de unidades socioculturais, permitindo aos sujeitos uma recriação e atualização de tradições, uma revitalização do idioma étnico e, principalmente, a produção de uma “comunidade imaginada”. Dessa forma, as viagens revelariam não apenas uma rede de relações locais e internacionais, mas uma “prática coletiva que é relida e trabalhada em uma memória coletiva” (2000:471), e, por isso, importantes mecanismos sociais direcionando fluxos e permitindo a construção dinâmica da tradição.

Para Jardim, as referências extralocais colocariam em suspeita a capacidade dos migrantes em traçar relações duradouras na sociedade local, de maneira que “tentando traçar uma previsibilidade e generalizar sobre as trajetórias dos 'migrantes', poderíamos tomá-los conjuntamente como migrantes temporários que, assim que puderem, refariam o caminho de volta” (2000:461). Apontando para as iniciativas coletivas que predominaram durante as décadas de 1980 e 1990, em que instituições foram estabelecidas com o objetivo de afirmação étnica, e para o mecanismo das viagens, que continuaria a ser um expediente atual, Jardim analisa tais dinâmicas como formas de estabelecer “uma solidariedade étnica na localidade ou um caminho postergado de volta” (2000:461).

Neste ponto, me afasto das conclusões a que chegou a autora, pois, a meu ver, sua análise parece reduzir a complexidade das interações sociais entre o local e o extralocal, na medida em que deixa de lado a fluidez das relações de pertencimento e da construção de fronteiras étnicas. Citando o discurso nativo segundo o qual “aqui tudo é palestino” (2000:458), Jardim percebe os *jogos identitários* como uma forma de estabelecer fronteiras étnicas e de criar uma comunidade imaginada – e certamente não está equivocada nessa questão –, mas deixa de lado o próprio caráter relacional, distributivo e posicionado desse tipo de discurso (Barth, 2000:128). Como defende Barth (2005), há que se levar em conta os diferentes processos de construção, manutenção e até mesmo uma possível dissolução das fronteiras que afetam e posicionam de forma desigual os diferentes atores sociais. De

modo que, na dinâmica social, há formas de diferenciação e fluxos de saberes e práticas que estabelecem laços sociais e padrões culturais que atravessam as fronteiras étnicas e possibilitam trajetórias diferenciadas para os membros dos grupos sociais. Embora, essas diversas possibilidades não possam ser tomadas como completamente aleatórias ou livres, pois estão inseridas em relações de poder que procuram controlar, silenciar e negar, criando um mito de homogeneidade que se quer mantido.

Dessa forma, a elaboração dos discursos étnicos e identitários precisa ser pensada em uma constante interação com o contexto local, pois os imigrantes palestinos estariam em um processo dinâmico como aquele descrito por Barth (2005:20) ao analisar o caso dos paquistaneses na Noruega: “Ele está reagindo ao que está aprendendo, revendo e reestruturando muitas das coisas sobre as quais ele não tinha refletido muito anteriormente. Ele está descartando alguns dos seus valores prévios e cultivando outros de forma crescente”. Ou seja, os imigrantes estão estabelecendo constantes associações com a sociedade brasileira, o que permite a construção de lugares de pertencimento que posicionam e legitimam a presença dos imigrantes palestinos no Brasil. A comunidade de pertencimento extralocal é, certamente, parte das comunidades de pertencimento com as quais interagem os imigrantes, uma vez que o relacionamento com essa rede se constrói baseado no posicionamento dos sujeitos na comunidade de pertencimento local, seja em relação aos demais imigrantes palestinos no Chuí, seja em relação aos brasileiros; por isso, deve ser pensada a partir desse dialogismo.

Embora Jardim baseie sua análise na teoria de grupos étnicos e fronteiras de Fredrik Barth (2000:34-35), a autora parece não fazer referência a uma das bases do pensamento do autor, segundo a qual “a manutenção das fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas”; de modo que, “a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais”. Dessa forma, é importante também que se leve em consideração a maneira como as interações entre os imigrantes palestinos e a sociedade local é estruturada, de maneira que aquilo que para Jardim é entendido em termos de distanciamento e futuro abandono pode ser também percebido como dinâmicas de construção de espaços sociais na sociedade brasileira. Essas são ambiguidades dos processos de migração que não podem passar despercebidas, e é exatamente nesse processo dinâmico entre local e extralocal que a análise que aqui se pretende será baseada.

Outro trabalho realizado com imigrantes palestinos no sul do Brasil é o de Roberta Peters (2006), desenvolvido sob orientação de Denise Jardim. Seguindo uma abordagem e conceituação teórica semelhantes, Peters analisa em sua dissertação de mestrado a recriação da identidade étnica por meio das festas de casamento e das dinâmicas familiares promovidas por palestinos em Porto Alegre e Canoas, no Rio Grande do Sul. A autora aponta os rituais de casamento como momentos privilegiados que informariam sobre o universo social no qual os sujeitos tecerem suas relações e escolhas de vida. Para ela, cada festa comunicaria as práticas sociais engendradas pelos protagonistas do ritual, evidenciando a importância da família em um universo de relações que informam os valores compartilhados pelo grupo; o que expressaria tensões intragrupo na fabricação das fronteiras do que viria a ser a autoimagem do grupo, numa disputa de poder entre uma elite palestina no sul do Brasil.

Sua análise, assim como a de Jardim, é construída a partir do foco na manutenção de características étnicas, no fortalecimento das fronteiras étnicas. No entanto, Peters procura explorar como os casamentos acabariam produzindo uma interação com a sociedade brasileira. Os rituais de casamento reforçariam os laços da comunidade palestina no Brasil, e portanto haveria uma tendência e predileção por casamentos entre palestinos; o que, no entanto, não será sempre alcançado, relegando às famílias cujos membros se casaram com brasileiros, uma posição de menor prestígio. A constatação da recorrência de tal comportamento faz Peters afirmar, finalmente, que os indivíduos transitam entre as regras propostas por um modelo abrangente (2006:60).

Entretanto, embora a autora aponte pontos de contato com a sociedade brasileira, como os casamentos, além da interação no ambiente acadêmico, e afirme uma dinâmica entre regras e tradição, as novas configurações que esse contato viabiliza são pouco exploradas. Se, por um lado, Peters afirma o esforço de manutenção da fronteira étnica, e os casamentos seriam espaços privilegiados para isso, por outro, afirma haverem dinâmicas de contestação e de reelaboração da tradição a partir do próprio fenômeno migratório. Todavia, a autora não explora o modo como essas negociações criariam novas formas de ser palestino no Brasil, o que poderia propor uma fluidez para as próprias fronteiras.

Há ainda outro trabalho realizado com imigrantes palestinos no Brasil: a dissertação de mestrado de Sonia Hamid (2007), na qual a autora procura compreender

como mulheres palestinas, de distintas gerações, construíram suas identidades em Brasília por meio de um intenso enquadramento da memória, reforçado pela comunidade palestina de que fazem parte. Um processo de socialização política e histórica seria estabelecido visando formar uma identidade de grupo, estabelecendo diferenças e fronteiras diante da alteridade, tanto em relação à sociedade brasileira quanto em relação a Israel e aos israelenses, e em que a “guerra” e o “gênero” surgiriam como elementos estruturantes nas construções identitárias. Quanto ao gênero, a autora procura perceber não apenas a manutenção de visões sedimentadas acerca dos papéis e das representações do feminino e da hierarquia familiar, como também, evidenciar como as mulheres negociam os valores da família – ancorados no princípio da honra – e as práticas estabelecidas pelas proscricções e prescrições ao gênero, que passam a caminhar em paralelo com um certo valor na busca pela realização individual relacionada à escolha profissional. Em relação à guerra, Hamid nota a busca dos indivíduos por manter a identidade palestina através das memórias que, segundo a autora, são “vivas por tabela” e/ou “herdadas”, referentes às guerras no território palestino/israelense, e que pretendem esclarecer e legitimar sua condição de desterro.

O ponto que interessa na discussão de Hamid é precisamente o papel desempenhado pela memória da guerra no reforço de uma palestinidade a ser mantida no Brasil. Dessa forma, percebe-se que compartilhar as experiências faz com que o sofrimento seja uma âncora existencial, que une os indivíduos a uma coletividade simbólica e justifica a diáspora. Essas questões serão desenvolvidas ao longo desta dissertação, em que se verá como a memória é acionada, silenciada e apagada pelos refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, em um processo de reconstrução de sujeitos sociais.

Frente a isso, podemos perceber que as pesquisas antropológicas realizadas junto aos imigrantes palestinos no Brasil procuraram, de maneira geral, analisar a construção de comunidades simbólicas que reforçam a palestinidade dos imigrantes, destacando os processos de elaboração de identidades específicas de diferenciação do grupo em relação à sociedade brasileira. Suas contribuições permitem avançar em discussões como as de etnicidade, identidade, tradição e questões de gênero, um vez que propõem analisar grupos específicos de imigrantes palestinos. Apontam também para o esforço destas comunidades em estabelecer fronteiras étnicas, que, segundo a definição de Barth (2000), são resultado da seleção de determinados elementos culturais como sinalizadores das identidades que delimitam o grupo. Dessa forma, afirma-se um esforço dos grupos de imigrantes palestinos no Brasil em manter sinalizadores de diferenciação e pertencimento que os

definem como grupos étnicos com fronteiras bem estabelecidas. Entretanto, pouca atenção é dada à plasticidade das relações, e ao modo como elas são influenciadas pelo constante fluxo entre o local e o transnacional, não apenas em termos de uma atualização da tradição, mas na própria construção de novas formas de ser.

Diante da dificuldade de se encontrar informações consistentes quanto à vinda dos imigrantes árabes palestinos ao Brasil, os pesquisadores acabam por afirmar recorrente e equivocadamente que a imigração palestina haveria iniciado na década de 1950, como em Hamid (2007:51): “a imigração palestina à América Latina inicia-se na década de 1950, inserindo-se, portanto, nessa segunda fase das grandes imigrações internacionais”; e Jardim (2000:102): “os palestinos são, no entanto, a migração registrada como mais recente, e está relacionada à constituição de um Estado nacional palestino, que permanece como um projeto político e objeto de conflitos contemporâneos”; ou mesmo Peters (2006), que simplesmente ignora a questão. Todavia, como aponta Paulo Pinto (2010:45) em sua pesquisa sobre os imigrantes árabes no Rio de Janeiro, é possível datar a presença de imigrantes palestinos no Brasil já em 1851, como é o caso do palestino Hama Khalil Marcus, proveniente da cidade de Belém, na Cisjordânia atual, ou ainda dos irmãos Zacarias, também originários de Belém, que chegaram no Rio de Janeiro em 1874 e abriram uma loja de artigos religiosos na rua da Alfândega. O autor aponta ainda para a criação da Sociedade Beneficente Palestina no Rio de Janeiro em 1949¹³, como um posicionamento frente ao projeto nacional palestino após a criação do Estado de Israel, o que evidencia a presença de imigrantes palestinos no Brasil num período anterior ao do conflito e um engajamento com a causa palestina que revelam as conexões transnacionais já nesse período.

Mesmo diante da escassez de pesquisas acerca dos processos de imigração palestina para o Brasil, de maneira geral, a imigração árabe têm servido como importante campo de pesquisa. No entanto, um novo tipo de imigração árabe configura-se neste início de século: a “migração forçada”, ainda pouco pesquisada no Brasil¹⁴.

Alguns trabalhos recentes contemplaram a questão dos refugiados palestinos reassentados no Brasil. São dissertações de mestrado como as de Joelma Barbosa (2010), em ciências sociais pela PUC-RJ; Elizabeth Garcia (2009), em psicologia social pela

¹³ Em São Paulo, a Sociedade Beneficente Palestina foi fundada em 1927.

¹⁴ A maioria dos trabalhos que versam sobre a temática da migração forçada no Brasil trabalham com grupos de refugiados africanos, cf. Petrus (2001) e Petrus e Francalino (2010) ou com os refugiados colombianos, cf. Corrales (2006).

PUC-SP; Andressa Bernardon (2009), em serviço social pela PUC-RS; e ainda o trabalho de Carlos Cruz (2008), em geografia pela UFRN – este último bastante peculiar, pois trata propriamente de refugiados colombianos e de apenas um refugiado palestino proveniente de Cuba.

Em seu trabalho, Joelma Barbosa (2010) procura traçar uma discussão teórica acerca das questões ligadas ao fenômeno migratório, discutindo a imigração como um fenômeno histórico, sociológico, político e pós-colonial. Em seu esforço de problematização, a autora aponta a migração forçada como um paradigma contemporâneo, e, como estudo de caso, centra sua análise no grupo de refugiados palestinos descontentes com o reassentamento¹⁵ no Brasil, e que se mobilizaram em Brasília para protestar contra as autoridades responsáveis, especialmente o ACNUR. No entanto, se, por um lado, a autora contribui para a discussão da migração forçada com seu encaminhamento teórico e análise das relações externas do governo brasileiro, por outro, deixa de analisar o processo de adaptação dos refugiados e as demandas de seu protesto. Partindo de um trabalho de campo bastante restrito – a autora afirma ter permanecido junto aos refugiados em Brasília entre os dias 20/04/2009 e 30/04/2009 – e de uma carência de base empírica etnográfica, tendo em vista que não desenvolveu nenhuma pesquisa nos locais de reassentamento – e uma vez que sua dissertação se presta a uma análise do reassentamento, e em diversas ocasiões refere-se à situação em Mogi das Cruzes e nas cidades do Rio Grande do Sul –, Barbosa constrói uma imagem um tanto problemática do refugiado palestino como intransigente, e, por fim, compromete sua análise como um todo.

Percebe-se que a autora toma os discursos oficiais do ACNUR, CONARE, ASAV e Cáritas Diocesana de maneira acrítica, o que certamente reduz sua análise ao aproximar-se de discursos hegemônicos. Em determinado momento, pode-se ver a referência ao discurso do CONARE: “A posição oficial do CONARE para o caso é que as reclamações dos palestinos não passam de “ingratidão”, já que o Brasil foi o único país que se dispôs a aceitar esse grupo” (Barbosa, 2010:82). Em outro, fica clara a posição do ACNUR: “Segundo Anne-Marie Deutschlander, oficial sênior do ACNUR no Oriente Médio, ‘os palestinos não são apenas refugiados, eles envolvem um problema político muito mais sério’ (...)” (2010:57). Quanto à demanda que os palestinos apresentam, principalmente em relação aos problemas relacionados às condições de trabalho no Brasil, a autora

¹⁵ Mais à frente, o processo de reassentamento no Brasil deste grupo de refugiados palestinos será descrito com maiores detalhes.

ênfatiza: “Segundo funcionários da Assessoria de Comunicação do ACNUR, eles não trabalham porque ‘*não são muito afeitos ao trabalho. Acho que passaram muito tempo no campo [Ruweished] (sic) perderam a dinâmica do trabalho. Querem trabalhar pouco e ganhar muito*’ (2010:69).

A autora não questiona a posição das instituições e as relações de poder estabelecidas neste cenário, o que a faz perceber as manifestações de protesto como intransigência palestina no esforço de adaptação e acomodação. Em suas considerações finais, ainda chega a afirmar que o governo brasileiro e os vários atores civis e não-governamentais envolvidos no reassentamento imaginavam que os refugiados palestinos sentiriam “no mínimo, alívio ou até mesmo gratidão por uma oportunidade de recomeço” (Barbosa, 2010:93). Todavia, ela afirma, “A realidade [...] demonstrou que o esforço empreendido pelo Brasil e demais agentes para o reassentamento dos refugiados (preteridos por outros países) através do Programa de Reassentamento Solidário sofreu um revés: a reedição do campo, em Brasília, feita por descontentes com o programa” (2010:93).

Em toda a sua descrição do grupo em Brasília, Joelma constrói uma imagem estereotipada dos refugiados palestinos, apontando-os como incapazes de aceitar uma outra realidade social que não a sua; o que fica evidente em diversos trechos de sua análise. Em relação ao sistema de saúde: “os palestinos descontentes não aceitam estar submetidos às mesmas regras que os brasileiros”; em relação à dificuldade com o domínio do português: “muitos palestinos simplesmente deixaram de frequentar as aulas de português” e “o grupo lida estrategicamente com a compreensão – mesmo limitada – do português”, afirmado posteriormente que eles forjam a não compreensão da língua como forma de legitimar sua causa; quanto às questões de trabalho: “muitos palestinos se dizem pouco interessados em ‘*trabalhar muito e receber uma miséria*’” (2010:69); quanto aos hábitos do grupo: “os víveres são armazenados no chão sem nenhum rigor higiênico” e “não há nenhuma preocupação aparente com a higiene dos utensílios ou no manuseio de alimentos” (2010:76-77).

Dessa forma, a autora afirma que “o ponto principal é que não há o menor interesse do grupo em permanecer no Brasil”. Assim, portanto, manipulariam a situação para atingir seu objetivo, que vem a ser a transferência para outros países de reassentamento, especialmente na Europa ou na América do Norte. Para Joelma, “a

questão é que o grupo é extremamente articulado, conhece bem a sua força e o interesse que a temática dos refugiados desperta na comunidade internacional” (2010:96). Frente a isso, conclui que

A grande questão impeditiva desse passo além do imigrante, o da aceitação ao multiculturalismo como possibilidade de reordenamento social no caso dos refugiados palestinos não está na falência do Programa de Reassentamento Solidário e suas políticas de integração envolvendo entidades civis e não governamentais. *O impedimento está na não aceitação do grupo de um reordenamento social capaz de abarcar realidades sociais e culturais distintas* (2010:102-3, grifo meu).

Outro trabalho que se ocupa dos refugiados palestinos reassentados no Brasil é o de Elizabeth Garcia (2009). Em contraste com o trabalho de Barbosa, que pouco questiona o papel das instituições e seus discursos de poder, em sua pesquisa Garcia procura demonstrar a dimensão, o lugar institucional que ocupam, e o modo como operam as organizações brasileiras implicadas na questão do refúgio, buscando identificar o lugar que o refugiado ocupa nessas políticas, bem como sua resistência. Sua análise parte de um percurso inicial que busca compreender o sentimento de pertencimento que abarca o palestino. Por meio de uma análise histórica, a autora conclui que o pertencimento é elaborado a partir de modos de resistência, afirmando que “aos palestinos em refúgio ou aqueles (sic) impedidos dentro de seu próprio território, resta o caminho da resistência”. Essa resistência é, segundo a autora, operada pela expressão cultural, pois “a cultura torna-se, em tempos de exceção e opressão, mais do que uma ferramenta política e crítica extremamente importante – um vetor de produção de ‘modos singulares de subjetivação’” (2009:57-8).

Logo em seguida, a autora analisa o *biopoder*, que segundo ela “tenta colocar os sujeitos que ‘sobraram’ no vácuo político e existencial; pela ideia de equalização e abstração do sujeito, tornada ‘bandeira de luta’ e doutrina de Estado” (2009:136). Garcia demonstra como o refugiado se apresenta como um elemento contraditório à ideia que sustenta o conceito de Estado soberano, caracterizando-se como um problema. É então, que os campos de refugiados se abriam como espaços de exceção, como alternativa a essa contradição, tornando-se a exceção em regra. Valendo-se dos conceitos do filósofo italiano Giorgio Agamben, que se propõe a discutir os desafios à ação política na contemporaneidade, afirma que o estado de exceção que era essencialmente uma suspensão temporal, adquire uma disposição espacial permanente que se mantém fora do ordenamento normal (2009:68). Dessa forma, então, o campo seria a materialização do estado de exceção. A proposta da autora está em pensar esse campo não como um espaço *a priori*, mas como um espaço em que ocorrem

relações; e, a partir destas relações, formas de resistência seriam desenvolvidas (2009:71). Dessa forma, as resistências operariam como novos modos de existência política que seguiriam com os refugiados em seu reassentamento.

Por fim, Garcia propõe-se a analisar a insatisfação e, conseqüentemente, os protestos dos refugiados palestinos no Brasil. Primeiramente, aponta o lugar que os refugiados ocupam nas políticas públicas brasileiras, demonstrando que o refugiado permaneceria em um lugar de tutela no país de acolhimento – haveria assim, uma tentativa de silenciamento do refugiado por parte das instituições (2009:104). Em segundo lugar, afirma que a política pública e a prática, por estarem sob a hegemonia da Igreja no que se refere à administração e acolhimento do refugiado, imporiam a ele a necessidade de se tornar *outro* para se integrar à sociedade (2009:105). Assim, na conclusão da autora, a insatisfação dos refugiados estaria ligada a uma resistência à subjetividade humanista-cristã que operaria silenciosamente em nossa sociedade, ou seja, a um outro modo de subjetividade que não o seu (2009:136).

A autora apresenta, desse modo, dois pontos críticos na política de reassentamento de refugiados no Brasil; a saber, o estatuto de tutela legal e a intermediação de instituições religiosas. Sem dúvidas, ambos são problemáticos, um porque tolhe a ação dos indivíduos, outro porque estabelece uma relação peculiar entre acomodação no refúgio e caridade cristã, o que desvia a responsabilidade do Estado. Mas para afirmar que há um enfrentamento entre subjetividades, especialmente entre as subjetividades humanista-cristã e muçulmana, a autora precisaria demonstrar essa intuição por meio de sua pesquisa de campo, o que não faz. Sempre que apresenta o descontentamento dos refugiados e suas reivindicações, o que aparecem são queixas quanto ao descaso das instituições religiosas diante das necessidades do grupo, e não queixas quanto ao caráter religioso das instituições.

O trabalho de Andressa Bernardon (2009) pretende perceber como se configuram as estratégias de inserção e inclusão social da sociedade de acolhida em relação à população refugiada reassentada no Rio Grande do Sul, principalmente no que diz respeito aos direitos humanos previstos na Convenção Internacional. Dando ênfase às alternativas de inserção e inclusão social dos sujeitos, a autora propõe-se a uma pesquisa quanti-qualitativa, que se desenvolve a partir de entrevistas com cinco refugiados reassentados no Rio Grande do Sul e quatro funcionários da ASAV – Associação Antônio Vieira – responsável pela coordenação no Rio Grande do Sul do projeto de Reassentamento Voluntário de Refugiados do ACNUR.

Bernardon procura contrapor as questões de inserção e inclusão sob a ótica da instituição e dos profissionais, por um lado, e a ótica dos refugiados, por outro; destacando as diferenças na maneira como cada uma das partes entende o processo de incorporação do refugiado na sociedade brasileira. Para os funcionários da instituição, “o sucesso ou o fracasso no processo de inserção e posterior inclusão na sociedade é atribuído a (sic) ‘vontade individual’ em querer estar no novo local, desconsiderando os demais condicionantes que conformam este fenômeno social tão complexo”. Em contraste, os refugiados destacariam o Brasil “como um país preconceituoso, o que torna suas vidas mais difíceis” (2009:104).

De maneira geral, a autora busca demonstrar a dificuldade que os refugiados encontram em estabelecer sua independência econômica, manter sua cultura e costumes, assim como em realizar novas relações pessoais e profissionais. Aponta como sendo problemáticas tanto a ausência de políticas públicas que sejam condizentes com o avanço da legislação à população refugiada, como a vinculação a organismos religiosos, o que acabaria por diminuir a responsabilidade do Estado e produziria sujeitos assistidos “pela caridade, benesse ou favor” e não “sujeitos como cidadãos de direito” (2009:113).

Essas pesquisas, embora parciais, contribuem para a discussão do refúgio no Brasil, das políticas públicas praticadas, e dos discursos produzidos pelas instâncias de poder. Algumas problematizam os processos de administração das instituições e destacam uma contradição entre a necessidade do reassentamento, a condição vulnerável e traumática do refugiado e a insatisfação e protesto ao ser acolhido. A hipótese de Joelma Barbosa estaria relacionada à recusa dos palestinos em aceitar um reordenamento social capaz de abarcar realidades sociais e culturais distintas; ou seja, a contradição estaria em sua postura intransigente. Diferentemente, a hipótese de Elizabeth Garcia é a de que esta contradição seria decorrente tanto das problemáticas políticas públicas e suas práticas sujeitadas a uma doutrina humanista-cristã, como da existência política palestina de resistência desenvolvida nos campos de refugiados, que se negaria a submeter-se a um outro modo de subjetividade. Já a hipótese de Andressa Bernardon é a de que exista uma fraqueza nas políticas públicas de inserção e inclusão do refugiado, o que faria com que ele encontrasse uma grande dificuldade em se estabelecer no país. No entanto, as abordagens partem de uma análise que focaliza as instituições envolvidas no processo de reassentamento dos refugiados – independentemente de sua crítica ou do reforço ao discurso dessas instituições –, carecendo de uma análise que contemple o refugiado palestino como elemento primordial do reassentamento e de sua história de deslocamentos.

Dentro de um quadro acadêmico de trabalhos realizados com refugiados palestinos, há ainda que se destacar as pesquisas desenvolvidas no campo da antropologia por Leonardo Schiocchet, que atualmente realiza pesquisa etnográfica entre os refugiados palestinos no Brasil. Em sua tese de doutorado, o autor analisa as dinâmicas sociais e a construção da “palestinidade” em dois campos de refugiados palestinos no Líbano, Al-Jalil e Dbayeh, propondo uma abordagem ritual para a compreensão de padrões de organização social e construção de identidades em que percebe o tempo ritual como conceito privilegiado para a compreensão das relações sociais e de pertencimento em cada um dos campos. Dois processos de pertencimento são destacados: o primeiro, definido por relações de inclusão e exclusão, e o segundo, composto pela dinâmica de interação entre *in-groups* e *out-groups*, nos níveis da família, do partido, do grupo religioso, do bairro, da classe social e da nação (2011:2).

A base da argumentação do autor reside precisamente no conceito que denomina *tempo ritual*, um conjunto de discursos e práticas rituais públicas que agrupam manifestações que se estendem das simples interações cotidianas aos específicos calendários de eventos que mobilizam as populações dos campos. O tempo ritual seria capaz de socializar os membros da comunidade em um grupo de valores, práticas e comportamentos, contribuindo para a demarcação das fronteiras da comunidade frente a outros, fornecendo estruturas para a compreensão do mundo. Dessa forma, tempo ritual seria a ritualização do ritmo da vida diária, não apenas um sinônimo do conceito de ritual clássico, mas um contexto pervasivo em que muito da vida cotidiana é estruturado (2011:4). Segundo Schiocchet, tempo ritual não é um tempo específico, diferente de outro tempo não ritual; pelo contrário, representa um conjunto de práticas rituais que não pode ser separado artificialmente de uma realidade não ritual.

Sua argumentação é desenvolvida a partir da ideia de que o tempo presente é vivido pelos refugiados como um “*time within time*”, que constituiria uma força para a articulação coletiva de sua condição existencial, ritualizando as rotinas cotidianas (2011:9). Dessa forma, o autor propõe que a interconexão entre economias de confiança, tempo ritual e referentes sociais seriam *locus* privilegiados para a compreensão das dinâmicas sociais de pertencimento. Os processos de ritualização que o autor descreve, ao analisar o ritual de pertencimento social palestino, estão relacionados a variações de uma concepção de tempo palestino impulsionada simbolicamente pela concepção de *al-sumud* (صمود - resistir, manter-se firme, se opor, salvar). Dessa forma, *al-sumud* envolveria determinadas obrigações, ao mesmo tempo que daria sentido e legitimaria as ações dos sujeitos.

E porque o sujeito investido de *al-sumud* torna seu próprio ser em si uma ação sagrada, o próprio cotidiano é por extensão sacralizado. No caso dos refugiados palestinos que habitam a maioria dos campos de refugiados do Líbano em geral, o confinamento territorial, social, e identitário a que estão sujeitos reforça a importância que toma a existência do sujeito enquanto palestino como elemento evocado nas ações mais corriqueiras do cotidiano. É justamente nestes casos em que encontrei entre os palestinos aquilo que chamei de uma “hiper-expressão identitária”, [...] e que julgo responsável pela ritualização do próprio cotidiano da comunidade (Schiocchet, 2011:3)¹⁶.

Para Schiocchet, o tempo ritual local pode ser pensado como um relógio mnemônico constantemente reajustando os sentimentos, pensamentos, aspirações, desejos e ações dos refugiados nos campos (2011:65), embora atuando de maneira distinta em cada um dos campos de refugiados por ele pesquisados. Ao propor o conceito, o autor aponta para o caráter da ordem social que a própria noção enfatiza – desenvolvida por meio de ações da vida diária, e não apenas em eventos, ou ocasiões especiais –, e em que os atos dos sujeitos são todos inseridos em um tempo ritual que não é composto apenas de diferentes rituais, mas é em si mesmo um ritmo ritualizado da vida diária (2011:128). Dessa forma, para o autor, “subjects live through this shared subjunctive nexus of space and time that is the ritual tempo, both reifying and transforming the orders of things in which in-group dynamics and dynamics between groups are embedded – a process generative and transformative of both social organization and identity” (2011:129).

O ponto a ser destacado na análise de Schiocchet (2011) é o de que a relação com uma temporalidade específica representaria uma força para a articulação coletiva da condição existencial dos refugiados, o que ritualizaria suas rotinas. No caso dos refugiados palestinos no Brasil, pode-se perceber uma relação com o tempo similar ao “*time within time*” apontado pelo autor, uma vez que a própria condição do refúgio é vista como um tempo em suspensão, e pode ser pensada como liminaridade. No entanto, uma distinção está relacionada aos processos de ritualização que o autor descreve como relativos a variações de uma concepção de tempo palestino impulsionada simbolicamente pela concepção de *al-sumud*. Embora seja possível perceber o esforço de manutenção da identidade palestina, e o papel desempenhado pela imagem da Palestina junto aos refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, esses não caracterizam uma forma de organização social da vida, como é o caso percebido por Schiocchet nos campos de refugiados do Líbano. Nos discursos e nas ações dos refugiados de Mogi das Cruzes, *al-sumud* não desempenha o mesmo papel, seja pela distinção da

¹⁶ Artigo apresentado na Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), em 2011. Disponível em: <http://www.sistemasmart.com.br/ram/arquivos/ram_GT50_Leonardo_Schiochet.pdf>

experiência, seja pelo próprio posicionamento dos sujeitos frente a sua nova realidade. No caso dos refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, a questão das metanarrativas, das imagens e da identidade palestina compartilhada na esfera global pode ser melhor compreendida se analisada como compondo uma dinâmica maior de construção de espaços de habitabilidade mobilizados pela interação dinâmica e relativa entre as redes local e transnacional; o que se procurará demonstrar através desta etnografia.

Metodologia

Este estudo é baseado em doze meses de pesquisa etnográfica realizada entre novembro de 2010 e novembro de 2011, dos quais oito meses foram dedicados à pesquisa em Mogi das Cruzes, interior de São Paulo, dois meses em Burj al-Barajneh, no Líbano e dois meses em diversas cidades nos territórios ocupados da Palestina¹⁷. A pesquisa de campo focaliza o grupo de refugiados palestinos reassentados em 2007, na cidade de Mogi das Cruzes, interior de São Paulo, pelo ACNUR, em parceria com o CONARE.

Dos cinquenta e seis palestinos estabelecidos em Mogi das Cruzes, estima-se que atualmente haja cerca de trinta e sete. Alguns migraram para o sul do país, estabelecendo-se em estados como Paraná e Santa Catarina, outros para o Mato Grosso. O motivo principal teria sido a necessidade de trabalho. Uma vez que para a maioria a única opção tem sido trabalhar como degoladores nos abates de carne *halal* em frigoríficos de corte especial espalhados em diversos estados brasileiros, muitos passam a maior parte do ano fora da cidade, e alguns, por terem estabelecido contratos de longo-prazo, decidiram mudar-se com a família. Outros teriam ido para Brasília manifestar-se contra o Programa de Reassentamento, solicitando a transferência para outro país¹⁸, e acabaram estabelecendo moradia na capital federal.

A decisão em estender a pesquisa para o Oriente Médio deu-se à medida que a pesquisa se desenvolveu, mostrando-se fundamental a análise da configuração da rede

¹⁷ Desde a Guerra dos Seis Dias em 1967, o Estado de Israel passou a ocupar militarmente as regiões da Cisjordânia e Faixa de Gaza. Após os Acordos de Oslo, realizados em 1993, foi estabelecida a Autoridade Palestina como uma entidade administrativa em um projeto de transição para um futuro Estado Palestino – transição que efetivamente nunca aconteceu. Durante o período que passei na região, transitei principalmente pelas seguintes cidades: Ramallah, Birzeit, Belém, Nablus e Tulkarem.

¹⁸ Segundo informações de meus informantes, apenas uma família conseguiu ser transferida para outro país. Eles teriam conseguido refúgio junto à embaixada da Suíça por temerem por sua segurança no Brasil, uma vez que o pai era perseguido pelo governo iraquiano e alegou estar sofrendo ameaças.

transnacional estabelecida pelos refugiados palestinos em Mogi das Cruzes. No entanto, como as famílias dos refugiados encontram-se espalhadas pelos mais diversos países do Oriente Médio, como também em diversos outros países na Europa e América do Norte, um recorte fez-se necessário, e o foco do trabalho foi dirigido ao Líbano e à Palestina. No interior desse recorte, a pesquisa de campo realizada no Líbano concentrou-se em uma família, a dos parentes maternos da família com quem morei durante meu trabalho de campo em Mogi das Cruzes. A ida para a Palestina pretendia estabelecer contato com os parentes paternos, no entanto, por ser uma família muito extensa e dispersa por várias cidades da Palestina, não consegui estabelecer vínculos suficientes para realizar etnografia que se mostrasse relevante a esta discussão, ou o levantamento de dados que justificassem a inclusão nesta dissertação. Dessa forma, o escopo da pesquisa está concentrado nos refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, e na rede familiar que conecta Mogi das Cruzes ao campo de refugiados de Burj al-Barajneh, no Líbano.

Afim de proteger a privacidade de meus informantes, todos os nomes aqui apresentados foram alterados e serão representados como pseudônimos, com exceção do sheikh da mesquita de Mogi das Cruzes, por ser uma figura pública. Como alguns de meus informantes se comunicavam somente em árabe, optei por manter suas falas no idioma original, seguidas de tradução. As transcrições do árabe foram feitas a partir de uma transliteração fonética que mantém a variação dialetal palestina, e que a difere do árabe clássico, sem que, muitas vezes, deixe de revelar a influência do dialeto iraquiano.

O método utilizado para a coleta dos dados etnográficos foi a observação participante, realizada por meio da minha inserção no ambiente familiar dos refugiados, e por meio de visitas aos estabelecimentos comerciais onde trabalham. Optei por não realizar nenhuma entrevista durante toda minha pesquisa, o que se mostraria determinante no tipo de inserção e relacionamento que desenvolvi com meus informantes. Partindo de uma proposta de *observação flutuante* (Pétonnet, 2009:102), em que o método consiste em “permanecer vago e disponível em toda a circunstância, em não mobilizar a atenção sobre um objeto preciso, mas em deixá-la “flutuar” de modo que as informações o penetrem sem filtro, sem *a priori*, até o momento em que pontos de referência, de convergências, apareçam e nós chegamos, então, a descobrir as regras subjacentes”, segui para Mogi das Cruzes com o objetivo de morar próximo às famílias na esperança de me inserir em suas dinâmicas diárias, sem recorrer a entrevistas.

Para tanto, dirigi-me à cidade com apenas um contato em mãos, o de Miguel, representante do Comitê de Solidariedade ao Povo Palestino e com quem eu já havia trocado alguns e-mails por intermédio da pesquisadora Sonia Hamid¹⁹, aluna de doutorado da Universidade de Brasília, que realizara pesquisa com os refugiados em Mogi das Cruzes no ano anterior. Miguel mostrou-se disposto a me ajudar no contato com os refugiados na cidade, e, apresentando-me para as diferentes famílias, parecia ver o meu interesse e posterior pesquisa como benéficos para a *causa* que ele mesmo abraçara há alguns anos.

Em minha primeira visita, desci do trem que liga São Paulo a Mogi das Cruzes e ele já me esperava na estação. Fomos conversar em uma das salas da sede da Associação de Professores da cidade e, durante o tempo em que passamos ali, tentei explicar-lhe o tipo de pesquisa que pretendia desenvolver, quais eram minhas questões e que precisaria alugar uma casa que estivesse localizada próxima aos refugiados. Fui então informada de que as famílias se encontravam bastante dispersas pela cidade e que, de qualquer maneira, ele me apresentaria a todos e, assim, eu poderia visitá-los sempre que quisesse. Dessa forma, nos dias que se seguiram, nos encontrávamos após seu expediente de trabalho para visitar as casas e os estabelecimentos comerciais de todos, e ele me apresentava sempre como a “pesquisadora do Rio de Janeiro que quer ajudar os refugiados”.

Os palestinos já estavam acostumados com a presença de pessoas de fora da cidade que iam e vinham em busca de informações para os mais diversos fins, e, logo que qualquer conversa se iniciava, todos invariavelmente começavam a dizer-me o que acreditavam que eu gostaria de saber. Notei o desgaste que sentiam, e foi a partir de então que se confirmou minha ideia inicial de não realizar entrevistas, mesmo que essa decisão fizesse com que, por algum tempo, eu não dispusesse de informações claras sobre onde moravam no Iraque, sobre suas ligações com o governo de Saddam Hussein, sobre os porquês da expulsão ou fuga do país, sobre a vida no campo de refugiados, e sobre outras questões que, como essas, permeiam a mente do pesquisador. Essas e outras informações viriam com o tempo e, à medida que o vínculo se estabelecia maior e mais íntimo, surgiam em meio a conversas variadas, permitindo que, aos poucos, eu pudesse arranjá-las como um grande quebra-cabeça.

Em minha primeira semana na cidade, Miguel levou-me à casa de Fátima, advertindo-me sobre o fato de que ela não queria mais receber jornalistas e pesquisadores; de

¹⁹ Sonia Hamid está finalizando sua tese de doutorado, a ser defendida nos próximos meses, sob o título: *(Des) Integrando Refugiados: os processos do reassentamento de palestinos no Brasil*.

que estava cansada de falar com tanta gente e de nunca ver qualquer mudança. De qualquer modo, Miguel havia marcado a visita por julgar que o contato seria importante para a pesquisa, e, para minha surpresa, após conversarmos por algumas horas, Fátima me convidaria a hospedar-me em sua casa durante todo o tempo que ficasse na cidade. Fazer parte da dinâmica familiar foi, sem dúvidas, fundamental para a realização desta etnografia, pois permitiu-me observar dinâmicas e interações que só poderiam ser observadas estando vinte e quatro horas com a família. Além disso, o relacionamento que desenvolvi com Fátima me permitiu expandir os horizontes e desenvolver parte da pesquisa junto a sua família no Líbano, o que acredito ter sido fundamental para me fazer compreender o deslocamento sob novas perspectivas.

Outro relacionamento fundamental seria o desenvolvido com Rania, com quem interagira pelo menos duas vezes na semana. Ela trabalha como professora de língua francesa e, diante do meu interesse em dar continuidade ao estudo da língua árabe, se tornaria minha professora da variante do árabe coloquial palestino, o que me ajudaria aos poucos a compreender o que os mais idosos falavam e, assim, expandir meu universo de pesquisa – já que a maioria não domina o português. Mas as aulas nunca eram apenas aulas, acabavam sempre em longas e intermináveis conversas, em que ela me mostrava suas fotos da juventude, seus trabalhos com artesanato e seus livros em francês. Quando eu não estava em sua casa para as aulas de árabe, nos encontrávamos na casa de Fátima – ela geralmente visitava a amiga nos fins de semana.

É importante apontar aqui que uma das questões interessantes que vivenciei durante o trabalho de campo foi o constante questionamento de Fátima e de outros sobre quando eu começaria minha pesquisa. Ao tentar explicar que a pesquisa já estava sendo realizada, notava sempre certa estranheza, que era seguida de perguntas do tipo: *Mas você não vai fazer entrevista?* Parte dessa estranheza vinha certamente do fato de eu evitar usar blocos de anotações enquanto conversava com as pessoas, numa tentativa de manter a informalidade. Por estar vinte e quatro horas por dia com a família – inclusive no horário de dormir, pois dividia o quarto com as crianças e com a avó –, muitas vezes não consegui manter a prática de escrita do diário de campo, o que acabava sendo retomado nos fins de semana em que voltava para o Rio de Janeiro, ou nos poucos momentos em que me via sozinha em meu quarto; situação que foi bastante diversa no Líbano, onde, por estar em um apartamento alugado, pude manter a prática de anotações diárias. Entretanto, todos os dados apresentados no decorrer da dissertação foram preservados seja em forma de diário de campo, seja em

anotações feitas no trajeto de volta para casa ou nos momentos em que estava só em pequenos cadernos de anotação.

O interesse em desenvolver esta pesquisa sobre os processos de construção de formas de habitabilidade a partir de redes de pertencimento local e transnacional, e sobre as categorias sociais nas quais os refugiados são enquadrados, surgiu a partir de um trabalho desenvolvido em 2005 na Palestina, quando pude realizar diversas entrevistas e observar as vicissitudes que envolviam o cotidiano da região. Em uma das entrevistas, em especial, um dos informantes relatou a situação de não-ser social na qual se encontram os palestinos, ao mencionar ter sido impedido de realizar uma escala em voo internacional pelas autoridades austríacas – a justificativa oficial apoiava-se no argumento de que ele não seria proveniente de um “país” reconhecido, e, por isso, não poderia entrar na Áustria, tendo sido obrigado a permanecer no aeroporto, e confinado à área internacional, por mais de vinte e quatro horas.

A partir dessa conversa, e de contatos que estabeleci com refugiados palestinos, passei a refletir sobre as questões que atuam tanto na categorização social – problematizando a condição de refugiado e sua relação com a sociedade em que se encontra – como na construção de identidades nos constantes processos de deslocamento forçado que cercam os refugiados. Percebi que havia um ponto importante a ser explorado que ia além das questões ligadas ao conflito israelo-palestino ou à migração dos refugiados, e que dizia respeito à condição do refugiado palestino em deslocamento – o que precisa ser pensado por meio das mais diversas questões com as quais ele se encontra, sejam elas sociais, políticas ou religiosas. Deixando de encarar os “problemas sociais” de que fala Lenoir (1998:73) como objetos, mas propondo “analisar o processo pelo qual se constrói e se institucionaliza o que, em determinado momento do tempo, é constituído como tal”, comecei a questionar as categorias sociais que procuravam classificar e inserir socialmente os refugiados palestinos; entendendo que a categoria de “refugiado” é uma categoria social construída, desenvolvida no contexto de lutas entre grupos e de relações de poder mais amplas.

Seguindo a orientação de Bourdieu, segundo a qual todo pesquisador deve submeter “suas próprias interrogações à interrogação sociológica” (2010:55), não posso deixar de destacar a relação que tenho desenvolvido com o Oriente Médio desde 2004, quando desenvolvi um primeiro trabalho de pesquisa no Egito, para o desenvolvimento de parcerias de ONGs brasileiras com organizações locais. Desde então, a temática médio-oriental tem me acompanhado, e pude desenvolver outras pesquisas em diferentes países –

como nos territórios ocupados da Palestina e na Tunísia –, analisando questões ligadas a religião, tradição e identidade. Naquele momento, devido à minha formação no campo da História, minhas pesquisas possuíam um caráter diferenciado do desenvolvido atualmente, mas foi exatamente no percurso de desenvolvimento daquelas pesquisas que senti a necessidade de aproximar-me da antropologia, em busca de ferramentas teóricas e metodológicas que melhor me servissem e que melhor abordassem as questões com as quais me deparava.

Desde minha estadia na Palestina em 2005, quando desenvolvi diversos laços de amizade, mantive um constante interesse pelas questões que envolvem a situação dos palestinos na região e na diáspora. A escolha da temática desta pesquisa de mestrado deu-se, então, a partir do conhecimento da presença de refugiados palestinos no Brasil quando estes começaram a protestar em Brasília, em 2009; o que fez com que sua presença no país fosse divulgada em jornais de grande circulação. Dessa forma, iniciei os primeiros contatos com pesquisadores e pessoas envolvidas no auxílio aos refugiados, o que me possibilitou a entrada no campo; e, mais especificamente, o contato com os refugiados palestinos reassentados na cidade de Mogi das Cruzes.

Mogi das Cruzes: um lugar entre tantos

A cidade, escolhida entre outras para fazer parte dos locais de acolhimento do Programa de Reassentamento Solidário, conta com uma população de 387.779 habitantes, em uma área de 713,291 Km², segundo dados do censo 2010 produzidos pelo IBGE²⁰ – destes, 357.294 são habitantes da área urbana, e 29.947 da área rural²¹. Com densidade demográfica de 543,65 hab./Km², Mogi das Cruzes é também o maior e mais desenvolvido município da região do Alto Tietê. Situado na região leste da Grande São Paulo, no chamado Alto Tietê, região metropolitana de São Paulo, Mogi das Cruzes é o segundo maior município em termos de área da Grande São Paulo, ficando atrás apenas da capital paulistana. Com uma altitude média de 752 metros, o município é cortado pela Serra do Mar e a Serra do Itapety, como também pelo Rio Tietê. Principal polo econômico e populacional da região do Alto Tietê, a cidade é parte de um dos mais importantes

²⁰ Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=353060>>.

²¹ Fonte IBGE, disponível em:

<www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas_pdf/total_populacao_sao_paulo.pdf>.

corredores econômicos do País, entre as regiões metropolitanas de São Paulo e do Rio de Janeiro.

O município é servido por três das principais rodovias paulistas: Ayrton Senna (SP-70), Presidente Dutra (BR-116) e Rio-Santos (SP-55), por meio da Mogi-Bertioga (SP-98), a menos de 50 quilômetros de São Paulo e próximo a regiões econômicas importantes, como o ABC paulista, Vale do Paraíba e Baixada Santista. A cidade oferece fácil acesso aos portos de Santos e São Sebastião e está próxima ao Aeroporto Internacional de Guarulhos. Conta ainda com uma malha ferroviária de transporte de passageiros e cargas, que servem ao parque industrial do município. A localização da cidade é apontada como fundamental no processo de desenvolvimento e acolhimento de um contingente populacional, especialmente na década de 1970 (Cunha, s/d:632).

Mogi das Cruzes conta com indicadores que apontam para um importante desenvolvimento na região. A economia cresce cerca de 5% ao ano, sendo o maior polo produtor de hortaliças, compondo o chamado “cinturão verde paulista”, a cidade vive também uma expansão industrial significativa, com mais de 890 indústrias, dentre as quais se destaca General Motors (GM), Gerdau e Valtra. Possui também, o nono melhor sistema de saneamento básico entre os setenta e nove municípios brasileiros com mais de 300.000 habitantes – 96% de atendimento de água e 91% de atendimento de esgoto²². A cidade conta com duas universidades particulares de grande porte, a Universidade de Mogi das Cruzes (UMC) e a Universidade Brás Cubas (UBC), e uma unidade de educação à distância da Universidade Norte do Paraná (UNOPAR). De acordo com o Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil, elaborado pelo PNUD/2000, Mogi das Cruzes possui um Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDH-M) de 0,801, o que aponta para um crescimento substancial em relação aos demais municípios do estado²³.

Fundada no século XVI, a cidade é marcada pela presença de imigrantes, tendo acolhido colônias representativas de diversas regiões, com destaque especial para a colonização japonesa, que faz de Mogi das Cruzes a segunda maior colônia japonesa do estado de São Paulo (Hirata, 2006). Além disso, o município possui uma considerável população árabe, principalmente constituída por libaneses e seus descendentes – a maioria

²² Fonte: MogiNews, disponível em: <<http://www.moginews.com.br/materias/?idmat=34685&idedito=1&ided=489>>.

²³ Fonte: PNUD/2000, disponível em: <[http://www.pnud.org.br/atlas/ranking/IDH-M%2091%2000%20Ranking%20decrecente%20\(pelos%20dados%20de%202000\).htm](http://www.pnud.org.br/atlas/ranking/IDH-M%2091%2000%20Ranking%20decrecente%20(pelos%20dados%20de%202000).htm)>.

teria vindo para São Paulo nas décadas de 1960 e 1970 e seguido para Mogi das Cruzes em busca de uma melhor qualidade de vida e de oportunidades em empreendimentos comerciais. Embora a comunidade libanesa seja representativa na cidade, não há até o presente momento estudos acadêmicos que contemplem a temática, e nem mesmo nas produções locais é possível encontrar menção direta à presença árabe na cidade, o que faz com que a presença dos libaneses seja reconhecida pelos moradores, porém invisível nas publicações historiográficas. Diante dos limites de minha pesquisa, não empreendi esforços para traçar a presença de imigrantes árabes em Mogi das Cruzes, o que demandaria uma pesquisa própria, em arquivos locais e juntamente com as famílias imigrantes, a partir de uma perspectiva da história oral.

Os refugiados palestinos reassentados na cidade em 2007 foram instalados em casas espalhadas por diversos bairros, que mantém certa proximidade com o centro da cidade. No entanto, após o encerramento do auxílio-moradia concedido pelo ACNUR, a maioria teve de se mudar, alugando casas com menor custo mensal – em geral, o valor dos aluguéis das casas providenciadas pela Cáritas era de R\$ 600,00 a 800,00 reais; atualmente, os aluguéis variam entre R\$ 400,00 a 700,00 reais. Os filhos dos refugiados em idade escolar estão matriculados em colégios públicos, de acordo com a proximidade das residências, e aqueles que ainda não estão em idade escolar dificilmente conseguem ser matriculados nas creches do município, principalmente porque as mães estão desempregadas, o que desqualifica as famílias para o atendimento das instituições.

De maneira geral, os palestinos dizem gostar da cidade, seja pelas características de cidade interiorana, menos agitada e promovendo fácil locomoção, seja por suas qualidades naturais – vegetação abundante e clima ameno. No entanto, a dificuldade de inserção no mercado de trabalho é um dos motivos recorrentes de reclamações, principalmente por parte dos homens, que não veem perspectivas de emprego na cidade. A dificuldade em estabelecer-se financeiramente é uma das questões centrais que fez com que algumas famílias se mudassem para outras cidades e que faz com que os homens acabem passando grande parte do ano fora de Mogi das Cruzes e longe das famílias, trabalhando nas mais diversas cidades do país onde são contratados temporariamente para trabalhar como degoladores nos frigoríficos. Os filhos dos refugiados palestinos dizem gostar da cidade e dos colégios onde estudam, embora alguns ainda estejam se adaptando ao conteúdo programático das escolas brasileiras.



Mapa da Grande São Paulo. Mogi das Cruzes está localizado à direita no mapa.

Fonte: <<http://www.informetop.com/wp-content/uploads/2012/03/grande-sao-paulo-mapa.jpg>>

Plano da dissertação

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos. O capítulo 1 introduz uma discussão acerca do lugar social ocupado pelo refugiado palestino no Brasil, destacando questões como categoria social, não-lugares, heterotopias, memória traumática e memória do trauma. Dessa forma, busco traçar uma discussão teórica que procure perceber o lugar social destinado aos refugiados palestinos reassentados no Brasil, dentro de um quadro analítico que permita pensar o refúgio como um espaço liminar, bem como o processo de construção de novos indivíduos sociais e as dinâmicas da memória na construção de uma trajetória de vida.

O capítulo 2 analisa os contextos sociais vivenciados pelos refugiados palestinos no Iraque, no campo de refugiados al-Ruweished – na Jordânia – e na chegada ao Brasil. A partir de uma retomada histórica da política iraquiana, de uma análise das bases organizacionais do Estado e das políticas de clientelismo e patronagem que apontam para o envolvimento dos palestinos com as estruturas de poder, o capítulo seguirá para uma discussão do contexto do campo de refugiados, tendo como base o trabalho etnográfico desenvolvido ao longo desta pesquisa com os refugiados palestinos em Mogi da Cruzes, São Paulo. Finalmente será

discutido o contexto de chegada ao Brasil e os primeiros contatos com a sociedade brasileira, tendo como foco a percepção dos refugiados sobre sua nova condição.

O capítulo 3 discute as redes estabelecidas pelos refugiados palestinos como comunidades de pertencimento, sejam eles locais ou transnacionais, que não apenas viabilizam espaços de sociabilidade mas desempenham um papel fundamental no processo de acomodação social e de construção de novas formas de se entender no mundo. As redes de solidariedade fazem parte de um projeto individual de formas de habitar, o que implica uma variação que tem a ver com as escolhas de cada indivíduo, mas também com o próprio ambiente ao qual estão sendo expostos.

No capítulo 4, traço o cotidiano de uma família palestina refugiada no Brasil, como também o cotidiano de parte da família estendida no Líbano, mostrando como as redes de pertencimento e solidariedade serão estabelecidas e acionadas pelos refugiados palestinos no Brasil, num processo de construção de uma nova vida social na sociedade de acolhida, elucidando dinâmicas intra e extrafamiliares que permitem perceber a interação e os agenciamentos intermediários na relação entre o local e o global no processo de elaboração de novos espaços sociais. Concluo que o deslocamento não é, então, um abandono de lugares, mas uma ampliação de espaços que são ocupados de maneiras criativas pelos agentes em movimento.

Capítulo 1. O refúgio como espaço liminar: habitantes da memória

O refúgio, o exílio ou a dispersão são, segundo Said (2003), condições criadas para negar a dignidade e podem ser pensadas como formas contemporâneas de punição política – uma vez que são frutos diretos de projetos políticos. Seu resultado é a criação de não-lugares, de maneira que na fronteira entre “nós” e os “outros” é onde os refugiados se encontram. Deslocados de seu lugar de origem, passam a ocupar lugares de não-pertencimento, vivem uma vida instável e transitória, pelas imagens criadas de sua terra de origem, como também por sua condição deslocada e inclassificável, privados de um lugar apropriado na sociedade e nas classificações sociais.

Bourdieu (1998:11) aproxima-se dessa conceituação ao tratar a classificação social do “imigrante” – segundo ele, “nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o ‘imigrante’ situa-se nesse lugar ‘bastardo’ de que Platão também fala, a fronteira entre o ser e o não-ser social.” Em se tratando de migrações forçadas, a situação é ainda mais complexa, pois as condições que levaram o migrante ao seu novo local de estabelecimento, na maioria dos casos, não se configuram a partir da escolha do indivíduo. As condições que cercam o refugiado dizem respeito a uma experiência complexa, em que o indivíduo não tem mais controle sobre sua *posição* no mundo. Eles “não mudam de lugar; perdem seu lugar na terra”, como bem definiu Zygmunt Bauman (2002:3).

Uma situação peculiar é a que se estabelece no caso dos “refugiados reassentados”, que estariam em uma nova situação de refúgio – um refúgio do refúgio. O conceito de *reassentado* foi criado para dar conta daqueles que por motivos de perseguição ou dificuldades de integração, não puderam permanecer no país de acolhida, sendo deslocados para um outro país. Como definido pelo ACNUR,

Um reassentado é antes de tudo um refugiado. Estas pessoas tiveram de buscar proteção fora de seu país de origem que não pôde ou não quis protegê-las, estando, portanto, devido ao Estatuto do Refúgio, preservadas contra a devolução e contra as graves ameaças que a fizeram fugir de seu país de origem. No entanto, podem ocorrer situações, mediante as quais estas pessoas, não podem permanecer no primeiro país de refúgio, por distintas razões, tanto porque o agente perseguidor, também, cruza a fronteira e o Estado de asilo não consegue protegê-la ou porque a pessoa tem dificuldades ou impossibilidades de integração (ACNUR, 2004:43).

Ao ser denominado “refugiado” o indivíduo é ancorado a um sistema de pensamento social que não o inclui em sua dinâmica permanente, mas o mantém suspenso em uma condição provisória. Ser refugiado é estar em uma situação que, espera-se, tenha um tempo determinado para se findar.

Antes que se possa empreender qualquer discussão acerca do estabelecimento dos refugiados no Brasil, as causas de seu deslocamento, e as estratégias desenvolvidas por eles em um processo de acomodação na sociedade receptora, faz-se necessário pensar o lugar social ocupado pelo refugiado. Não pretendo apresentar uma categorização dos refugiados em geral, mas desenvolver questões que se apresentaram à medida que esta pesquisa foi desenvolvida. Tendo em mente a crítica desenvolvida por Lisa Malkki (1995) sobre os riscos de se tentar definir um padrão da experiência dos refugiados, de maneira a construir estereótipos que reduzem o contexto histórico e social vivenciado por eles, a discussão que aqui se pretende diz respeito aos refugiados palestinos reassentados em Mogi das Cruzes, e ao processo pelo qual a categoria social de refugiado interfere e exerce influência nas dinâmicas sociais estabelecidas nos diferentes contextos em que estes refugiados se veem inseridos.

Neste capítulo buscarei traçar uma discussão teórica que procure perceber o lugar social destinado aos refugiados palestinos reassentados no Brasil, dentro de um quadro analítico que permitirá pensar o refúgio como um espaço liminar e de que modo as dinâmicas da memória participam da construção de uma trajetória de vida e de novos indivíduos sociais.

1.1 Categoria de refugiado e a construção do Eu

A representação social do refugiado é estabelecida a partir de elementos que afirmam sua condição de alienígena. Por isso, a ideia de não-ser social de Bourdieu (1998) é importante para se pensar a condição refugiada – embora Bourdieu a elabore para tratar do imigrante em geral. Nesse aspecto, o não-ser social representa o *não-lugar* ocupado pelo refugiado, ou seja, a ausência de um lugar social que o estabeleça como participante da coletividade na qual se encontra. Isso fica bastante evidente na percepção de um dos refugiados palestinos no Brasil, Hossan al Loh, ao falar das dificuldades encontradas ao

registrar seu filho recém-nascido²⁴, em entrevista ao Mogi News: “*Não éramos cidadãos na Palestina e agora também não somos cidadãos no Brasil*”²⁵. A partir de suas percepções, estar no Brasil não lhes garante o mesmo lugar ocupado pelos brasileiros. Eles continuam a não ser cidadãos. Dessa forma, o refúgio pode ser percebido como um não-lugar, dada sua contradição no espectro social.

É precisamente a posição intersticial ocupada pelos refugiados que faz com que sua existência desafie o sistema dos Estados-nações contemporâneos. Liisa Malkki (1995), em sua pesquisa com refugiados hutus na Tanzânia, argumenta que é essa posição intersticial que permite o repensar de categorias como nacionalidade, ou a ausência dela, e as interconexões entre memória histórica e consciência nacional. A autora afirma que “one of the generalized, global aspects of the nation is its social life as a powerful regime of classification, an apparently commonsensical system of ordering and sorting people into national links and types” (1995:6); o que ela define como sendo a ordem nacional das coisas. Essa ordem categorial do Estado-nação produziria efeitos na essencialização, na estetização, nas construções de políticas e nas transformações históricas das identidades sociais e políticas. É sob esse aspecto que os refugiados desafiam as categorias classificatórias perpetradas pelo Estado-nação, que são frequentemente percebidas como naturais e inerentemente legítimas, e por isso, seriam postos na fronteira entre o ser e o não-ser social.

Marc Augé (2010) define como *não-lugares* tanto as instalações necessárias à circulação das pessoas e bens, como também os campos de trânsito prolongado onde são alojados os refugiados. O autor enfatiza a existência simultânea do lugar e do não-lugar, apontado para a heterogeneidade de ambos os espaços: “o lugar e o não-lugar são, antes, polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação” (2010:74). Um ponto expressivo de sua discussão, e de valor central para esta pesquisa, é a importância que o autor dá ao movimento, à circulação, apontando o viajante como o arquétipo do não-lugar. Esse movimento, segundo Augé,

²⁴ Como os refugiados passam por um longo processo que vai da residência permanente à naturalização, eles não possuem ainda cidadania brasileira, ficando sob tutela do Estado. O registro dos recém-nascidos é uma situação nova para os órgãos públicos de Mogi das Cruzes, que não são instruídos devidamente em como proceder. A principal dificuldade encontrada é a comunicação. Por não dominarem ainda o português, não conseguem solucionar questões de natureza burocrática, como é o caso do registro de nascimento.

²⁵ BAZANI, Maria Izabel. “Nasce mais um filho de palestinos”. In: Mogi News. Matéria publicada em 14/08/08. Acessado em: 10/03/2011. Disponível em: <<http://www.moginews.com.br/materias/?idmat=12944&idedito=1&ided=186>>

acrescenta à coexistência dos mundos e à experiência do lugar antropológico a experiência particular da solidão, “onde a solidão é sentida como superação ou esvaziamento da individualidade, onde só o movimento das imagens deixa entrever, por instantes, àquele que as olha fugir, a hipótese de um passado e a possibilidade de um futuro” (2010:81-2).

Sendo assim, a experiência do não-lugar pode ser pensada como um afastamento de si mesmo, uma vez que os não-lugares medeiam todo o conjunto de relações consigo e com os outros. E, pensado dentro dos parâmetros dos refugiados palestinos, o conceito de não-lugares é bastante pertinente ao dar conta da multiplicidade de espaços de pertencimento, de narrativas históricas, e de conexões que são fundamentalmente estabelecidas por conta de seu constante deslocamento. Há um afastamento de si na medida em que o refugiado palestino se defronta com uma dinâmica reconstrução de sua identidade e de suas redes de pertencimento.

Nesse percurso de deslocamento forçado, e de condições indesejáveis, os refugiados defrontam-se constantemente com a privação de um lugar apropriado no espaço social, como também de um lugar marcado nas classificações sociais. Como aponta Michel Agier, “*refugiado, deslocado, indeferido* representam assim três identidades categoriais históricas que a mesma pessoa pode também assumir, em alguns anos ou em alguns meses, em sua história de deslocamentos” (2006:200); o que nos leva a pensar a articulação dessas categorias sociais com as formas de se perceber e agir no mundo. Categorias estas que são também amplamente utilizadas na sociedade e nas mais diversas instâncias de governabilidade, acabando por desempenhar um papel fundamental na determinação do lugar social dos indivíduos – ou do não-lugar, como sugere esta pesquisa. Em uma de minhas conversas com Khalil²⁶, um dos refugiados reassentados em Mogi das Cruzes, ele denuncia os problemas encontrados na nova condição de reassentamento:

Eu não quero ficar no Brasil, assim que conseguir vou embora. Gosto dos brasileiros, gosto do Brasil, mas o governo é ruim. Não tenho passaporte e não consigo manter meu negócio, não consigo ajuda pra começar minha vida. Não sei falar direito e muito menos escrever [em português], e quando preciso resolver alguma coisa preciso ficar pedindo ajuda. Falaram que a gente teria direitos iguais aos dos brasileiros, mas não temos. Prometeram um monte de coisas, mas depois

²⁶ Trinta e nove anos, nasceu em Gaza, na Palestina, e morou em diversos países do Oriente Médio em busca de trabalho. Depois de morar em Dubai, foi para o Iraque, onde residiu no bairro Medinat al-Huriya. Hoje mora no centro de Mogi das Cruzes, e administra dois estacionamentos privados numa das avenidas centrais da cidade – em um deles possui uma lanchonete.

não cumpriram. Largaram a gente sem ajuda e sem ter o que fazer. Por que me trouxeram para cá sem dar condições? Me trouxeram aqui pra morrer, foi isso!

Representados socialmente como deslocados, os refugiados são mantidos em uma situação provisória, de liminaridade – um estado de suspensão que os mantém distanciados da sociedade de acolhida. Agier argumenta que “as these provisional situations multiply, they end up engendering a new form of being-in-the-world, characterized by wandering and lasting destitution – or rather, a form of *no longer being* in the world, for a certain time or for ever” (2008:14-5).

Retomando a frase supracitada de Khalil, é preciso que se leve em consideração o caráter transitório que o reassentamento representa para os refugiados. O Brasil não representaria necessariamente um fim objetivo para eles, o que fica evidente não apenas ao analisarmos o descontentamento e as solicitações de transferência de alguns para outros países²⁷, mas também por meio da construção argumentativa que reafirma um retorno à Palestina²⁸. Os países de acolhida, embora muitas vezes encarados como possível residência permanente, mantêm-se como espaços transitórios. A imagem da Palestina e o discurso em torno da palestinidade permitem a ressignificação da suspensão, mantendo os indivíduos no entre-lugares de pertencimento – o estar e não pertencer – ao mesmo tempo em que os laços familiares são fortemente mantidos, conectando indivíduos nos mais diversos países ao redor do mundo.

Neste ponto, é interessante retomar a conceituação de Arnold Van Gennep (1978) em *Ritos de Passagem* para pensarmos a categoria social do refugiado e o espaço de liminaridade por ele ocupado. O esquema tripartite proposto pelo autor para se pensar a estrutura do ritual é fundamental nesta análise, pois permite pensar a mudança no espaço social e, concomitantemente, o processo de estabilização social. Ao perceber o mundo social como um constante processo de deslocamento no tempo e no espaço – “viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer” (1978:157) –, Van Gennep propôs um estudo sistemático dos cerimoniais que

²⁷ Após oito meses no Brasil, alguns refugiados organizaram-se e seguiram para Brasília para protestar diante do escritório do ACNUR. Com os protestos que denunciavam os maus-tratos sofridos pela Cáritas Diocesana – responsável pela administração dos recursos e auxílio aos refugiados – e as falhas no Programa de Reassentamento, os refugiados solicitavam a transferência para outros países, em especial aqueles nos quais possuem familiares.

²⁸ Embora tal afirmação acabe por constituir, muitas vezes, uma estratégia discursiva que, nos termos de Charaudeau (2009), pretende captar o interlocutor e legitimar sua posição social. Discussão que desenvolvi em outros trabalhos, como em: *Memórias de um campo de refugiados: eventos críticos e estratégias discursivas* (2012). Disponível em: <http://anais.jiedimagem.com.br/lista_simposios?tipo=autor&letra=D>

marcam a transição dos indivíduos de um status para outro na sociedade. Assim, concluiu que os ritos observavam uma sequência formada por um momento de *separação*, seguido de um momento de *transição* (margem) e, finalmente, de *incorporação* (agregação) – de maneira análoga, pode-se falar de estágios denominados *preliminar*, *liminar* e *pós-liminar*.

As passagens entre categorias ou grupos sociais – nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte – acham-se relacionadas a rituais cujo objetivo é “fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada” (1978:27). Os ritos atuam como estabilizadores, como formas de reduzir os efeitos nocivos provocados por essas mudanças. Como afirmou Van Gennep (1978:26), “toda alteração na situação de um indivíduo implica aí em ações e reações entre o profano e o sagrado, ações e reações que devem ser igualmente vigiadas, a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano”.

Uma das maiores inovações da proposta do autor reside em sua abordagem do que ele denominaria *margem*. No interior do conceito de *regeneração social* de Van Gennep, uma das etapas a serem destacadas seria aquela representada pelo estágio liminar. Em sua teoria,

Durante os ritos de margem, o indivíduo não pertence nem ao mundo sagrado nem ao mundo profano, ou ainda que, pertencendo a um dos dois, não se deseja que se desagregue fora de propósito ao outro, é isolado e mantido em uma posição intermediária, sendo sustentado entre o céu e a terra (1978:155).

Nesse momento, em que os indivíduos ou grupos encontram-se em estado de suspensão, desvinculados da condição anterior mas ainda não incorporados à nova condição, eles constituem um problema para a sociedade, uma vez que se situam fora das áreas normais de controle normativo. Assim, necessitam assumir novo “status”, previsto pelos valores do grupo. Os indivíduos liminares, portanto, por não se situarem nem em um lugar nem em outro, encontram-se no entre-lugares, entre posições determinadas pelos costumes, pelas leis – como seres liminares, não possuem status ou papel social, são meramente entidades em transição.

Ao analisar os ritos de passagem, Van Gennep afirma que a série típica separação-margem-agregação foi sistematizada nas peregrinações religiosas: segundo ele, o peregrino iniciaria, no estágio preliminar, um processo de santificação para agregar-se ao mundo sagrado; esse estágio seria seguido do estágio liminar, durante a peregrinação, em que o peregrino adentraria o espaço sagrado e se manteria em um estado de suspensão;

por fim, o estágio pós-liminar seria representado pelo retorno do peregrino ao mundo profano, porém santificado, com novo status social. O autor afirma que “todo peregrino está fora da vida comum, em um período de margem, da partida ao regresso” (1978:154).

Outra análise que se mostra significativa aos propósitos deste estudo é aquela feita pelo autor em relação ao estrangeiro ou viajante, em que os ritos de separação e agregação se dão nas partidas e chegadas. Os ritos atuam para estabilizar a ausência, bem como a intrusão de um elemento novo; contudo “o viajante não fica totalmente separado de sua sociedade essencial nem da sociedade a que se tinha incorporado durante a viagem” (1978:49). Isso significa dizer que o viajante se mantém em uma condição de transição relativa constante, ou seja, uma presença na ausência e vice-versa. É, talvez, nesse ponto que a análise de Van Gennep sugira uma abordagem que vai além da dualidade sagrado/profano, permitindo que o conceito de ritual seja alargado para a compreensão de diversos fenômenos sociais que não necessariamente lidem com o par supracitado – embora pouco explorada pelo autor, essa perspectiva foi desenvolvida posteriormente por outros acadêmicos, como Victor Turner (2008) e Paulo Pinto (2006).

Viagens e peregrinações podem ser pensadas como situações análogas ao exílio ou refúgio, uma vez que lidam com o deslocamento físico dos agentes. A ausência e a presença na ausência marcam uma relação dialógica com lugares distintos, característico da experiência dos refugiados, que, embora mantidos na margem, nem aqui nem lá, estão ao mesmo tempo aqui e lá por meio dos diversos laços que permanecem conectando-os e, de certa forma, mantendo-os nesses lugares.

É ainda interessante pensar no processo de transição para um novo status, implicado na dinâmica de partidas e chegadas, especialmente na análise da peregrinação, em que Van Gennep aponta para um retorno do peregrino santificado ao mundo profano. A violência física e simbólica vivenciada pelos refugiados palestinos e o consequente reassentamento no Brasil opera uma transição de status, que será conferida de diversas maneiras de acordo com as diferentes sociedades em contato. Ou seja, não há apenas uma transição para uma categoria de refugiado em relação à sociedade brasileira, mas também uma transição em relação à sociedade iraquiana, pela qual, como se verá no capítulo seguinte, os palestinos passam a ser vistos como insurgentes e traidores. E pode-se falar ainda de uma transição de status em relação à família que reside em diversos países do Oriente Médio, para quem os refugiados tornam-se símbolo de uma atualização do

desterro, sob um status de injustiçados. Haveria, por fim, uma outra transição em relação às organizações políticas palestinas, que não concordavam com o reassentamento dos refugiados fora do Oriente Médio, pois acreditavam que isso enfraqueceria a *causa palestina*²⁹, uma vez que os indivíduos receberiam cidadania nos novos países e, logo, deixariam de ser contabilizados como “refugiados palestinos” (HRW, 2006:41). Consciente dessa transição de status em relação à comunidade palestina, Fátima³⁰, uma de minhas informantes, afirmou: “*Muita gente nos criticou por aceitar vir para o Brasil. Falavam que a gente estava deixando de ser palestino se viesse. Mas o que a gente podia fazer? Não tinha como continuar vivendo daquele jeito.*”

Um dos maiores herdeiros do percurso conceitual desenvolvido por Van Gennep, e também aquele que mais contribuiu para sua utilização e ampliação, Victor Turner (1974) procura compreender o processo social total de interação e interdependência de acontecimentos ordenados e inovadores, e a dialética entre estrutura e antiestrutura, o que defende como um universal cultural. O autor aponta que “a dinâmica empregada no relacionamento contínuo entre estrutura social e antiestrutura social é a fonte de todas as instituições e problemas culturais” (1974:5). Para os objetivos propostos nesta discussão, pode-se entender, contudo, o conceito de antiestrutura não como uma oposição *per se* da estrutura, mas antes como um estado de ausência, de não-estrutura.

A grande contribuição de Turner está em explorar o conceito de liminaridade proposto por Van Gennep e, por meio desse conceito, teorizar acerca da condição liminar e sua atuação singular na sociedade. Em seu artigo *Betwixt and Between: o período liminar nos “ritos de passagem”* (2005:137-158), o autor explora um novo aspecto da condição liminar: o perigo que ela representa para a sociedade. Dessa forma, enquanto indivíduos inclassificáveis, as pessoas liminares são mantidas nas margens, sob um estado de observação e inquietação. Tendo definido como *drama social* o processo escalonado dos embates e conflitos entre paradigmas em que interesses e atitudes de grupos e

²⁹ A causa palestina é definida como a resistência, seja ela armada ou não, à expropriação das terras da Palestina histórica que teve início na década de 1940, e que culminou na criação do Estado de Israel em 1948; bem como em relação à ocupação israelense em 1967 do restante do território que deveria abrigar o Estado Palestino (Resolução 181 da ONU). A causa é, principalmente, uma afirmação do direito de retorno dos refugiados palestinos – afirmada pela Resolução 194 da ONU. Cf. Said, Edward. (1992) *The Question of Palestine*. New York: Vintage Books Edition.

³⁰ Trinta e dois anos, formada em prótese dentária pela Universidade de Bagdá, morava no bairro Dora. Sua família ocupava diferentes cargos militares no governo de Saddam Hussein. Trabalhou em laboratórios de prótese dental em Mogi das Cruzes, mas, por não conseguir o registro na Associação de Odontologia, teve de ser demitida. Atualmente cursa odontologia em uma universidade particular de Mogi das Cruzes.

indivíduos encontram-se em oposição (2008:29), Turner vai afirmar que os indivíduos em liminaridade podem ser criativos e inovadores, produzindo arranjos sociais alternativos – o que seguramente os faz serem considerados perigosos do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem. Por isso a necessidade de modelar e cercear esses indivíduos no afã de integrá-los à estrutura normativa.

A própria estrutura do Programa de Reassentamento de refugiados brasileiro aponta para essa liminaridade, ao não conferir aos indivíduos a cidadania imediata. Ao se estabelecerem no Brasil, os refugiados passam por um longo processo para a obtenção da cidadania brasileira, que pode durar até dez anos. Como explicitado na introdução desta dissertação, os refugiados são primeiramente recebidos com vistos provisórios, tendo de esperar um período de quatro anos para a solicitação do visto de permanência, para só então terem o direito de dar entrada ao pedido de cidadania. Esse longo processo é, não raro, motivo de indignação entre os refugiados reassentados em Mogi das Cruzes. A percepção é a de que eles são impossibilitados de fazer parte da sociedade brasileira, e mantidos em uma posição de vigilância constante; como aponta o comentário de Fátima:

Quando a gente estava no campo falaram que iríamos para o Brasil e receberíamos a cidadania brasileira, que receberíamos todos os direitos dos brasileiros e teríamos também que observar todos os deveres de um cidadão brasileiro. Mas quando a gente chegou aqui a história foi outra, na verdade temos que praticar todos os deveres, mas os direitos não são os mesmos. Até agora não temos a cidadania. Sabe lá Deus quando vamos ter. Não temos passaporte e se queremos viajar temos que pedir autorização. Mas o pior de tudo é que o passaporte que eles dão pra gente é diferente dos brasileiros, é um amarelo que diz que não somos cidadãos brasileiros, somos refugiados; e as embaixadas não reconhecem esse passaporte. Quando fui para o Líbano, tentei conseguir visto para os meus filhos irem comigo, a mulher da embaixada do Líbano me disse que eles não reconheciam aquele passaporte e, por isso, não podia dar o visto pra eles. Eu só consegui viajar porque tenho meu passaporte do Iraque [como seu pai é iraquiano, ela possui cidadania iraquiana³¹, mas seus filhos não, porque seu marido é palestino].

Outra aproximação bastante produtiva realizada por Turner diz respeito às noções de liminaridade e de *communitas* – a primeira representando o espaço em que se formaria a segunda, “um 'comitatus' não estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto” (1974:119). Para nossa análise, o conceito de

³¹ Em grande parte dos países do Oriente Médio, a sociedade é organizada de maneira patrilinear, em que genealogias são desenhadas a partir da figura paterna. Da mesma forma, a nacionalidade é conferida a partir do pai. No caso de Fátima, embora sua mãe seja palestina, ela é considerada iraquiana como o pai, usufruindo de todos os direitos de cidadania no Iraque.

sujeito liminar ligado à noção de um relacionamento não estruturado entre indivíduos que se encontram em uma mesma condição de suspensão, em que se enfatiza a igualdade e o companheirismo, assume central importância para refletirmos a categoria do refugiado e os espaços a ele destinados na sociedade, como também as formas de organização, ou as redes, instituídas pelos refugiados – essas redes são fundamentais para o estabelecimento de um senso de pertencimento e para a manutenção da palestinação, uma vez que alimentam e reforçam a ideia de comunidade.

Em concomitância com essa discussão, é necessário, ainda, pensar refugiado e *communitas*, categoria e espaço social designado, em sua relação com o conceito de marginalidade. O próprio Turner alarga o conceito de liminaridade ao compará-lo com o estado marginal:

Tal como o estado *betwixt-and-between* de liminaridade, existe também o estado de *outsiderhood*, que se refere à condição de se estar permanentemente e por imposição posto à margem dos arranjos estruturais de um determinado sistema social, ou institucional e temporariamente segregado, ou segregando-se voluntariamente da conduta dos ocupantes de posições detentoras de papéis naquele sistema (2008:217).

Dessa maneira, a condição de refúgio deve ser pensada a partir do estado de *outsiderhood*, uma condição *betwixt-and-between* na qual indivíduos ficam reduzidos ou oprimidos em uma esfera de segregação. Norbert Elias (2000), define autopercepção e reconhecimento, pertencimento e exclusão como elementos fundamentalmente relacionados às relações de poder. O par opositivo estabelecidos-outsiders é usado para esclarecer disputas de poder e relações de força entre um grupo e outro, uma tensão que, segundo Elias, produz estigmatização social. Os estabelecidos se valeriam da exclusão e estigmatização dos outsiders como forma de preservar sua identidade e afirmar sua superioridade, garantindo sua posição nas relações de poder. Para isso, elaboram uma imagem dos outsiders como anômicos, não observantes das normas e restrições estabelecidas pela sociedade (Elias, 2000:26). Seria essa ideia de anomia aquela que permitiria manter os indivíduos em uma condição de *outsiderhood*, na margem. Por não se encaixarem nas normas, por serem ambíguos, acabam mantidos em um *entre-lugares*.

Durante minha pesquisa, busquei estabelecer contatos com os indivíduos responsáveis pela administração do Programa de Reassentamento e com as redes desenvolvidas por eles na esfera local. Uma questão que se mostrou recorrente nos

discursos sobre os palestinos foi a ênfase da diferença, e em se tratando dos funcionários das instituições que medeiam o processo adaptativo, essa ênfase era dada de maneira pejorativa. Esforçavam-se por explicar-me o quanto os refugiados palestinos eram distintos dos brasileiros, de maneira que *“a cultura deles é muito diferente da nossa”*, e o quanto isso traria problemas para a sociedade brasileira, o que pode ser percebido no seguinte depoimento de Solange³², uma das funcionárias do CDDH de Guarulhos: *“Os homens são muito violentos, acham que podem bater nas mulheres e nos filhos, e falam que é a religião deles que diz que tem que ser assim. É um absurdo!”* Ela fez questão de afirmar também uma atitude por parte dos refugiados que seria avessa ao trabalho: *“Eles não querem trabalhar, querem ser sustentados! Acham que por serem refugiados precisam ter tratamento exclusivo. Mas as coisas não são assim, a vida é difícil pra todo mundo. Se quer alguma coisa tem que pagar o preço. Mas eles são assim, não gostam de trabalhar”*.

No Colóquio Internacional *“Cidadania e Mobilidade Humana: migrações, refúgio e globalização”*, organizado pelo Instituto de Relações Internacionais da PUC – Rio de Janeiro, que aconteceu entre os dias 19 e 20 de outubro de 2010, o coordenador geral do CONARE, Renato Zerbini, discorreu sobre os dilemas encontrados no processo de reassentamento de refugiados no Brasil e sobre o sucesso do Programa de Reassentamento Solidário. Ao ser questionado por mim sobre a situação dos refugiados palestinos, afirmou que o caso deles era singular, pois *“os palestinos são um problema. Eles são muito problemáticos, isso por causa da própria história de vida deles. É uma exceção. Nós temos encontrado muita dificuldade em lidar com eles”*.

Em se tratando das redes locais, entre os amigos e vizinhos era comum ouvir que a adaptação dos refugiados palestinos no Brasil era difícil porque eles vinham de uma *“cultura muito diferente”*. Em uma conversa com uma amiga de uma das refugiadas, ela afirmou: *“Imagina como é pra eles chegarem no Brasil e verem as mulheres vestidas da maneira que nos vestimos. É tudo muito diferente. Eles não estão acostumados com essa liberdade que nós temos”*. De maneira geral, em ambos os discursos, os refugiados palestinos são sempre descritos como não possuindo os valores compartilhados no Brasil. Uma incompatibilidade difícil de ser superada, que acaba por ser essencializada e estigmatizada.

³² Assistente social responsável por lidar diretamente com os refugiados palestinos em Mogi das Cruzes.

O refugiado é, por definição, um corpo estranho e ambíguo. Sua classificação social é problemática, pois refere-se a uma condição provisória e, portanto, como afirmou Mary Douglas (1991), aquilo que não pode ser normatizado segundo os critérios tradicionais de classificação, ou que esteja situado entre fronteiras classificadoras, é considerado “contaminador” e “perigoso”. Segundo a autora, “é nos estados de transição que reside o perigo, pelo simples facto de toda a transição estar entre um estado e outro estado e ser indefinível” (1991:117). Entre os funcionários da Cáritas Diocesana, era comum associar os palestinos ao perigo e violência, descrevendo-os como pessoas violentas e até mesmo como terroristas. Miguel, organizador do Comitê de Solidariedade ao Povo Palestino de Mogi das Cruzes, conta que nas diversas situações em que intermediou conflitos entre os refugiados e a Cáritas, ouviu dos funcionários que eles sentiam medo dos palestinos, que eles eram muito violentos. Em mais de uma situação, teriam chegado a afirmar: “*São um bando de terroristas*”.

Na mídia local³³, diversas notícias sobre conflitos entre os refugiados e instituições como a Cáritas e a polícia ganharam destaque. Embora, de maneira geral, as diversas matérias publicadas no jornal Mogi News possuíssem um caráter de denuncia da condição vivenciada pelos refugiados, o efeito dessas matérias na comunidade local acabou sendo o de indignação frente às demandas dos refugiados. No espaço do leitor, foi publicada em 09 de agosto de 2009 a seguinte opinião:

Falta de assistência? Têm muito mais assistência do que nós, trabalhadores brasileiros: vale transporte em conta, medicamentos não disponíveis na rede pública, CNH, fraldas descartáveis! Isso é um absurdo! E ainda querem aposentar através da nossa contribuição? Tem que ter muita coragem para abrir a boca e reclamar de regalias que as nossas crianças e idosos não têm. Voltem para o seu país! (<<http://www.moginews.com.br/materias/matimp.aspx?idmat=39361>>).

Em um artigo publicado no Mogi News em 16 de janeiro de 2009, a jornalista Maria Regina Almeida, que se define como evangélica, argumenta sobre “a raiz dos confrontos” entre israelenses e palestinos. Sob uma perspectiva interpretativa da Bíblia, a jornalista cita a passagem de Gênesis, capítulo 16, versos 11 e 12, em que “um anjo do Senhor, ao visitar Hagar no deserto, profetizou que o filho que ela geraria seria como um ‘jumento selvagem’, e a sua mão seria contra todos e a mão de todos contra ele”³⁴. No interior da narrativa cristã, os árabes seriam os descendentes de Ismael, filho de Hagar e bastardo de

³³ <http://www.moginews.com.br/materias/matimp.aspx?idmat=39905>
<http://www.moginews.com.br/materias/matimp.aspx?idmat=64997>

³⁴ Disponível em: <<http://www.moginews.com.br/materias/matimp.aspx?idmat=24118>>.

Abraão³⁵. Os palestinos seriam, então, como na metáfora bíblica, *jumentos selvagens* que se voltam contra todos em essência, o que acaba por construir uma imagem não apenas essencializada e pejorativa dos palestinos, mas também beligerante.

Dessa maneira, a categoria de refugiado como representação liminar, uma forma suspensa de ser porque não se adequa nem à sociedade de origem nem à sociedade de acolhida, pode ser pensada como constituindo um problema para a sociedade. Sobre esse assunto, Liisa Malkki (1995) afirma que “refugees are seen to hemorrhage or weaken national boundaries and to pose a threat to 'national security', as is time and again asserted in the discourse of refugee policy. Here, symbolic and political danger cannot be kept entirely distinct. Refugees are constituted, in Dougl's sense (1966), as a dangerous category because they blur national (read: natural) boundaries, and challenge 'time-honoured distinctions between nationals and foreigners'” (1995:7-8).

A integração dos refugiados não acontece de maneira harmoniosa, é comum ouvir dos refugiados seu incômodo diante dos olhares constantes da população: “*Estão sempre olhando pra ver o que a gente faz. Todo mundo pergunta de onde a gente veio, porque viemos pra cá, ficam desconfiados*”. No ano de 2011, quando os noticiários informaram que os EUA haviam capturado e assassinado Osama Bin Laden, uma de minhas informantes descreveu-me a reação de seus colegas de faculdade: “*Quando eu cheguei na universidade todo mundo veio fazer gracinha comigo. Diziam: você viu, pegaram o Bin Laden, ele é lá do seu povo né? Fiquei muito brava com isso, falei pra eles que o Bin Laden não era do meu povo e que eu não concordava com o que ele fazia, mas sabe como é, ficou todo mundo rindo*”. Um dos indicadores dessa ideia de que os refugiados são problemáticos e até mesmo perigosos, foi a ação da polícia civil e militar de Mogi das Cruzes em fornecer um treinamento para o contingente policial da cidade sobre como lidar com os refugiados³⁶, tendo em vista seu processo de adaptação.

Turner (2008:217) afirma que a situação dos marginais é ainda mais problemática do que a dos liminares rituais, uma vez que em sua situação *betwixt-and-between* não existe nenhuma garantia de resolução final para a ambiguidade. É notável o incômodo e a insatisfação sentida pelos próprios refugiados quanto à classificação de *refugiado*. Há um

³⁵ Por outro lado, na narrativa corânica, Ismael é filho legítimo de Abraão e teria sido ele a ser levado para o sacrifício, e não Isaque – como aponta a narrativa bíblica.

³⁶ Cf. matéria: <<http://g1.globo.com/Noticias/SaoPaulo/0,,MRP987286-5605,00.html>>. Publicada em 05 de fevereiro de 2009. Acessada em 19 de março de 2012.

sentimento latente de exclusão e de anormalidade percebido pelos indivíduos que desejam superá-lo. Fátima, uma de minhas informantes, tentou explicar-me da seguinte maneira seu cansaço diante de sua condição: “*Quero deixar de ser refugiada, não quero mais depender de ninguém e ficar esperando ajuda, eu quero levar uma vida normal*”. Seu filho Rashad, de doze anos, ao brincar no computador enquanto um de seus amigos do bairro lhe perguntava por que eles eram refugiados e o que seria um refugiado, virou-se para mim e disse: “*Eu não queria ser refugiado, queria ser imigrante*”. Perguntei qual seria a diferença: “*As pessoas te veem de maneira diferente, se você é um imigrante, todo mundo te aceita*”.

Há uma sofisticação na conceituação de Turner quando o autor se refere a uma mudança ontológica realizada pela liminaridade: “não se trata meramente de transferir uma substância imutável de uma posição para outra por uma força quase mecânica” (2005:147), mas sim de uma mudança de persona, “transformando-os de um tipo de ser humano em outro” (2005:154). Segundo Turner, a liminaridade seria o entre-lugares dessa transformação ontológica, nem uma coisa nem outra. O que nos remete a um ponto paradoxal de sua argumentação: Turner afirma que uma das características estruturalmente negativas desses seres transicionais é a de não possuírem nem status, nem posição, nem nada que possa distinguí-los (2005:143), ao mesmo tempo em que afirma que “o ser-transicional ou '*persona* liminar' é definida por um nome e por um conjunto de símbolos” (2005:140) que pretendem especificamente denotar a própria transição na qual o indivíduo se encontra. A *persona* liminar – embora não possa ser classificada pelos critérios tradicionais e reconhecíveis, estabelecida nessa fronteira classificadora de não-mais-classificada e ainda-não-classificada, numa justaposição de categorias – pode ser pensada a partir de novas categorias que pretendem dar conta de sua imprecisão, dessa ambiguidade, ainda que dela não se distancie por completo. Categorias são criadas no afã de reorganizar a transição que teatraliza uma não-ordem. Ainda que entre fronteiras classificatórias, esses indivíduos acabam sendo enquadrados em uma classificação que se pretende transitória – o que se mostra exemplar na carga semântica que se estabelece com o termo *refugiado*³⁷, ao mesmo tempo em trânsito e em acomodação. Para os palestinos, o sentido é produzido a partir da ausência do lugar, como também na relação com um grupo

³⁷ Do latim *refugium*, refúgio, asilo, proteção, guarida. De acordo com a etimologia, quem busca refúgio está fugindo, pois o vocábulo radica-se em *fugire*, fugir. É significativo que o termo refugiado mantenha uma condição de imprevisto – a fuga – e de transitoriedade – a proteção.

de pertencimento diaspóricas: os palestinos, em âmbito geral. Para as instituições, ele é construído a partir da alteridade – são os de fora que precisam de proteção.

Para melhor desenvolver essa dubiedade que envolve a classificação dos seres liminares é importante que se trate desse espaço de liminaridade *betwixt-and-between* de que fala Turner por meio do conceito de *heterotopia* desenvolvido por Michel Foucault (2009). Por heterotopia o autor compreende a coexistência de um grande número de mundos possíveis fragmentários, ou espaços incomensuráveis que são justapostos ou superpostos uns aos outros. Em sua primeira exposição do conceito, no prefácio de *As Palavras e as Coisas*, o autor esboça uma definição, que parece iluminar o paradoxo na conceituação de Turner:

As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas (Foucault, 1992:7-8).

Distinta do conceito de utopia, que se entende como quimérico e irreal por excelência, a heterotopia seria uma distorção da classificação que nos impede de pensá-la, em que palavras e categorias são confundidas, ao mesmo tempo em que reais. As utopias são definidas pelo filósofo como posicionamentos que não possuem lugar real, que manteriam com a sociedade uma relação analógica direta ou inversa, mas fundamentalmente e essencialmente irreal. Em contrapartida, as heterotopias são

[...] lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis (2009:415).

A definição de Foucault que parece pertinente a este estudo é aquela segundo a qual as heterotopias são capazes de justapor espaços incompatíveis e, muitas vezes, operar uma ruptura com o tempo tradicional. São espaços reais que contestam e contrapõem, e, por serem reais, são localizáveis. Esses espaços incompatíveis são vivenciados pelos refugiados palestinos à medida que buscam reconstruir suas vidas após o deslocamento forçado. Ao mesmo tempo em que tentam esquecer o trauma e a violência sofrida, é a partir deles que se justifica sua nova condição. E, de igual forma, ao mesmo tempo em que procuram se integrar à sociedade, se esforçam em manter fronteiras simbólicas que os unem aos familiares que

estão distantes e aos palestinos em geral. O refúgio é pensado ao mesmo tempo como transitório e permanente, e efetivamente o é.

Foucault classifica as heterotopias em duas grandes categorias: as de crise e as de desvio. As primeiras seriam “lugares privilegiados, ou sagrados, ou proibidos, reservados aos indivíduos que se encontram, em relação à sociedade e ao meio humano no interior do qual eles vivem, em estado de crise” (2009:416). Por outro lado, as heterotopias de desvio seriam lugares destinados aos indivíduos cujos comportamentos são desviantes em relação à norma – hospitais psiquiátricos, prisões, centros de reabilitação, casas de repouso. Em se tratando do lugar relegado aos refugiados, podemos aproximar esta discussão do conceito foucaultiano representado pela categoria de heterotopia de crise, uma vez que, semelhantemente ao espaço liminar de que fala Turner, a heterotopia de crise implica lugares específicos transitórios.

O autor também destaca que as heterotopias possuem um sistema de abertura e fechamento que as torna isoladas e/ou penetráveis, não sendo acessíveis indistintamente. A entrada pode ser compulsória ou através de rituais de purificação, ou até mesmo relativa – uma forma velada de exclusão. A questão é a de afirmação de uma entrada, que, no presente caso, estabelece-se de forma compulsória e, de uma permanência talvez relativa em relação aos espaços de acolhida dos refugiados.

As heterotopias também possuem uma função específica ligada ao “espaço que sobra”, criando espaços ilusórios que espelham todos os outros espaços reais, ou ainda espaços de compensação – um lugar-outro, real e organizado. De maneira geral, elas são capazes de realinhar as percepções dos espaços por parte daqueles que os ocupam. E é esse realinhamento de percepções, essa reconstrução do eu que se desdobra a partir desses espaços que se mostra particularmente importante para esta pesquisa. Para elucidar esse processo de reconstrução de si, Foucault usa a metáfora do espelho como uma representação do conceito:

O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe. A partir desse olhar que de qualquer forma se dirige para mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, eu retorno a mim e começo a dirigir meus olhos para mim mesmo e a *me constituer ali onde estou*; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse

lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe (Foucault, 2009:415; grifo meu).

O espelho é – a um só tempo – real e definível, irreal e utópico. Sobretudo, é um lugar de distanciamento e recriação a partir do reflexo nele produzido. O espelho, ou a heterotopia, é lugar de recriação de si, de projeção de um e reflexão de outro. Lugar e não-lugar, a metáfora do espelho é produtiva para que se pense a classificação ou a categoria de refugiado uma vez que denota uma relação de ambiguidade entre ser e imagem – ou ainda, entre ser e classificação. Foucault procura mostrar que o espelho engendra um outro eu refletido, ainda que o eu anterior não se dissolva, o que, de alguma forma, promove a elaboração de um outro eu que se percebe. Dessa forma – e por meio dessa percepção – cria-se um outro eu. Para cada espaço habitado pelos refugiados – os diferentes locais por onde passaram –, para cada novo estatuto frente à sociedade de acolhida, para cada espaço transitório, esses indivíduos defrontaram-se com a necessidade de se reconstruírem. As heterotopias são esses processos em que o refugiado, à medida que se observa no novo espaço, procura ressignificar sua existência.

Mary Douglas (2007), contribui para esta reflexão ao desenvolver sua conceituação sobre o processo de classificação que as instituições operam. Segundo a autora, a classificação tem a capacidade tanto de modelar as interações dos membros da sociedade como de redefinir a “pessoa” e sua forma de agir no mundo (2007:106-7). A maneira como Douglas expõe a dinâmica inerente ao processo classificatório possibilita ampliar a relação que a classificação de refugiado exerce na construção do *self*, pois, assim como o espelho de Foucault, as instituições ao classificarem viabilizam imagens a serem assimiladas. Para a autora, essas classificações seriam como rótulos produzidos pelas instituições e que, por fim, produzem “novos tipos de pessoas” que aceitam “os rótulos e vivem de acordo com eles” (2007:106).

A intervenção que a classificação opera na vida prática é exatamente o que torna eficiente a própria classificação. Ou seja, não é pela sua representatividade ou simbologia, mas sim pela atuação, pela sua articulação com o processo social. É bastante proveitoso pensar a classificação a partir da intervenção que ela promove ao analisar a categoria de refugiado. Para além de sua representatividade, ela intervém na vida diária do refugiado à medida que restringe sua atuação, tanto na relação com a comunidade de origem quanto com a comunidade de acolhida – como demonstrado pela afirmação de Rashad sobre a percepção

das pessoas em relação à categoria de refugiado.

Como Douglas aponta, as classificações possuem a capacidade de modelar as interações dos membros da sociedade, tendo em vista que classificar significa polarizar e excluir (2007:66-8). Para os palestinos em Mogi das Cruzes, o termo *refugiado* possui implicações práticas na medida em que os mantém em uma condição de exceção. São enquadrados em uma série de marcadores de diferenciação que acabam por não os incluir na sociedade brasileira. Em uma de minhas conversas com a família que me recebeu, Ibrahim, o provedor da casa, desabafou “*Não consigo arrumar emprego como qualquer outro brasileiro porque não falo bem o português. É difícil, ninguém quer dar emprego pra um refugiado. Quando vou alugar uma casa, não consigo porque não tenho fiador*”. Em outra conversa, sua esposa aponta para o problema da documentação e da demora da política pública brasileira de naturalização: “*O problema é que temos apenas o documento de estrangeiros [RNE], que apenas nos dá direito de viver no Brasil. Não somos considerados brasileiros, e com isso não conseguimos um financiamento pra casa-própria*” – referindo-se ao programa do governo “Minha Casa, Minha Vida”, do qual foram impedidos de participar³⁸.

Essa interação entre as pessoas e as coisas que elas nomeiam, como define Douglas, faz com que se deixe de questionar apenas a maneira como a classificação de refugiado exerce uma influência na construção da percepção de si dos refugiados, para que se questione como essas classificações, ou enunciados, produzem *novas pessoas*. No entanto, a noção de classificação de Douglas não é tomada aqui como um molde estabelecido através do qual o indivíduo assujeita-se, mas sim como a imagem refletida no espelho de que se falava há pouco, a partir da qual o sujeito irá construir-se – ou ainda, agenciar-se.

Para pensar esses processos que suspendem o refugiado a uma outra condição de vida, e que criam novas pessoas, é ainda importante levar em conta as reflexões desenvolvidas pela antropóloga indiana Veena Das (1995, 2000, 2003), uma vez que permite pensar a relação da violência e do trauma na elaboração de novas categorias. Em um grande número de seus textos a autora ocupou-se da violência social e de sua incorporação e acomodação no dia-a-dia de uma sociedade que precisa lidar, de alguma forma, com eventos dramáticos marcados pela violência. Dessa forma, “[...] in the face of collective disaster the same community showed that a wide variety of strategic practices were available to cushion them

³⁸ Cf. matéria: <<http://noticias.r7.com/brasil/noticias/palestinos-ficam-sem-pensao-e-minha-casa-minha-vida-20110401.html>>. Publicada em 01 de abril de 2011. Acessada em 19 de março de 2012.

from the consequences of disaster” (1995: 81).

Em seus trabalhos, Das preocupa-se com uma violência que provoca um ponto de inflexão tanto na vida daqueles que a sofreram diretamente, quanto daqueles que são histórica e imaginariamente alcançados por ela, o que a autora chama de *eventos críticos* – *critical events*. De acordo com Das (1995), depois de submetidos a esses eventos os atores sociais assumiriam novas formas de ser e estar no mundo. A autora define, portanto, o *evento crítico* como o momento em que a vida cotidiana é interrompida e os mundos locais devastados, situação na qual os referenciais são dispersos ou suspensos, trazendo à tona novos modos de ação e alterando as categorias dentro das quais as pessoas operam; ou seja, aquele momento que institucionaliza novas modalidades de ação não esperadas no contexto imediato em que ocorre. Seguem-se a ele novos modos de ação que modificam categorias tradicionais e também resultam em realinhamentos dos atores sociais envolvidos. Os terrenos nos quais aconteceria e os impactos que produziria seriam institucionalmente diversificados, podendo envolver família, comunidade, poder jurídico e diversas instâncias do Estado.

A descrição desses eventos pode contribuir para a construção de análises que articulem os vários níveis da dinâmica social – simbólico, político, institucional –, elucidando articulações e implicações mútuas. Contudo, ao perseguir os efeitos que os *eventos críticos* promovem nos discursos, a autora procura afastar-se de um reducionismo que considera a violência como um simples fenômeno social, sugerindo que, na construção de metanarrativas sobre esses eventos, algumas instituições desempenham papéis importantes na absorção das narrativas nacionais e familiares – em especial, o papel do Estado e da comunidade local. Dessa maneira, finalmente, a metanarrativa, “through the agency of the state, the community, or professional discourses, often ends up appropriating the sufferings which they seek to represent” (1995:205). Um dos aspectos que Das reforça é o processo de silenciamento das vítimas a partir das metanarrativas, que se valem das experiências dos indivíduos, mas elaboram novos discursos sobre elas de acordo com interesses específicos e relações de poder. Por isso, a autora aponta para a necessidade de se empreender uma análise que dê conta de integrar as mais diversas instituições envolvidas.

The terrains on which these events were located crisscrossed several institutions, moving across family, community, bureaucracy, courts of law, the medical profession, the state, and multinational corporations. A description of these critical events helps form an ethnography which makes an incision upon all these institutions together, so that their mutual implications in the events are foregrounded during the analysis (1995:6).

Levando isso em consideração, para a abordagem da situação dos refugiados palestinos no Brasil, os acontecimentos no Iraque a partir de 2003, como também os conflitos anteriores que levaram a um primeiro refúgio, precisam ser pensados principalmente como *eventos críticos*, pois são situações que tornam os indivíduos incapazes de sustentar seus mundos morais³⁹, uma vez que o corpo condensa as marcas da dor sofrida e os indivíduos tornam-se para a sociedade a representação e a memória do evento, constituindo-os como párias, o que leva-os à reelaboração de categorias tradicionais de pertencimento (1995:190).

No entanto, é fundamental buscar perceber a polifonia inerente ao evento crítico, levando em conta as mais diversas vozes que compõem não apenas o evento, como também as novas formas de ação. Destaca-se aqui, o discurso das agências humanitárias, como também o próprio discurso do Estado que acolhe os refugiados e o daquele que os vitimizou. São discursos concorrentes que pretendem não apenas informar a trajetória dos refugiados, mas também, definir quem são eles, se são ou não dignos de cuidado e proteção, mas mais do que isso, construir uma representação dos refugiados que será fundamental no tratamento a ser estabelecido em relação a eles.

As metanarrativas construídas logo após os eventos críticos que levariam à expulsão e fuga dos refugiados palestinos do Iraque são múltiplas. No que se refere ao próprio país, um discurso foi rapidamente estabelecido logo após a queda de Saddam Hussein segundo o qual os palestinos seriam insurgentes e traidores⁴⁰, embora grande parte dos refugiados não possuíssem relação nenhuma com as investidas que se deram contra o novo governo pós-Saddam – questão que será melhor desenvolvida no capítulo seguinte, quando se tratará do contexto sóciohistórico do Iraque. Por outro lado, a metanarrativa construída pelo conjunto dos discursos das agências humanitárias buscava construir uma imagem vitimizante dos refugiados palestinos, apelando para uma ação internacional que trouxesse uma solução definitiva para a situação dos refugiados alojados nas fronteiras entre o Iraque e a Jordânia, e entre o Iraque e a Síria.

³⁹ A integridade moral de uma pessoa é mantida quanto mais ela cuida e defende o exercício pleno de sua liberdade e da liberdade do outro, baseado no respeito ao outro e ao meio em que vive; ou seja, a moral é um dispositivo necessário para a convivência harmônica dos indivíduos em sociedade. Uma vez que esses parâmetros são violados, o mundo moral entra em crise.

⁴⁰ Durante a alteração de governo no Iraque em 2003, após a invasão militar anglo-americana que levou à destituição de Saddam Hussein, grupos insurgentes deram início a diversos atentados contra o novo governo instaurado pelas tropas americanas. A sociedade iraquiana acusava os palestinos de liderarem os atentados, o que aumentava a violência contra os palestinos, e levou a constantes perseguições e expulsões.

A metanarrativa explorava a impossibilidade de retorno ao Iraque, assim como a impossibilidade de assentamento nos países vizinhos, afirmando uma necessidade de reassentamento em países distantes – o que muitas vezes não era compatível com o desejo dos refugiados, que preferiam se manter em países próximos. Como reação a esses discursos veiculados, comunidades palestinas se pronunciaram, negando a possibilidade de reassentamento e explorando uma metanarrativa já estabelecida segundo a qual os refugiados palestinos que fossem reassentados em outros países – logo, recebendo outras cidadanias que não a palestina – estariam abrindo mão da *causa palestina*⁴¹.

Outro discurso fundamental foi aquele desenvolvido pelo Estado brasileiro, que afirmava o avanço e o caráter inovador das políticas públicas de proteção aos refugiados e a capacidade de assimilação desse grupo que necessitava do auxílio diplomático brasileiro, afirmando especialmente a condição vulnerável em que se encontrava no deserto – o que na prática funcionou muito mais como propaganda de relações públicas do Estado brasileiro frente às potências internacionais do que propriamente uma análise cuidadosa dos eventos vivenciados pelos palestinos. No entanto, de maneira geral, a metanarrativa central afirmava a nova condição de refugiados, de novamente indesejados e necessitados de auxílio.

É, portanto, necessário relacionar a reconfiguração das categorias tradicionais com a dimensão especial assumida pela classificação – ação viabilizada pela linguagem e efetivada pelas instituições –, tanto na atuação do homem no mundo como em sua constituição como sujeito. A nomeação, a enunciação, possui implicações diretas na construção e no agenciamento dos refugiados, pois tal classificação cria novas formas de ser e de agir no mundo a partir das quais os palestinos irão se construir. É importante destacar a necessidade que esses indivíduos encontram de reconstituir suas vidas rompidas, de reconstituir uma identidade a partir de refrações e descontinuidades, numa tentativa de tornar suportável, de criar um lugar no não-lugar em que se encontram (SAID, 2003).

Quando o refugiado é deslocado para outros lugares, ele simultaneamente apreende novas formas de ser e precisa desaprender outras anteriores, não de maneira exclusiva, em que uma substitui a outra, mas orgânica e processualmente. Na prática, os refugiados precisam apreender um novo *habitus*, uma nova forma de agir no mundo de

⁴¹ Na época, a Autoridade Palestina se pronunciou afirmando que receberia os refugiados palestinos, embora não possuísse poder de decisão sobre esses assuntos, por estar sob ocupação militar perpetrada pelo Estado de Israel desde 1967.

acordo com seu novo posicionamento. Bourdieu define o *habitus* como um sistema de disposições práticas, duráveis e transponíveis, que determina o universo de ações e escolhas possíveis para cada agente social (1997:72). Para ele, a falsa noção de que as práticas sociais são guiadas por uma racionalidade “pura” e universal é resultado do fato de as disposições práticas criadas pelo *habitus* serem inscritas nos esquemas corporais do agentes, logo, de estarem aquém da possibilidade de uma “objetificação” consciente (1997:124).

No entanto, o autor procura evitar um determinismo sociológico que explique as práticas sociais como um reflexo mecânico das estruturas sociais, introduzindo as noções de *campo* e de *estratégia*. Os diversos campos sociais – político, religioso, artístico etc. – são espaços criados pela interação de diferentes forças sociais, o que permite aos agentes desenvolverem diferentes estratégias que visam aumentar seu poder ou prestígio social. As estratégias dos agentes são estruturadas pelo seu *habitus* e produzidas pelo seu desejo de acumulação de capital econômico ou simbólico⁴². O efeito cumulativo dessas estratégias faz com que a configuração de forças que define cada campo seja sempre dinâmica, pois cada estratégia provoca a elaboração de contra-estratégias por parte dos outros agentes que competem pelo domínio do campo, criando um modelo que liga estruturas sociais objetivas à dinâmica social criada por interesses e ações individuais (1997:183-197).

Bourdieu aponta para o caráter simultaneamente estruturado – autonomia do passado – e estruturante – ações e representações presentes – do *habitus*, que o estabelece como um conjunto dinâmico de relações sobrepostas, o que “assegura que a permanência no interior da mudança faça do agente individual um mundo no interior do mundo” (1990:56). Além disso, embora durável, o *habitus* não é estático. Tendo em vista que as disposições são socialmente estabelecidas e podem ser corroídas, contrariadas, ou mesmo desmanteladas por meio da exposição a novas forças externas, como é o caso de situações de migração, o *habitus* pode sofrer alteração. Dessa maneira, pode-se pensar no caso dos refugiados que se encontram em uma dinâmica recorrente de elaboração e reelaboração de estratégias que os articulam nos campos sociais, uma vez que a cada deslocamento uma

⁴² Para Bourdieu, capital simbólico é o resultado da acumulação de bens simbólicos, como educação, gosto artístico ou honra, os quais podem ser traduzidos em uma acumulação de prestígio ou poder social. Capital simbólico e capital econômico não coincidem necessariamente, pois possuem diferentes regras de aquisição, de acumulação e de circulação (1997:178-180).

nova configuração de forças é estabelecida e, portanto, não apenas novas estratégias como novos *habitus* podem ser engendrados.

Durante minha pesquisa de campo, um conflito constante vivenciado pelos refugiados palestinos dizia respeito aos confrontos geracionais que se abriam a partir da socialização com uma nova sociedade, momento em que seu *habitus* estava sendo reelaborado. Ao adquirirem um novo capital simbólico, os mais novos frequentemente contestam os *habitus* já estabelecido pelos mais velhos, recusando-se a reproduzir ações esperadas pelos costumes que se queriam mantidos. O comportamento dos filhos foi sempre um assunto recorrente em minhas conversas com Fátima, que transtornada expunha sua dificuldade em manter um padrão de comportamento que ela definiria como “o jeito árabe de ser” – uma visão idealizada das normas culturais.

As crianças não respeitavam os mais velhos e desafiavam a autoridade dos pais a todo momento, o que para ela seria resultado da interação com as crianças brasileiras. “*Eles não eram assim! Agora não me respeitam mais. Antes era só eu olhar que eles me obedeciam, agora querem fazer como os amigos. Na nossa cultura não é assim, os árabes respeitam muito os mais velhos, mas aqui no Brasil é diferente. Não sei mais o que fazer*”. A solução encontrada por ela seria enviar as crianças para morar no Líbano com sua família por dois anos – empreendimento que ela ainda busca incessantemente; mas sem sucesso, haja vista a dificuldade burocrática que envolve a obtenção de passaportes e vistos.

O conflito familiar pode ser melhor compreendido a partir do conceito desenvolvido por Fredrik Barth (2005) de processos sociais específicos de *controle*, *silenciamento* e *apagamento*. Tomando como exemplo a experiência de uma família paquistanesa na Noruega, Barth irá problematizar a dinâmica intrafamiliar no trato com os diversos processos de experiência, aprendizado e interação disponibilizados a partir do novo contexto em que estão inseridos; e a partir dos quais processos sociais específicos são engendrados como forma de lidar com possíveis conflitos.

Embora algumas formas pelas quais processos de experiência, aprendizado e interação, por serem potencialmente ilimitados, produzam um campo global irrestrito e realmente contínuo de variações, estes são contraditos por processos sociais específicos de controle, silenciamento e apagamento. Esses processos sociais operam propiciando descontinuidades culturais e uma isomorfia relativamente maior entre o social e suas divisões, e o cultural com sua tendência inconveniente em transbordar, variar e misturar. O campo desordenado de variações e interrupções ocasionais das descontinuidades

resultantes é adicionalmente distorcido em termos conceituais pelo mito da homogeneidade e compartilhamento cultural, de modo a permitir que ele ofereça um melhor mapeamento e justificativa para a construção das identidades sociais e dos pertencimentos ao grupo (Barth, 2005:24).

Em sua análise, Barth aponta para um processo gradativo, em que inicialmente os pais procuram controlar as ações dos filhos, restringindo o grupo de amizades e as interações com os de fora, controlando o que eles podem vir a aprender, numa tentativa de controlar e minimizar o contato dos filhos com a fonte do conflito. Nesse processo, experiências são silenciadas. Independentemente dos vínculos de amizade estabelecidos no ambiente escolar, os filhos aprendem a não falar a respeito deles em casa, tendo em vista que falar sobre as amizades pode causar problemas. Por fim, caso o silenciamento falhe, vindo à tona no ambiente familiar, pode haver a necessidade de um apagamento ativo, o que muitas vezes resulta no envio dos filhos para o Paquistão, numa tentativa de retomada da “tradição”. Esses apagamentos funcionariam como um processo social de estabilização, uma tentativa de retomada da harmonia e da homogeneidade. No caso da família palestina a pouco citada, pode se perceber a mesma tentativa de apagamento e retorno a uma homogeneidade do *habitus* que se quer mantida. A solução encontrada por Fátima seria semelhante àquela vivenciada pelas famílias paquistanesas de que fala Barth: enviar os filhos para viver com a família que mora no Oriente Médio, o que traria de volta “o jeito árabe de ser” e apagaria o *habitus* aprendido no Brasil.

Após o deslocamento forçado, os atores veem-se numa situação em que as categorias tradicionais estão sendo constantemente desafiadas. A socialização com a nova comunidade local, opera uma reorientação de categorias – sejam elas de pertencimento, de hierarquização social ou de identificação. Nesse processo, é importante que se pense o esforço desempenhado pelos refugiados em elaborar metanarrativas próprias em uma dinâmica interna que é marcada pelo acordo implícito e compartilhado de manter uma história comum, assim como de estabelecer uma relação com a memória que determina o que deve ser lembrado, dito ou esquecido. Essa dinâmica é estabelecida a partir da relação com a sociedade de acolhida em um processo de integração social, uma vez que a articulação dos vários níveis da dinâmica social é explicitada nos projetos de apagamentos e reelaborações da memória, em que se articulam, portanto: identidade, territorialidade, temporalidade e a violência propriamente dita.

1.2 Dinâmicas da memória: entre a lembrança e o esquecimento

*E então, por mais que a gente diga que não, começam a aparecer as pegadas históricas do dinossauro que nos andou a foder a vida durante cinquenta anos. Adivinhamo-las à superfície do vidro, são manchas fósseis, gretadas, então não se vê logo?
[...] Pronto, estamos feitos, José. De agora em diante começa o rememorar, já devias saber.
Certo, cinquenta é muito ano. Muito silêncio, muita humilhação.
Mas diz-me, espelho, vale a pena recordá-los?
(José Cardoso Pires, Fumar ao Espelho)*

É preciso que se considere o refugiado não apenas como uma categoria social nova, mas também como uma nova forma de posicionar-se em novos contextos. Nos relatos de meus informantes, seria constante a afirmação sobre uma tentativa de romper com o passado na busca de uma reconstrução da vida, como nas palavras de Ibrahim: “*Eu quero esquecer o passado, tudo que aconteceu, só quero pensar no futuro. No campo eu me sentia como um animal, não me sentia uma pessoa. Agora eu voltei a me sentir humano, quero levar uma vida normal*”. Mas mesmo esse sentimento é ambíguo, pois congrega com outros sentimentos de rememoração e afirmação da memória histórica – o próprio Ibrahim elaborou manuscritos de suas memórias, em que descreve sua vida no Iraque, os acontecimentos pós-2003, e a vida no campo de refugiados.

Assim como o esquecimento, que parece fundamental no processo de construção de uma nova vida a partir de fragmentos recolhidos por uma história de deslocamentos, a rememoração também desempenha um papel central no processo de manutenção e estabelecimento de redes de relações a partir do compartilhar das experiências vividas. É nesse ponto que a memória será articulada na vida social dos refugiados de maneira a estabelecer vínculos tanto com a sociedade de acolhida como com os relacionamentos mantidos na dimensão global.

Para que se possa pensar a articulação da memória na vida social, é importante retomar a conceituação de Pierre Bourdieu (2006) acerca do relato biográfico como *ilusão biográfica*. Ele é basicamente uma “preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva” (2006:184); ou seja, uma representação comum da existência que pretende dar sentido e direção a um conjunto de acontecimentos. Enfatizando a necessidade de se observar os mecanismos sociais que favorecem ou autorizam a experiência comum da vida como unidade e como totalidade, o

autor aponta para a variabilidade do relato, tanto em forma como em conteúdo, de acordo com a qualidade social do mercado no qual é oferecido. Isso porque “os acontecimentos biográficos se definem como *colocações e deslocamentos* no espaço social, isto é, mais precisamente nos diferentes estados sucessivos da estrutura da distribuição das diferentes espécies de capital que estão em jogo no campo considerado” (2006:190). O que Bourdieu percebe é que não se pode compreender uma trajetória sem que se construam previamente os estados sucessivos do campo no qual ela se desenvolveu, bem como o conjunto das relações objetivas estabelecidas pelo agente junto ao conjunto dos demais agentes envolvidos no mesmo campo. O relato biográfico tem um fim social.

Se o relato biográfico é constituído a partir da memória, tanto individual como coletiva, então é necessário que se pense nos diferentes pontos de referência que estruturam a memória, como afirmou Halbwachs (2006). Por ser toda lembrança uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e de outras reconstruções feitas em diferentes épocas, a memória individual não está inteiramente isolada e fechada; da mesma maneira que a recusa em lembrar também está estruturada em diferentes pontos de referência que constroem o agente. Lembrar é uma forma de se posicionar socialmente, o que também diz muito em relação ao esquecer.

Esses esquecimentos e silenciamentos foram melhor explorados por Michael Pollak (1989) em seus estudos sobre os sobreviventes de campos de concentração nazistas. Uma das questões levantadas pelo autor é a de que o silêncio sobre o passado está ligado à necessidade dos sobreviventes de encontrar um *modus vivendi* junto à sociedade – neste caso, a sociedade que os deportou. O caso dos refugiados palestinos no Brasil é diferente do pesquisado por Pollak, porque o que se vê aqui não é um retorno à sociedade que os expulsou; na realidade, o que se opera é uma adaptação a uma nova sociedade que nada tem a ver com os conflitos vivenciados no Iraque, ou mesmo na Palestina. Neste caso, o silenciamento é também uma forma de encontrar um *modus vivendi*, uma forma de deixar a posição de vítima e retomar o controle de si. O silêncio seria, partindo dessa análise, não apenas uma forma de esquecer, mas uma forma de resistência contra a própria impotência dos indivíduos frente ao vivido; uma forma de retomar o controle sobre suas vidas, em um esforço consciente de apagamento. Como Pollak aponta, “o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo” (1989:11); o que retoma a proposição supracitada de Bourdieu sobre o relato biográfico como nada mais do que um esforço em dar sentido ao vivido,

bem como uma direção. A lógica retrospectiva e prospectiva de que fala Bourdieu tem a ver com a própria identidade dos indivíduos, que está sendo construída a partir do relato. Como afirma Pollak, “mesmo no nível individual o trabalho da memória é indissociável da organização social da vida” (1989:15).

No esforço de compreender as zonas de sombra, os silêncios e os “não-ditos” das lembranças, Pollak retoma o trabalho de Claude Olievenstein acerca dos mecanismos psíquicos da emoção. Olievenstein afirma que

A linguagem é apenas a vigia da angústia... Mas a linguagem se condena a ser impotente porque organiza o distanciamento daquilo que não pode ser posto à distância. É aí que intervém, com todo poder, o discurso interior, o compromisso do não-dito entre aquilo que o sujeito se confessa a si mesmo e aquilo que ele pode transmitir ao exterior (*apud* Pollak, 1989:8).

Desse modo, a impotência da linguagem é operacionalizada por meio do discurso interior que age como mediador entre o indivíduo e a sociedade. Selecionar o que deve ser dito faz parte de um recurso que Henry Rousso denomina “enquadramento da memória”, e que tem relação com o que Bourdieu entende por “qualidade social do mercado”. A referência ao passado não apenas mantém uma coesão de grupos e instituições, mas posiciona os indivíduos em relação à sociedade na qual estão inseridos. Por isso, selecionar o que deve ser dito diz muito a respeito do lugar a ser ocupado, pois o que é transmitido ao exterior será tomado como forma de representação desses agentes. Dessa maneira, a imagem que será apreendida a partir do que é dito faz parte do capital social dos refugiados ao se inserirem em uma nova sociedade.

Um outro aspecto do tratamento dado à memória diz respeito ao âmbito subjetivo. Se, no âmbito objetivo, o indivíduo provoca esses apagamentos como forma de organizar sua vida social, no âmbito subjetivo esses apagamentos fazem parte de uma complexa relação com sua cosmologia e o medo da dor. As violências vivenciadas levam a uma tentativa de compreensão do mundo, a questões de ordem existencial que confrontam seu já estabelecido quadro de referências cosmológicas. A velha questão do “por que isso aconteceu comigo?” vem à tona de maneira avassaladora. Nos primeiros contatos com os refugiados, notei um esforço constante de compreensão dos motivos que levaram ao sofrimento. Percebi que duas atitudes distintas se formavam, uma que questionava a ação divina e outra que afirmava seu cuidado. Em muitos relatos era latente a tentativa de não culpar a Deus pelo sofrimento vivido. Faziam questão de me dizer que Deus sabe de todas

as coisas, que ele é bom e cuidou deles por todo o período que passaram no campo de refugiados após sua expulsão do Iraque, como nas palavras de Rania⁴³: “*Allah cuidou de nós, a gente podia ter morrido no deserto. Foi ele quem nos trouxe para o Brasil pra começar uma nova vida!*”. Em outros, como nas palavras de Khalil, nota-se uma indignação em relação a Deus e um questionamento da cosmologia:

Porque isso aconteceu comigo? Me diz? Onde estava Deus quando tudo isso aconteceu? O que ele fez por mim? Ele estava dormindo! Não quero mais saber de Deus! Pra que eu vou falar com ele se ele não está me escutando? Ele está dormindo! Onde estava Deus quando eu fui parar no campo? Onde ele estava quando minha mãe morreu? Ele estava dormindo! [sua mãe viera de Gaza ao Brasil após solicitação de reintegração familiar, e depois de mais de doze anos sem ver o filho. Três meses depois de sua chegada ao país, ela faleceria de pneumonia]

O que nos leva a pensar a contradição vivenciada pelos refugiados ao tentarem dar sentido a sua experiência diante de um quadro de referências religiosas. O resultado pode aparecer como uma aproximação aos ensinamentos religiosos, numa tentativa de expiação dos pecados, ou então como um distanciamento da religião. O binarismo da existência ou não de Deus – e a conseqüente busca pela solução do problema da culpa – é, certamente, angustiante. É então que, retomando o pensamento de Olievenstein, pode-se perceber como tal angústia é vigiada pela linguagem, que, selecionada pelo discurso interior, decide o que é dizível e o que deve ser mantido em oculto. Dessa forma, uma das maneiras de conviver com o trauma e com a tentativa de superação da conseqüente angústia representada pelo binarismo da existência ou da natureza de Deus, ou ainda com a racionalização da cosmologia, é o esquecimento. Deixar de pensar no que aconteceu pode apresentar-se como uma solução para que se deixe de pensar nos porquês de tais eventos.

Sobre esse aspecto, deve-se pensar ainda nos termos da conceituação de Allan Young (1997) sobre o medo da dor. Ao analisar o sofrimento e as origens da memória traumática, o autor retoma pesquisas realizadas no campo da memória filogenética, em que a dor passa a ter um papel significativo no conhecimento corpóreo, na medida em que ela nos ensina a temer eventos que causam ferimentos. O corpo aprende a temer a dor que acompanha o ferimento, e é precisamente porque a dor é indesejada que ela é também fundamental na preservação da espécie. É através do conhecimento da dor, e de sua

⁴³ Libanesa casada com palestino, cinquenta e seis anos, formada em letras e ciência política. Morava no bairro de Dora, no Iraque. Atualmente trabalha como professora de língua francesa e árabe em Mogi das Cruzes.

inserção na memória filogenética, que a humanidade se preserva de sua própria destruição. Relembrando a afirmação de Charles Darwin segundo a qual “o medo é a memória da dor”, Young afirma que a memória é uma aflição através da qual a dor e o medo colonizam e degradam a vida-mundo do sofredor (1997:258).

Em se tratando de memórias traumáticas, que envolvem situações de violência, como é o caso da experiência vivenciada pelos refugiados palestinos procedentes do Iraque, a linguagem passa a ser aniquilada pela violência, fazendo com que o vivido não possa mais ser trazido para o campo do dizível. Isso porque, nesse caso, a própria memória implica dor. Não lembrar é uma maneira de esquivar-se também da dor que a memória traz. Lembro-me de diversas vezes em que, ao questionar sobre a experiência de expulsão do Iraque e sobre o tempo vivido no campo de refugiados na fronteira jordaniana, ouvi repetidamente: “*Não quero lembrar... muito sofrimento*”.

Por outro lado, a memória traumática é também fundamental para a preservação da comunidade simbólica, pois é ela que conecta as histórias de vida e reforça o sentimento de pertencimento. O trauma sofrido pelos palestinos acaba por reforçar a consciência de uma identidade palestina, como aponta Rashid Khalidi (2010), e é ainda um fator determinante na construção e reelaboração dela. A experiência catastrófica de 1948 e seu impacto em diferentes segmentos continua sendo um tópico recorrente entre os palestinos; independentemente da diversidade de experiências ou de gerações, a memória trágica é uma potente fonte de valores e crenças compartilhadas que corroboram para a reatualização da palestinidade. Haveria, portanto, uma relação fundamental entre a memória traumática e a construção da palestinidade, nas palavras de Khalidi, “a strong sense of palestinian national identity developed in spite of, and in some cases because of, the obstacles it faced” (2010:6). Isso faz com que o trauma e a violência sejam percebidos como motes privilegiados na memória palestina por sua capacidade de ancorar a experiência traumática, codificando e transmitindo sentidos por meio de processos cognitivos e associações políticas. Ainda que se perceba um esforço latente de esquecimento, é necessário lembrar para pertencer.

Frente a isso, pode-se afirmar que o lugar do sofrimento na vida humana é construído a partir de duas formas de produção de sentido, uma interna e outra externa – que apontam para as dimensões subjetiva e objetiva da experiência no mundo. E é exatamente essa necessidade de produção de sentido que implicará uma atitude em relação

à memória que diz respeito ao esforço em dar uma direção à vida – o que configura a característica prospectiva de que falava Bourdieu. Ao serem inseridos em uma nova sociedade, os refugiados precisam lidar com a memória, decidir o enquadramento necessário para recomeçar, os apagamentos necessários, da mesma forma que precisam lidar com a rememoração que os conecta a uma comunidade simbólica.

Parece ser necessário estabelecer, neste ponto, uma distinção entre memória do trauma e memória traumática, uma vez que a memória do trauma é aquela relacionada à memória filogenética, que representa o medo da dor que o trauma produziu e que é inserido na memória coletiva; embora seja carregada de sentimentos e esforços de silenciamento pela dor que a própria memória infringe, é importante para o estabelecimento de vínculos sociais. Enquanto que a memória traumática vai além do medo da dor, na medida em que o simples ato de lembrar causa também dor, por isso a necessidade de apagamento. Ela é vivida individualmente, mantida no campo do indizível, pois de outra forma traria sofrimento. Se, por um lado, a memória do trauma é fundamental na preservação da espécie, na medida em que insere nos indivíduos o medo de vivenciar novamente o sofrimento, e é fundamental na elaboração e reelaboração de comunidades simbólicas, uma vez que está relacionada à identificação e ao compartilhamento de experiências de vida; por outro, a memória traumática é aquela que retoma o sofrimento e, por isso, parece ser fundamental tentar apagá-la ou silenciá-la para a própria reconstrução da subjetividade dos indivíduos. Não lembrar é, assim, não sofrer novamente.

Essa distinção pode ser aprofundada por meio da conceituação estabelecida por Harvey Whitehouse (2000), em que é possível perceber processos diferenciados de codificação e transmissão da memória. O autor aponta para a importância da memória e, conseqüentemente, das teorias da psicologia cognitiva para a construção de teorias antropológicas. Segundo Whitehouse,

If we are to understand the various ways in which people come to feel united or to regard themselves as sharing a common identity, we are obliged to make certain assumptions about human memory. At the very least, we must assume that people remember certain emblems, historical representations, attitudinal stances and stereotypes, experienced events, ways of behaving, and a great variety of other phenomena that are used to define the character, boundaries, and relations of social categories and groups (2000:4-5).

Whitehouse elaborou um modelo teórico para pensar os modos de religiosidade, definidos por ele através do par *doutrinal* e *imagético*. Seu ponto de partida para a teorização desses modos advém de uma conceituação da psicologia cognitiva, que apresenta uma dicotomia entre a *memória semântica* e a *memória episódica*. A primeira refere-se a representações mentais de generalizações estabelecidas a partir de ações de reforço e repetição das experiências comuns, classificando e modalizando em esquemas⁴⁴ as experiências recorrentes. A segunda refere-se a representações mentais de eventos experienciados exclusivamente, tornando-se episódios únicos para os indivíduos e que, em contraste com a memória semântica, resultam em novos repertórios, novos esquemas. Dessa forma, a memória semântica funcionaria como um denominador comum de uma série de memórias episódicas – e decorrente de um processo de abstração e generalização.

A principal diferenciação entre o modo doutrinal e o modo imagético de religiosidade estaria precisamente nos diferentes processos de codificação e transmissão do conhecimento religioso operados pela memória semântica e pela memória episódica. No modo doutrinal, a codificação e transmissão está diretamente ligada à rotinização e frequente repetição do ritual e do dogma, que pretendem uma certa coerência interna. O autor aponta para a descontextualização operada no modo doutrinal, em que aspectos particulares ou individuais são deixados de lado a despeito de uma concepção de comunidade, o que corresponde aos esquemas codificados pela memória semântica. Já no modo imagético, a codificação e transmissão se dão pela memória episódica, e estão relacionadas a episódios de ritos traumáticos e violentos, como os rituais de iniciação, que são, portanto, particulares. Esses episódios, dada sua exclusividade, estabeleceriam novos esquemas que incorporariam a variedade dos elementos contidos na experiência, mantendo-os vividamente detalhados na memória. A longevidade e intensidade dessas memórias corresponderiam à capacidade de coesão e manutenção dentro de um grupo muito restrito. No entanto, esses modos de religiosidade não seriam excludentes, podendo se sobrepor ou justapor.

Fredrik Barth (2002) traz uma importante crítica à análise de Whitehouse ao questionar a abordagem do autor em relação ao modo imagético, em que faz do mecanismo de função da memória sua chave de leitura. A questão proposta por Barth é de como a memória pode estabelecer e transportar as imagens e o conhecimento que são

⁴⁴ Os esquemas seriam as estruturas mentais que fixam uma sequência aos episódios que se repetem.

transmitidos nas longas e sequenciais séries de eventos de uma iniciação; e, além disso, que conteúdo da memória do ritual iniciatório experienciado será assimilado e lembrado. Valendo-se de seu material etnográfico, Barth aponta para o caráter traumático do ritual, que faz com que o noviço não assimile e não recorde grande parte do conteúdo de sua experiência iniciatória. Segundo o autor, a questão pode ser solucionada a partir da inferência de Whitehouse segundo a qual a maioria das religiões apresentam os dois processos cognitivos de codificação e transmissão realizados pelas memórias semântica e episódica. Dessa forma, o autor propõe que,

The two modes of memory may be functioning for complementary purposes within the tradition: salience and value are generated through the flashbulb mechanisms associated with the terror-induced heightened experience, while mastery of substance is only achieved second time round, and with further repetitions, when schematic memory becomes established (2002:15).

O que não quer dizer que o esquema cognitivo da memória episódica seja o mesmo da memória semântica, mas que a lembrança pode ser construída em formas não-verbais após sua afirmação repetida em sequências de ações e de imagens. Ou seja, a experiência do noviço, embora marcada e valorizada, não é capaz de assimilar todos os conteúdos que envolvem o ritual; essa assimilação aconteceria à medida que o noviço participa de outros rituais iniciatórios, somando sua memória à experiência vivida por outros.

Outra importante contribuição para pensarmos o modelo teórico de Whitehouse, e que avança a discussão iniciada por Barth, é a análise de Paulo Pinto (2002) sobre os rituais sufis. Ao criticar o excesso de ênfase dada aos mecanismos psicológicos para a explicação dos modos de religiosidade e das formas de ação do ritual, como também a suposição de Whitehouse de que eventos esporádicos e extraordinários teriam um efeito e durabilidade similar na consciência dos diferentes participantes do ritual, o autor aponta para a criação de uma memória dupla: uma visual na audiência, e outra personificada no agente. Segundo Pinto (2002:252), essas memórias não seriam incontroladas, mas constantemente reforçadas por elementos materiais, o que ele chama de “auxílios da memória”, como as cicatrizes no corpo, a presença dos instrumentos de flagelação nos rituais e a repetição desses mesmos rituais. Esses “auxílios da memória” controlam ou canalizam os elementos que serão retidos em cada uma das experiências, reforçando sua durabilidade na memória de cada um dos participantes. Retomando a análise de Pierre Clastres sobre como as cicatrizes podem ser usadas como um dispositivo mnemônico, em

que o autor afirma que “o corpo é uma memória”, Pinto afirma que “embodied memories produced by ordeals shape the expectations and evaluations of future experiences” (2002:252), o que incorpora para a análise de Whitehouse um novo elemento, o corpo e sua função na memória episódica.

Tomando a discussão proposta por Barth e Pinto, podemos avançar no modelo teórico de Whitehouse acerca da memória episódica, que agora precisa ser pensada não mais como uma lembrança vívida e particular de cada detalhe do evento e nem como experiência compartilhada de igual forma pelos participantes, recordada por sua exclusividade, mas como experiência traumática, que impede a assimilação e recordação dos detalhes e que será rememorada a partir de auxiliares materiais; o que, por fim, delimitará posteriores experiências que reforçarão a memória episódica. Essa discussão é fundamental para que se pense o trauma e a violência como experiências que servem como âncoras existenciais, que serão codificadas e transmitidas pela memória, e farão parte do quadro de referências dos agentes, delimitando comportamentos futuros. Assim como os modos de religiosidade, trauma e violência são experiências sociais que codificam e transmitem para os indivíduos associações a serem estabelecidas, como também uma relação particular com a noção de temporalidade.

Cada uma das memórias propostas por Whitehouse podem ser exploradas de acordo com uma noção de temporalidade que serão próprias de cada processo de codificação e transmissão – embora o autor não explore esta relação. Essa noção de temporalidade pode ser pensada a partir da metáfora do compasso musical, que aponta para a marcação do tempo, para uma ideia de linearidade, ao mesmo tempo em que pressupõe em sua própria estrutura a existência de um contratempo, uma ausência da marcação que acaba por ser fundamental na constituição de sua própria função linear. Vista dessa maneira, a memória semântica pode ser comparada ao tempo musical, marcado e repetido, normalizando a temporalidade, enquanto que a memória episódica aproxima-se do contratempo musical, ausente e marcador da suspensão dos espaços, rompendo com a temporalidade no mesmo instante em que lhe fornece novos elementos.

Propõe-se aqui esta metáfora para uma melhor compreensão sobre como os processos de codificação e transmissão da memória desenvolvem-se por meio de uma relação com a noção de tempo que implicará em modos de comportamento específicos. Se, por um lado, a memória semântica se estabelece a partir da repetição, uma narrativa

linear será desenvolvida, propondo uma normatização dos eventos, o que implicará na construção de metanarrativas que estabelecem uma ordem e coerência aos acontecimentos – assim como o processo doutrinal propõe aos indivíduos uma metanarrativa cosmológica. Por outro lado, a memória episódica é estabelecida pela peculiaridade do momento, que produz uma ruptura na narrativa, deixando marcas materiais que implicam a retomada da experiência e remetem a um estado de suspensão, de quebra da normalidade.

Em relação aos refugiados palestinos, pode-se perceber de que maneira memória semântica e memória episódica serão acionadas à medida que os agentes procuram lidar com sua experiência de deslocamento. A memória semântica será responsável por dar coerência à trajetória de vida, explicando de maneira inteligível o percurso de deslocamentos compartilhados pelos refugiados palestinos em um espectro ampliado, e que retoma uma explicação causal ligada à expropriação territorial em 1948, e que acaba por caracterizar a experiência palestina em geral, ao mesmo tempo em que produz uma narrativa pessoal de deslocamento – retomando a conceituação de Bourdieu, pode-se dizer que uma ideia de trajetória é desenvolvida. A memória semântica seria então responsável por gerenciar e dar sentido às experiências vividas, fornecendo aos indivíduos uma perspectiva de temporalidade que se quer linear – e que pode ser relacionada com a memória do trauma, que os conecta a uma comunidade simbólica. Por outro lado, a memória episódica será responsável por definir e relembrar aos indivíduos as experiências violentas vivenciadas nos momentos de conflito, como a fuga do Iraque e o tempo no campo de refugiados. Reforçada pelos “auxílios da memória”, como as marcas no corpo ou os passaportes especiais que reafirmam sua condição de refugiados, produzirá uma noção de tempo em suspensão, uma vez que, assim como nos rituais, em sua experiência o tempo linear também é rompido – o que pode ser definido como a memória traumática, que retoma a experiência da dor.

Sobre esse aspecto, é relevante o depoimento de Fátima:

Quando eu dei entrada no visto permanente, perguntei pra funcionária da Polícia Federal lá em São Paulo se agora a gente ia receber o passaporte brasileiro. Ela me disse que não sabia informar, mas que achava que não. Ela me mandou pra um outro lugar no andar de cima. Eu fiquei andando de um lado pro outro até que mostraram um funcionário que poderia me responder. Ele disse que, mesmo com o visto permanente, o nosso passaporte continuaria sendo o de estrangeiro. Eu perguntei pra ele se pelo menos o novo passaporte iria vir sem dizer que nós somos refugiados, mas ele disse que não; que isso só quando a gente tiver a cidadania. Isso é muito ruim! A gente já está aqui há quase cinco

anos e continuamos sendo colocados como refugiados. Assim eu nunca vou conseguir levar os meninos pro Líbano.

Embora diferentemente dos rituais religiosos descritos por Fredrik Barth (2002) ou Paulo Pinto (2002), nos quais a memória episódica é reforçada pela repetição do ritual, o trauma vivenciado pelos refugiados não será necessariamente repetido, embora encontre eco na narrativa palestina mais geral e em sua história de constante deslocamento. No entanto, assim como no processo ritual descrito por Pinto, o corpo será também um repositório de auxiliares da memória, que reforçam a rememoração da experiência. Durante minha pesquisa etnográfica, notei que marcas no corpo funcionavam como âncoras para o acionamento da memória. Sempre que começavam espontaneamente a descrever o tempo vivido no campo de refugiados, falavam a partir de um problema de saúde que se havia desenvolvido lá, ou do envelhecimento do corpo, ou ainda das rugas na pele, das marcas deixadas pelo sol ou da aparência cansada.

Fadha⁴⁵, uma de minhas informantes, me disse: *“Eu envelheci naquele lugar, olha a minha pele, não era assim quando eu morava no Iraque. Eu era esteticista, minha pele era linda, mas depois do campo nunca mais voltou ao normal”*. Em outra circunstância conversava com Fatima sobre sua visita ao médico, quando ela começou a me descrever todos os seus problemas de saúde atuais: *“Estou com problema no coração, com hipertireoidismo, com asma e tive que retirar o útero. Tudo isso começou no campo. A vida era muito difícil, o clima, as condições eram péssimas”*. Em outra conversa com Tareq⁴⁶, ele apontou para os anos perdidos *“Entre no campo menino, um adolescente cheio de sonhos, sai de lá homem”*. Aos poucos notei que o corpo era para os refugiados esse elemento material de que fala Pinto (2002), um auxílio da memória que canalizava as recordações que se queriam apagadas.

É então que memória semântica e memória episódica se justapõem, ou se complementam, como propõe Barth. A memória semântica produz uma narrativa que permite que os indivíduos normalizem as experiências de vida, colocando-as de maneira linear dentro de uma temporalidade progressiva. Os diversos deslocamentos vivenciados

⁴⁵ Iraquiana, casada com palestino. Morava no bairro Medinat al-Hurriya e trabalhava como esteticista. Atualmente está desempregada, mas tem procurado fazer cursos de estética no Senac de Mogi das Cruzes, pois pretende voltar a trabalhar.

⁴⁶ Vinte e sete anos. Morava no bairro Medinat al-Huriya com sua mãe e irmãos, e apenas estudava. Hoje, trabalha como degolador no abate de carne *halal* em diversos frigoríficos espalhados pelo Brasil e sustenta o pai, que mora em Mogi das Cruzes.

pelos refugiados palestinos acabam por ser integrados como marcações no tempo vivido, enquanto que os traumas e violências vivenciados no Iraque e no campo de refugiados são quase que silenciados nesse processo, são rememorados a partir da memória episódica, que se vale do próprio corpo dos indivíduos, mas que são narrados como um tempo em suspensão, definidos como um período de negação: “*Eu não me lembro... eu não quero lembrar*”.

Outra dinâmica operada pela memória semântica é a de construir uma ideia de comunidade palestina, em que se destaca a força da narrativa histórica perpetuada através das distintas gerações. Por meio da repetição e da rememoração dos eventos históricos, modaliza-se a narrativa, criando-se uma metanarrativa da Palestina como um todo. Esse modo doutrinal normatiza e estabelece uma coerência interna que vai ser fundamental para a longevidade da *causa palestina*. Por outro lado, a memória episódica, que explora os sofrimentos, as violências e traumas particulares, será reservada aos ambientes familiares e à comunidade local, em que histórias pessoais e familiares são compartilhadas. A transmissão desse modo imagético reforça os laços de solidariedade do grupo que se encontra descolado dos demais, funcionando como combustível para sua identificação como palestinos em contextos adversos.

Em minha pesquisa de campo seria comum escutar histórias do campo, das famílias no Oriente Médio e em outros países ao redor do mundo nas frequentes visitas que algumas famílias mantêm entre si⁴⁷. Embora espalhados geograficamente, em consequência da diáspora, eles se mantêm unidos por fatores comuns que são nutridos e preservados de modo doutrinal e imagético, o que permite uma relação simbiótica entre o local e o global, uma retroalimentação que une os indivíduos gerando um sentimento de identificação e solidariedade; e, por fim, de palestinidade. É nesse ponto também que surge o “novo mundo do exilado” de que fala Edward Said, ou a *communitas* de que fala Turner; um lugar criado para compensar a perda desorientadora, lugar em que o indivíduo se percebe como parte de uma ideologia triunfante, ou como vitimizado, marginalizado por Estados-nações ou sociedades que o percebem como participante do grupo dos *indésirables* (AGIER, 2008). É então que a solidariedade de grupo é exaltada, que a

⁴⁷ Essas visitas são realizadas por algumas poucas famílias, que, semanalmente, se dirigem as outras casas. Nem todos os refugiados mantêm contato direto entre si, o que me fez perceber que os laços de amizade mantidos no Brasil acabam por reproduzir os laços desenvolvidos no campo de refugiados; ou, ainda, laços já estabelecidos no Iraque – como é o caso de duas famílias.

necessidade de se estabelecer e recriar tradições é arregimentada e que “pessoas” são construídas e ressignificadas.

Capítulo 2. Um mapa do deslocamento: percurso e contextos sociais

O deslocamento, muito mais do que uma transposição de lugares, é um percurso social que implica uma teia de relações desenvolvidas nos diferentes espaços ocupados pelos sujeitos. Esses são ambientes sociais complexos que precisam ser levados em consideração na medida em que explicitam o lugar social ocupado pelos indivíduos em movimento. Como sugere Abdelmalek Sayad (1998:16), é necessário que se pense a migração como um “fato social total”. É preciso tomar a sociedade como um todo, tanto nos aspectos diacrônicos da construção histórica, como nos aspectos sincrônicos que remetem às estruturas e seu funcionamento; isso porque todo imigrante é, antes de tudo, um emigrante – há uma historicidade e uma relação social que dizem respeito aos dois momentos constitutivos de sua condição.

Para que se possa analisar o deslocamento dos refugiados, é necessário que se desenvolva uma análise que prime pelas causas “endógenas” da emigração e seus efeitos consequentes, e pelas causas “exógenas” dessa mesma emigração, para que se percebam as relações de poder que se encontram na origem e são constitutivas do fenômeno migratório. Somente uma análise que dê conta desses aspectos é capaz de proporcionar uma maior compreensão do fenômeno migratório, porque destaca tanto as condições sociais anteriores à saída, os problemas que levaram ao deslocamento, os traumas, as violências sofridas, os obstáculos encontrados no movimento migratório, assim como os desafios de separação e integração vivenciados pelos refugiados.

O que se pretende nas páginas que se seguem é, primeiramente, analisar os contextos sociais vivenciados pelos refugiados palestinos no Iraque e seu envolvimento com as estruturas de poder. Para isso, uma retomada histórica da política iraquiana será traçada, com o objetivo de compreensão das bases organizacionais do Estado e das políticas de clientelismo e patronagem que, como se mostrará, afetariam os palestinos diretamente. Em seguida será discutido o contexto do campo de refugiados de al-Ruweished, na Jordânia, tendo como base os relatos colhidos durante o trabalho etnográfico desenvolvido ao longo desta pesquisa com os refugiados palestinos em Mogi da Cruzes, São Paulo, que deixaram o campo na Jordânia e foram recebidos no Brasil no ano de 2007. Finalmente se discutirá o contexto de sua chegada ao Brasil e os primeiros

contatos com a sociedade brasileira, tendo como foco a percepção dos refugiados sobre sua nova condição.

2.1. O contexto social iraquiano e a situação dos refugiados palestinos

Para que se possa compreender como os palestinos se estabeleceram e construíram suas vidas no Iraque, é preciso que se detenha brevemente em alguns aspectos da recente história política iraquiana, bem como nos eventos que marcaram a expulsão da maioria dos refugiados palestinos do país em 2003. Para tanto, não se buscará apresentar aqui uma contribuição original no campo dos estudos históricos ou etnográficos do Iraque, mas alguns apontamentos sobre os estudos realizados por importantes acadêmicos como Hanna Batatu (2004 [1978]), Marion Farouk-Sluglett & Peter Sluglett (2001 [1987]) e Charles Tripp (2000). Esses são trabalhos de história e ciência política que pretendem traçar o processo sociohistórico e as relações de poder no Iraque, num percurso investigativo que se estende do fim do Império Otomano – quando o território do país que hoje conhecemos como Iraque era dividido em três províncias do Império –, passando pelo Mandato Britânico sobre a região, o período monárquico, a revolução de 1958, o regime militar, e finalmente chegando à ascensão do partido Ba‘th ao poder.

Além desses, a obra do intelectual iraquiano Samir Al-Khalil, *Republic of Fear* (1989), embora não represente o mesmo rigor científico e seja ideologicamente comprometido com a oposição a Saddam Hussein, permite uma perspectiva interessante sobre o aparelho estatal securitário desenvolvido por Saddam Hussein, como também um maior esclarecimento sobre a articulação dessa força junto à sociedade iraquiana. É importante destacar, no entanto, que todas as bibliografias consultadas alcançam apenas um período da história iraquiana em que Saddam Hussein ainda estava no poder – no caso de Hanna Batatu, antes mesmo da subida ao poder. Ou seja, foram realizados num momento anterior à invasão anglo-americana em 2003; o que se mostrará interessante para que se pense o espaço ocupado pelos palestinos nessas narrativas.

Uma das conclusões a que se chegou é a de que a bibliografia relativa ao período da história do Iraque marcado pela presença dos refugiados palestinos detém-se principalmente na formação política do país, centrando-se na configuração dos partidos políticos iraquianos e nas relações entre eles. Muito pouco se fala dos grupos sociais

envolvidos na dinâmica da sociedade iraquiana – como a formação de uma elite sunita, a marginalização dos xiitas, a presença dos refugiados palestinos, entre outros –, principalmente em relação ao sistema administrativo desenvolvido por Saddam Hussein, que parece priorizar o controle do poder baseando-se, antes de mais nada, em um jogo político-ideológico e de forças em que esses mesmos grupos sociais desempenham um papel fundamental. O que se pode perceber é uma grande lacuna em relação aos grupos sociais que pareciam formar as bases para o poder de Hussein nesse mesmo período – entre eles, o dos refugiados palestinos.

Embora Hanna Batatu faça uma breve análise da relação entre a questão palestina e a política do Iraque, especialmente nas ações do Partido Comunista, o autor não explora as relações entre o Ba‘th e o discurso em prol da causa palestina. Farouk-Sluglett & Sluglett, Tripp e Al-Khalil mencionam em breves comentários o uso da temática em alguns momentos-chave, principalmente naqueles ligados a algum conflito direto com Israel, como forma de comoção da população com fins políticos, ou simplesmente como discurso e como ferramenta retórica para a sustentação de uma imagem que se queria do Iraque como líder da região. De maneira geral, os palestinos passam despercebidos nas narrativas sobre o país.

Nenhum comentário é feito a respeito da efetiva população de refugiados palestinos no Iraque, nem mesmo das políticas de Saddam Hussein referentes a essa comunidade; o que permite o questionamento do papel desse grupo social na política iraquiana, e de sua influência na sociedade. Se, de maneira geral, os refugiados palestinos são considerados secundários pela maioria dos autores que escreveram antes da queda de Saddam Hussein, por que se tornariam uma questão importante logo após a alteração no governo – como mostram os relatórios da ONU e de agências humanitárias –, principalmente se levar-se em consideração a perseguição e expulsão em massa de palestinos do país?

Para tentar compreender essas contradições, busquei refletir, através dos relatos fornecidos pelos refugiados acomodados hoje no Brasil e também das produções contemporâneas ao período em que as expulsões aconteceram, como viviam no Iraque durante o governo de Saddam Hussein, quais as suas conexões com a política e como se constrói a sua percepção sobre o momento em que passaram a ser perseguidos – o que culminou em seu novo deslocamento e sua nova situação de refúgio.

Ao se estabelecerem no país, desde sua expulsão da Palestina como consequência da criação do Estado de Israel em 1948 e dos eventos políticos e militares que marcaram a região durante toda a segunda metade do século XX, os refugiados palestinos desenvolveram papéis significativos na sociedade iraquiana, como profissionais liberais, comerciantes ou ainda como servidores públicos. Embora não possuíssem cidadania iraquiana e, com isso, fossem privados de direitos básicos como o de propriedade, os palestinos desfrutaram de condições relativamente estáveis e confortáveis no país. Inseridos em diversos campos sociais, os palestinos eram parte integrada da sociedade iraquiana, como se percebe no relato de Rami⁴⁸: *“Nós levávamos uma vida normal. Tínhamos diversos amigos iraquianos, xiitas ou sunitas. Não existia essa diferença ou rivalidade. Isso veio depois da segunda guerra [referindo-se à Guerra do Golfo, em 1991].”* Muitos possuíam laços com o partido Ba‘th, e recebiam, de alguma forma, benefícios financeiros além da moradia – política pública que alcançava todos os refugiados palestinos –; o que nos permite pensar nas relações estreitas entre a população de refugiados palestinos e a estrutura governamental estabelecida pelo Ba‘th.

Embora uma análise abrangente da história do Iraque seja interessante, diante das limitações deste trabalho me deterei apenas ao período em que o partido Ba‘th aparece e se consolida no cenário político iraquiano, em um período de cinco décadas que se inicia em meados de 1950 e segue até 2003, e em que a história política do Iraque foi permeada por conflitos internos e externos – exemplo disso são os confrontos com os curdos no norte do país, a guerra com o Irã (1980-1988) e a invasão do Kuwait e consequente Guerra do Golfo (1990-1991). No interior deste recorte, me deterei apenas nos aspectos mais gerais da estrutura política do Ba‘th e em sua interação com a sociedade iraquiana. Esse recorte temporal e temático justifica-se pela constatação de que as famílias de refugiados palestinos entre as quais realizei minha etnografia migraram para o Iraque durante esse período, como também deixaram o país logo após a alteração no cenário político com a queda do Ba‘th, uma vez que mantinham laços com o partido governante e faziam parte, de alguma maneira, do sistema de patronagem estabelecido por Saddam Hussein.

Desde sua fundação, o partido adotaria a questão palestina como fundamental na luta contra o imperialismo, e no estabelecimento da soberania árabe. Dado seu caráter

⁴⁸ Trinta e três anos. Morava no bairro Medinat al-Huriya em Bagdá, onde trabalhava como vendedor de alimentos. Hoje, casado com uma brasileira, muçulmana convertida, mora no centro de Mogi das Cruzes, onde possui dois estabelecimentos comerciais no ramo de decoração.

pan-arabista, o Ba' th se configuraria como um dos principais partidos políticos no Oriente Médio a se opor ao Sionismo e ao estabelecimento do Estado de Israel, o que mais tarde seria somado às políticas de Gamal Abdel Nasser do Egito na década de 1950. A constante referência à questão palestina seria, então, uma ferramenta retórica importante utilizada, principalmente, como forma de atrair a população e fortalecer a imagem do partido como preocupado com as questões árabes para além de suas fronteiras. Desde o início da atuação política do Ba' th no Iraque, quando o partido subiu ao poder na década de 1960, uma série de posturas que realçavam seu comprometimento com o apoio aos palestinos foram tomadas, mesmo que permanecessem no campo discursivo, como aponta Hanna Batatu:

In their pursuit of popularity, the Ba' th rulers also adopted a bold line on the question of Palestine and the conflict in the Middle East: in January 1969, they rejected the U.N. Security Council Resolution of November 22, 1967; in July 1970, they denounced the proposal of American Secretary of State William P. Rogers for a ceasefire of at least three months and for peace negotiations through especial U.N. envoy Gunnar V. Jarring; in September 1970 they openly pledged to commit their troops in Jordan on the side of the Palestinian Resistance in the event of a showdown with King Husain's army. But the boldness was more in their words than in their deeds [...](2004:1096).

É precisamente esse arsenal ideológico do partido o fator fundamental para o recebimento do grupo de refugiados palestinos que iriam se abrigar no Iraque após os conflitos que envolviam a criação do Estado de Israel na Palestina histórica. O apoio declarado à questão palestina se converteria também em políticas de acolhimento e de inserção dos palestinos nas mais diversas esferas da sociedade iraquiana; o que, mais tarde, seria interpretado como um favorecimento destes em detrimento da população iraquiana.

Nos estudos de Hanna Batatu pode-se perceber mais claramente o processo de surgimento do partido Ba' th. Segundo o autor (2004:722), o Ba' th dos anos 1950 teria emanado de três diferentes grupos, já em formação a partir do final da década de 1930: o primeiro desenvolvido pelo alawita Zaki al-Arsuzi, que depois se conectaria com as ideias de um segundo encabeçado pelo cristão ortodoxo Michel 'Aflaq e pelo muçulmano sunita Salah al-Din Bitar; o que, finalmente, levaria à aproximação de um terceiro grupo, estruturado pela figura carismática do advogado e militante trabalhista de Hama, na Síria, Akram al-Hawrani. Dessa forma, Batatu demonstra como cada um dos grupos projetou suas ideias políticas e serviu de plataforma para o que se tornaria, mais tarde, o partido

Ba‘th, com bases no secularismo e no socialismo, dado o próprio caráter multiconfessional dos grupos que formaram as suas origens.

Os escritos de Batatu apontam para o fato de que al-Arsuzi teria sido influenciado pelos acontecimentos em Alexandreta, quando a Síria perde o distrito de Hatay para a Turquia; sendo, a partir daí, motivado a criar uma ação popular entre jovens no norte do país, buscando a ressurreição (ou *Ba‘th*) de uma “herança árabe”. Seus escritos definiam a nação árabe em termos raciais, enquanto seus discursos atraíam por sua força e fervor. Em 1939, já com algumas dezenas de seguidores, ele divide o grupo em dois ramos distintos: um político, chamado “Partido Árabe Nacionalista”, e outro cultural, denominado “Ba‘th Árabe” (Batatu, 2004: 724).

Por motivos desconhecidos, seus seguidores o abandonariam em 1944, sendo atraídos no ano seguinte por outro grupo recentemente formado a partir das ideias de Michel ‘Aflaq e Salah al-Din Bitar, damascenos de diferentes grupos religiosos – o primeiro, cristão ortodoxo; o segundo, muçulmano sunita – que se conheceram apenas na França em 1929, onde perseguiam seus estudos acadêmicos e teriam sido influenciados pelas ideias socialistas. Ao retornarem para a Síria como professores em 1933 e 1934, os dois intelectuais puseram-se a escrever com certa eloquência sobre as questões sociais que afligiam o país, sob Mandato Francês (1920-1946), e, em 1939, pequenos círculos de estudantes já se formavam ao seu redor em Damasco; o que culminaria, em 1940, na estruturação do núcleo do partido que seria denominado Ba‘th Árabe. Em seus primeiros anos, o partido desenvolveu suas atividades com um número insignificante de membros, ganhando força no cenário político sírio e atingindo as massas apenas quando os seguidores de Zaki al-Arsuzi se uniram ao grupo em 1945 e, principalmente, alguns anos mais tarde com a fusão entre o Ba‘th Árabe e um terceiro grupo criado por Akram al-Hawrani.

O grupo de al-Hawrani havia se formado em oposição aos grandes proprietários de terra de Hama, um distrito sírio com intenso contraste social, onde poucas famílias detinham grande parte da riqueza e da posse de terras, subjugando os camponeses de maneira drástica. Em 1938, unindo-se ao Partido Popular Sírio, al-Hawrani assumiria o partido da juventude Hizb ash-Shabab, defendendo dois principais objetivos: a independência em relação à França e uma justa distribuição da riqueza nacional. Hawrani era um “homem do povo”. Seu instinto político e sua capacidade de liderança exerceram

um certo fascínio sobre os camponeses e atraíram rapidamente um número considerável de membros para o partido. E foi exatamente sua simpatia e poder em atrair as massas que fez com que o Ba'th se aproximasse dele; o que culminaria, em 1952, na fusão entre os dois partidos, dando início ao chamado Partido Ba'th Árabe Socialista.

Fundado ainda no período em que a Síria mantinha-se sob o mandato francês, o partido desenvolveu-se primeiramente como um movimento de oposição ao poder europeu sobre o país e, posteriormente, como resposta às propostas políticas e ideológicas dos nacionalistas que subiram ao poder após a independência em 1946. A principal característica do Ba'th residia exatamente em sua poderosa ideologia pan-árabe, que afirmava que todos os Estados árabes eram parte de uma única nação⁴⁹, com a inevitável consequência de que a sociedade árabe só poderia ser revitalizada por meio da unidade dos Estados – o desenvolvimento e a modernização seriam caudatários desse processo. Como símbolo de tal ideologia, a estrutura organizacional superior do partido – o Corpo Supremo – deveria ser composta por membros de diferentes países do mundo árabe, e no início da década de 1950 filiais do partido já haviam se estabelecido no Iraque e na Jordânia. Sob o slogan “*wahda, huriya, ishtirakiya*”, “Unidade, Liberdade e Socialismo”, o partido defendia não apenas a unidade árabe, mas que tão somente através dela seria possível alcançar a proposta política socialista e a liberdade frente ao Imperialismo. O caminho para isso seria a *inqilab*, que no sentido dado por ‘Aflaq pretendia significar “revolução” (Batatu, 2004: 738-9), um sentimento consciente de necessidade de mudança. Na instância interna, essa seria uma revolução nos valores e na forma de pensar árabe; um despertar e um renascimento do “espírito árabe”; uma transformação em todos os aspectos da vida social. No âmbito externo, deveria significar uma alteração política, com ‘Aflaq apontando para a necessidade da militância, afirmando que a classe politicamente dominante e economicamente exploradora não deixaria o poder voluntariamente. Isso significaria muitas vezes o uso de força – o que pode ser representado pelas palavras de ‘Aflaq citadas por Batatu:

The national action that is susceptible of success is one which evokes hatred to the death toward those who personify an idea antithetical to [nationalism]. It is idle for the members of the movement to combat antagonistic theory does not exist by itself. It finds its incarnation in persons who must perish so that it too may perish (‘Aflaq *apud* Batatu, 2004: 739).

⁴⁹ Como expresso no slogan: “One Arab nation with an eternal mission” (Farouk-Sluglett & Sluglett, 2001:88).

O autor destaca que o discurso supracitado de ‘Aflaq é mais uma exceção do que uma constante em seu pensamento, mas também mostra a relevância do pensamento do político para as bases da ideologia do partido conectando-o às posturas assumidas pelo Ba‘th no Iraque, principalmente a partir de 1963 frente aos comunistas, e, posteriormente, frente a qualquer oposição. Dessa maneira, pode perceber como o Ba‘th do Iraque foi fortemente influenciado pelos ensinamentos de ‘Aflaq, mantendo-se alinhado a ele mesmo quando o partido sofreu divisões na Síria.

A crise do Ba‘th sírio se deu a partir da criação República Árabe Unida (RAU), em 1958, que uniu Egito e Síria como um primeiro passo para a concretização do ideal pan-árabe. Uma das prerrogativas para o estabelecimento da RAU era a dissolução dos partidos, o que incluía o próprio Ba‘th, que comandava as negociações. Como aponta Farouk-Sluglett & Sluglett (2001:90), “different factions arose within the Syrian Ba‘th, many of which were deeply critical of ‘Aflaq and Bitar for having accepted both the unity scheme and the dissolution of the party”. Após a fragmentação e a ascensão do novo regime Ba‘thista na Síria, em 1966, o regime “decided to disown the ‘old guard‘ of ‘Aflaq and Bitar, and this was to cause an irrevocable split between the Syrian and Iraqi wings of the party”. ‘Aflaq se refugiaria no Iraque, onde permaneceu até a sua morte, em 1989 (Farouk-Sluglett & Sluglett, 2001:90).

O Ba‘th foi trazido ao Iraque em 1949 por estudantes sírios de Alexandreta – Fayeiz Isma‘il e Wasfi al-Ghanim – e logo iniciou suas atividades em faculdades de Bagdá e em escolas secundárias, atraindo jovens de várias cidades (Batatu, 2004:741). No entanto, as ideias Ba‘thistas só se espalhariam de maneira mais organizada com Fu‘ad al-Rikabi – muçulmano xiita, engenheiro e militante político que, em 1951, assumiu o controle das operações do Ba‘th no país. Os primeiros adeptos pertenciam a sua rede social de amigos e familiares, majoritariamente xiitas, e em 1952 a organização foi reconhecida como uma filial iraquiana do partido da Síria. Em 1957, al-Rikabi posicionou o partido junto ao movimento oposicionista denominado Frente Nacional, que agregava além do Ba‘th, o Partido Comunista, o Partido Nacional Democrata, e o Partido *Istiqlal*. A Frente Nacional baseava-se em um programa de cinco metas: a deposição do governo do primeiro ministro Nuri as-Sa‘id, a retirada do Iraque do Pacto de Bagdá⁵⁰, o combate ao

⁵⁰ O Pacto de Bagdá foi resultado de uma sequência de acordos, como descreve Hanna Batatu (2004:679): “that well-known sequence of agreements – the treaty of “friendship and cooperation security” between Turkey and Pakistan of April 2, 1954; the “military assistance” understanding between Iraq and United States of April

Imperialismo, a promoção da liberdade democrática e constitucional, e, por fim, a abolição da lei marcial.

Seguindo essa base política, a Frente apoiaria, no ano seguinte, a Revolução de 1958, que poria fim à monarquia Hashemita, que governava o Iraque desde sua criação com o Mandato Britânico em 1920, dando início a um novo cenário político no país, marcado por disputas e rivalidades entre os partidos. Charles Tripp (2000:150) destaca que, de fato, após a revolução, a estrutura do Estado se manteve intacta. A participação popular, embora aparentasse ter reformado a base do poder, dado o número expressivo de milhares de pessoas nas ruas comemorando o fim do antigo regime, não passava de uma representação simbólica. Na capital e nas províncias a administração continuou funcionando normalmente, com a única diferença de que o comando havia trocado de mãos, agora entre aqueles que haviam realizado o golpe – Qasim, ‘Arif, e os Oficiais Livres por trás deles. Após a revolução, o general ‘Abd al-Karim Qasim assume a posição de Primeiro Ministro do Iraque, mantendo-se no poder até 1963. Tripp aponta, sobre esse aspecto, para a manutenção de um sistema de patronagem que já se fazia central na política iraquiana, estabelecido por um controle hierárquico de poder.

É, no entanto, logo após a Revolução que as forças políticas no país sofrem uma importante polarização, posicionando, de um lado, o primeiro ministro ‘Abd al-Karim Qasim, o Partido Comunista e seus aliados e, de outro, os nacionalistas, Ba‘thistas e aliados, sendo a unidade árabe – ou o pan-arabismo – a principal diferença distanciando os pólos (Farouk-Slugllet & Slugllet, 2001: 90); uma vez que a unidade defendida pelos Ba‘thistas opunha-se às políticas de Qasim e do Partido Comunista, tornando-se o símbolo da diferença entre eles, o que acabaria configurando uma oposição do Ba‘th frente ao novo governo. As rivalidades ganham corpo e, em 1959, um grupo de Ba‘thistas – entre eles Saddam Hussein – realiza uma tentativa fracassada de assassinato do primeiro ministro Qasim, o que acabou por desestruturar a organização do Ba‘th. Com as consequentes retaliações do governo e o frequente aprisionamento de membros do partido; e ainda com o afastamento de al-Rikabi – que funda outro partido –, o Ba‘th vê-se particularmente enfraquecido. Esse cenário só vai sofrer uma alteração significativa quando ‘Ali Salih al-Sa‘di começa a reorganizar o Ba‘th com o apoio direto de Michel

21, 1954; the Turkish-Iraq “mutual cooperation” pact of February 24, 1955; the Special Agreement between Iraq and Britain of April 4, 1955, and so on – which crystallized into the political-military bloc ultimately designated as the Baghdad Pact.”

‘Aflaq. No entanto, como apontam Farouk-Sluglett & Sluglett (2001:91), diversos outros grupos Ba‘thistas já existiam no país, ligados ao corpo principal da organização ou como pequenas facções em torno de indivíduos. O que, finalmente, remete à ideia de que o Ba‘th não operava como um partido homogêneo, com uma linha política clara, e sim como um corpo formado por diversos elementos, em que as partes constituintes estabeleciam-se com base em uma natureza informal e pessoal – e laços pessoais e familiares desempenhavam um papel consideravelmente mais importante do que a proposta ideológica do partido. Nas palavras de Farouk-Sluglett & Sluglett,

Thus, particularly before the party's seizure of power, personal relationships and common sectarian or geographical origins have been decisive factors in party affiliation, which was often, though certainly not always, more a declaration of group solidarity or of fealty to a particular individual than a political or ideological statement. It was only after 1968 that a more thorough-going administrative apparatus was created, and even then informal personal networks continued to be a decisive at the highest levels in the party (2001:108).

Em parte por ser extremamente vago em termos ideológicos, e em parte pela carência de uma estrutura analítica e organizacional e objetivos definidos, o Ba‘th era flexível o bastante para ser adaptado por qualquer grupo, fosse ele majoritário ou minoritário. Mas apesar disso, e embora não possuísse um número significativo de adeptos e não exercesse ainda poder sobre as massas no Iraque – como era o caso dos comunistas nesse período –, o Ba‘th esteve fortemente ligado ao cenário político do país por toda a década de 1960, até que finalmente subiu ao poder após um golpe de Estado em 1968 – ainda que tivesse sido mantido na ilegalidade entre 1963 e 1968, após uma passagem breve pelo governo com o golpe de 1963, fruto de uma coalizão entre os Ba‘thistas e os nacionalistas.

A derrota dos países árabes – Egito, Jordânia e Síria, apoiados pelo Iraque, Kuwait, Arábia Saudita, Argélia e Sudão – na guerra de 1967 contra Israel teria estabelecido um cenário apropriado para que o Ba‘th ganhasse mais visibilidade e uma oportunidade de significativa ampliação – embora o Iraque não tivesse efetivamente participado da guerra. Os turbulentos dias após a derrota, quando marchas de protesto tomavam conta das ruas de Bagdá, formaram o palanque ideal para as críticas ao atual governo e posicionaram o Ba‘th frente às massas (Tripp, 2000:190). Farouk-Sluglett & Sluglett descrevem o golpe de 1968 como a simples derrota de uma facção por outra, um golpe militar clássico em que membros-chave das forças armadas tomam o poder

simplesmente por render algumas poucas instalações vitais do governo e por ganhar controle de unidades militares importantes. Em relação ao cenário interno do Ba'ath durante o golpe, os autores apontam para arranjos secretos de um seleto grupo de indivíduos, e não para uma ação coordenada de todo o partido; o que, alguns dias após a tomada do poder, afirmaria a soberania da ala al-Bakr/Saddam Hussein no Ba'ath e no comando do país.

O general Ahmad Hasan al-Bakr assumiria a presidência logo após o golpe, e rapidamente agiria para consolidar seu poder posicionando membros do partido nos diversos departamentos da nova administração e tornando-se o único membro do governo a gozar de conexões pessoais e políticas com importantes figuras nas forças armadas e no partido. Nos primeiros dois anos à frente do poder, al-Bakr e seus aliados esforçaram-se por impor as regras do Ba'ath ao governo e por extirpar toda oposição, seja absorvendo-a, seja exterminando-a. Dois campos privilegiados em seu projeto foram justamente o das forças armadas e do aparato securitário, nos quais se esforçaram para manter sua base, removendo, transferindo e aposentando qualquer oficial que tivesse sua lealdade não confirmada – e substituindo-os por Ba'athistas.

Nos primeiros meses do governo, o Ba'ath deu gestos de aproximação com o KDP (Partido Democrático Curdo) e com os comunistas, oferecendo participação no governo; no entanto, em ambos os casos os termos oferecidos eram insuficientes para gerar qualquer aproximação duradoura, ou qualquer possibilidade de oposição política relevante. No segundo mês, o novo regime estabeleceu uma primeira constituição provisória, que declarava o Islã como religião do Estado, o Socialismo como fundamento da economia e o RCC (Conselho do Comando Revolucionário) como a autoridade legislativa e executiva suprema, ao qual o Gabinete e a Assembleia Nacional deveriam ser subordinados; o que necessariamente implicaria o monopólio absoluto das autoridades judicial, legislativa e executiva nas mãos do RCC.

Logo após a promulgação da Constituição provisória, uma campanha contra a oposição foi estabelecida pela milícia Ba'athista, a Guarda Nacional, atingindo indiscriminadamente partidos de “direita” e de “esquerda”. Nas palavras de Farouk-Sluglett & Sluglett (2001:118-9),

In general, the period between the autumn of 1968 and the middle of 1969 is one of extreme chaos and confusion, in which the only thread that can be followed is the Ba'ath leadership's clear determination to stay in

power this time at all costs, to smash all actual or potential opposition, to entrench itself in key positions, and to extend and develop the machinery of the party as an instrument of control.

Sobre esse aspecto, a personalidade de Saddam Hussein desempenharia um papel fundamental no governo de al-Bakr como a principal figura de confiança para a organização do partido. Em 1966, quando o partido afasta-se institucionalmente do Ba'ath da Síria, Saddam Hussein passaria a ocupar a posição de comando do partido no Iraque, desenvolvendo um novo sistema organizacional para o Ba'ath, que incluiria um sofisticado aparato de segurança. Um desses aparatos especiais arquitetados por Hussein seria o *al-Jihaz al-Khas*, também conhecido como *Jihaz Hannen*, uma entidade secreta formada pelos mais comprometidos membros do partido, que se tornariam especialistas em inteligência, responsáveis por vigiar e interrogar os próprios membros do partido e a população em geral, e que, mais tarde, seriam fundamentais para o golpe de Estado de 1968 (Al-Khalil, 1989:5).

Na década de 1970, Saddam Hussein administrou a reestruturação da polícia secreta em três agências independentes, que respondiam diretamente ao RCC. A primeira ficou conhecida como *Amn*, responsável pela segurança interna do Estado e estruturada a partir de um acordo com a KGB, segundo o qual a agência soviética proveria: reorganização de todos os aspectos da segurança interna, suprimento de sofisticados equipamentos de vigilância e interrogatório, treinamento de iraquianos nas escolas da KGB e da inteligência militar na União Soviética; em troca da assistência de funcionários de embaixadas do Iraque a agentes soviéticos operando em países com os quais a União Soviética não mantinha relações diplomáticas. A segunda, denominada *Estikhbarat*, representava a inteligência militar, que controlava a maior parte das operações de espionagem e atentados contra iraquianos ou outros nacionais que residiam no exterior (Al-Khalil, 1989:12-13).

A mais poderosa e temida agência entre as três, a *Mukhabarat* representaria a inteligência do partido, funcionando, na prática, como uma organização de meta-inteligência desenvolvida para fiscalizar as outras redes de segurança e controlar as atividades do Estado e de instituições, como o exército, os departamentos do governo e as organizações de massa (sindicatos e organizações de jovens e de mulheres). Um dos departamentos da agência, denominado Seção de Segurança Especial, comandava a milícia armada do partido, encabeçada pelo irmão mais novo de Saddam Hussein e um

outro membro do comando regional. Diferentemente de outras agências de segurança, a *Mukhabarat* era distintivamente um corpo político, não meramente um órgão profissional do Estado encarregado de salvaguardar a segurança nacional. Seus primeiros membros combinavam experiência profissional com conhecimento político, e não meramente lealdade ao governo de Hasan al-Bakr (1968-1979) (Al-Khalil, 1989:14-17).

Sob a administração de Saddam Hussein (1970-1979), as atividades da agência tomariam uma proporção ainda maior, em um sistema no qual o controle absoluto estava nas mãos do partido, através de sua própria inteligência e da formalização de um sistema de “espionagem dos espiões”. Dessa forma, o partido tornara-se maior que o Estado, e todas as agências de segurança sob o controle do Ba‘th tornaram-se políticas, em um sistema que perpetuava uma condição constante de medo e insegurança que dominava não apenas a população, mas também os próprios funcionários da polícia secreta em todos os níveis de autoridade (Al-Khalil, 1989:12-16).

Essa nova formulação estrutural alterava uma configuração administrativa instaurada no país desde a Revolução de 1958, em que o poder se mantinha nas mãos dos militares. Em 1969, o civil Saddam Hussein já controlaria a Agência de Segurança Nacional do RCC; o aparato pessoal de segurança do presidente que lidava especialmente com o levantamento de informações acerca de movimentos de grupos opositores políticos e religiosos no país; o Serviço de Segurança do Iraque; e, além disso, a Guarda Nacional, a milícia armada do Ba‘th. A parceria de al-Bakr e Hussein era complementar: enquanto al-Bakr, como presidente, se concentrava em ganhar e manter suporte nas forças armadas, Hussein assegurava o desmantelamento da oposição, e a indicação de Ba‘thistas leais para os cargos do aparato de segurança e para o serviço público em geral.

O partido expandiu o número de filiados durante toda a década de 1970, em parte motivados por considerações oportunistas, cargos e ascensão econômica, mas também pela ideologia populista-nacionalista desenvolvida por Michel ‘Aflaq já nos anos 1950, apropriada à organização e mobilização das massas. O suporte popular em amplos setores da população iraquiana seria fundamental para a manutenção do Ba‘th no poder nas décadas seguintes. Foi também nesse período que um número significativo de refugiados palestinos entram no país, fugindo dos conflitos desencadeados na Jordânia em 1970, no chamado Setembro Negro, o que levou a uma dura repressão por parte do governo à organização da resistência palestina. Duas das famílias com as quais desenvolvi minha

pesquisa de campo afirmaram que a ida para o Iraque se deu precisamente nesse período, quando foram perseguidos por fazerem parte da resistência armada na Jordânia. Quando questionei Ibrahim⁵¹ sobre como seu pai havia chegado ao Iraque, ele relatou: “*Meu pai teve que fugir da Jordânia no início de 1970 porque ele era um fedayin [guerrilheiro]. Uma parte dos fedayin foi para o Iraque, outros foram para o Líbano.*”

A década de 1970 foi palco de um importante desenvolvimento econômico no país, principalmente com o aumento do preço do petróleo. Logo após a guerra israelo-árabe de 1973, as reservas econômicas triplicaram, permitindo que o regime financiasse o desenvolvimento de dispendiosos projetos, e introduzisse novos programas nas áreas da educação, moradia, saúde e bem-estar social. Nesse período, o governo iraquiano construiu complexos de habitação para acomodar o expressivo número de refugiados palestinos no país, fornecendo serviços básicos como água, esgoto e eletricidade. No entanto, diante do aumento considerável da população de refugiados no decorrer das décadas seguintes, novas medidas foram tomadas. A nova postura do governo seria a de alugar casas privadas de cidadãos iraquianos, disponibilizando-as aos palestinos sem a cobrança de aluguel – estima-se que sessenta e três por cento dos refugiados palestinos (cerca de vinte e cinco mil) tenham sido beneficiados por essa política pública (HRW, 2006, vol. 18, p.9).

As grandes despesas do governo em programas e projetos desenvolvimentistas tiveram o efeito de acelerar a integração do Iraque no mercado mundial, e consequentemente, reduzir a conexão com a União Soviética – que se mantinha na esfera militar. É nesse cenário que se destacam as relações comerciais e diplomáticas entre o Brasil e o Iraque, em que acordos bilaterais foram firmados, marcando o período das décadas de 1970 e 1980 como um período de intensas trocas. O relacionamento brasileiro-iraquiano seria influenciado, em grande medida, por interesses de ordem econômica, especialmente em relação ao petróleo (Fares, 2007). Em um período no qual o governo iraquiano possuía interesse e recursos para investir em infraestrutura, visando o projeto de modernização do país e incrementos militares, o Brasil representaria um parceiro importante. Se, por um lado, o petróleo iraquiano mostrava-se essencial para a economia

⁵¹ Quarenta e quatro anos. Morava no bairro de Dora, no Iraque, e trabalhava para o governo iraquiano no treinamento militar de combatentes palestinos. Atualmente trabalha como degolador e supervisor no abate de carne *halal* em frigoríficos espalhados pelo Brasil – o que faz com que esteja a maior parte do tempo fora de Mogi das Cruzes, onde sua família reside.

brasileira⁵², por outro, o Iraque era um mercado ainda pouco explorado por empresas estrangeiras, e oferecia para o Brasil oportunidades para a exportação de diversos tipos de produtos e serviços.

Tanto o governo quanto setores expressivos da sociedade brasileira, como o empresariado, consideravam a relação entre Brasil e Iraque uma das mais bem-sucedidas operações diplomáticas e comerciais já empreendidas pelo Brasil. Destacam-se nesse período as exportações de armamentos⁵³, de aviões produzidos pela Embraer e de serviços de engenharia civil – além da cooperação estabelecida entre os dois países para o desenvolvimento de tecnologias nucleares. Como Fares (2007:132) aponta, “a exportação de serviços de engenharia civil pelo Brasil ao Iraque se configuraria como um dos ramos mais proeminentes do relacionamento bilateral e também o de maior potencialidade”. Em relação a esse ramo, destaca-se o papel desempenhado pela construtora Mendes Jr., que chegou a manter cerca de 10 mil trabalhadores brasileiros mobilizados para as obras no Iraque – para isso foi montada no país uma estrutura de 725 casas, 744 acomodações, hospital, escolas, supermercado e clubes⁵⁴.

Especialmente durante a crise do petróleo na década de 1970, o Iraque se posicionaria como parceiro potencial para o Brasil, principalmente pelo fornecimento de petróleo a preços oficiais, e porque aceitava o pagamento dessas transações em produtos brasileiros, o que servia ainda a um propósito estratégico para o Brasil: o equilíbrio de sua balança comercial⁵⁵.

No Iraque, o desenvolvimento econômico que os lucros do petróleo representavam foram responsáveis por beneficiar uma classe social em ascensão, constituída por empresários e empreendedores, que formariam uma extensiva base social

⁵² Nas palavras de Seme Fares (2007:131), “A ‘opção iraquiana’ parecia, desde o princípio, se não a melhor alternativa para o Brasil entre os produtores de petróleo, aquela com excelentes perspectivas para o futuro. Afinal, o país necessitava importar praticamente tudo, de alimentos a manufaturados e, ao mesmo tempo, era grande exportador de petróleo, produto do qual o Brasil dependia. Em 1977, por exemplo, o Iraque foi o terceiro maior parceiro comercial do Brasil, atrás apenas dos EUA e da Arábia Saudita”.

⁵³ “Os números quanto às vendas de armas pelo Brasil ao Iraque permanecem secretos ainda, o que dificulta as investigações. De acordo com algumas estimativas mais realistas, as vendas brasileiras de equipamentos de guerra para o Iraque alcançaram a cifra total de US\$ 3 bilhões, sendo apenas parcialmente contabilizada pelas estatísticas oficiais. Para outros, o Brasil exportou, em média, 2 bilhões por ano ou mais” (Fares, 2007:139).

⁵⁴ Para maiores informações, cf. MENDES, Murillo e ATTUCH, Leonardo. *Quebra de Contrato: o pesadelo dos brasileiros*. São Paulo: Del Rey, 2004, e também o site da construtora Mendes Jr., disponível em: <<http://www.mendesjunior.com.br/site/portugues/default.aspx?cmp=empresa/historico.aspx>>.

⁵⁵ As relações entre Brasil e Iraque seriam prejudicadas após a Guerra do Golfo, quando, aproximando-se da política norte-americana, o Brasil se distanciaria do Iraque.

aliada ao regime. De modo geral, as condições econômicas e sociais no país foram alteradas de maneira drástica, afetando a sua estrutura demográfica, o que foi acompanhado por um processo social de diferenciação.

Futhermore, the social welfare programmes, the subsidies on essential foodstuffs, the increases in wages and salaries and the new employment opportunities provided by the general expansion in economic activity in a country that was neither over-populated nor (at least initially) required a major importation of foreign labour, all helped to bring about rapid and visible improvements in living standards for the population as a whole and undoubtedly encouraged a wide acceptance of the regime in many quarters in the early 1970s (Farouk-Sluglett & Sluglett, 2001:173).

Esse é o momento em que, no Iraque, o partido transformou-se em uma organização efetiva e eficiente, um aparato poderoso que penetrava todas as esferas da sociedade. Simultaneamente a esse processo, todavia, o período foi marcado por uma intensificação das rivalidades entre o partido Ba'ath do Iraque e o da Síria. A fratura entre os dois ramos do partido havia acontecido já no fim da década de 1960, mas é a partir de então que o Iraque buscou afirmar uma posição de superioridade frente aos sírios, promovendo a criação de uma imagem de maior preocupação com a militância árabe e sua unidade. Buscando consolidar sua hegemonia e influência, o país tentou assumir o vácuo deixado no cenário árabe pós-Nasser, que morreu em 1970, valendo-se especialmente da questão palestina como um estandarte de seu discurso pan-arabista. Se, por um lado, a questão palestina representava muito mais uma força ideológica do que a aplicação de políticas objetivas, por outro, Saddam Hussein e Hasan al-Bakr valeram-se dos palestinos como aliados em diferentes contextos políticos e, especialmente, em operações no Oriente Médio. Esse foi o caso do envolvimento iraquiano na Guerra Civil Libanesa (1975-1990), em que diversos palestinos e oficiais secretos iraquianos a serviço do governo teriam sido enviados ao Líbano para atuar em favor dos palestinos.

Durante todo governo de al-Bakr, a Ba'athização do aparato estatal foi concomitante à ascensão de Saddam Hussein, que, cargo após cargo, passou a dominar posições de poder cada vez mais elevadas no partido e nas instâncias do governo, até que em 16 de julho de 1979, às vésperas do décimo primeiro aniversário da tomada de poder pelo Ba'ath, al-Bakr anunciaria em rede nacional sua resignação e a transferência do poder para as mãos de Hussein. Charles Tripp aponta, então, para a necessidade sentida pelo novo presidente de estabelecer uma base de poder sólida, tendo em vista seu baixo status social – filho de camponeses e sem formação militar –; o que o encorajou a estabelecer

uma intrincada rede de obrigações e vigilância desenvolvida entre aqueles com os quais ele tinha contato e que gozavam de sua confiança, e em que todas as decisões confluíam para si.

As an engine of power, accumulating resources, deploying patronage and maintaining control over its inhabitants, it was centred on the restrictive circles of Saddam Husain's associates, linked to him either through bonds of kinship and regional background or through a history of personal trust (Tripp, 2000:224).

Uma vez que Saddam Hussein assumiu a presidência, um culto nacional a sua personalidade foi criado, reforçado por uma poderosa máquina de instituições nacionais. A proliferação dessas instituições favoreciam não apenas o mito que se estava criando em torno do presidente, mas, principalmente, eram instrumentos de cooptação em que um número extenso de pessoas procedentes de diversas comunidades eram beneficiadas com posições de influência, acesso especial a moradia e recursos materiais que os mantinham ligados a um compromisso de fidelidade a Hussein. Essas eram redes de relações de patronagem e clientelismo que abarcavam não apenas a estreita base social de Saddam Hussein, mas atingiam os mais diversos setores da sociedade, o que contribuía para a criação de uma imagem de unidade do país.

Nesse processo, os palestinos representariam uma importante base para o sistema criado por Hussein, na medida em que dependiam dos benefícios disponibilizados pelo governo. Atuando como agentes secretos ou inseridos no maquinário público, ou ainda, em setores privados, os palestinos beneficiavam-se de alguma maneira das políticas do presidente. Como explicitado nas palavras de Rania⁵⁶: *“Todos os palestinos eram beneficiados de alguma maneira pelo governo de Saddam. Isso não significa que todos adoravam ele ou que trabalhavam para o governo. Meu marido, por exemplo, não era a favor; mas a gente recebia ajuda do governo, o que mantinha qualquer pessoa calada.”*

É possível perceber também, entre os refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, um certo envolvimento com as instâncias do governo. Duas famílias com as quais mantive intenso contato possuíam laços diretos com o partido Ba‘th ou com o aparelho securitário de

⁵⁶ Libanesa casada com palestino, cinquenta e seis anos, formada em letras e ciência política, morava no bairro de Dora, no Iraque. Atualmente trabalha como professora de língua francesa e árabe em Mogi das Cruzes.

Saddam Hussein. Mustafa⁵⁷ era um dos cantores oficiais do partido, do qual recebia um salário mensal, e fala com orgulho dos tempos em que era requisitado nas reuniões e eventos do Ba'ath: “*Eu cantei várias vezes para o Saddam, nas festas do governo. Eu era muito famoso no Iraque, mas aqui ninguém conhece a música árabe. Não tem como trabalhar como cantor aqui*”. Ibrahim era responsável pelo treinamento militar de uma divisão de combatentes palestinos que serviam ao Ba'ath. Embora não converse muito sobre o assunto, fui informada por um de seus amigos que aos doze anos ele já era especialista no manuseio de lançadores de granadas-foguete (RPG) e que, mais tarde, na fase adulta, teria sido responsável pela defesa da entrada leste de Bagdá na invasão anglo-americana em 2003:

Ele lutou na guerra e era responsável pela ação militar que protegia a entrada leste da cidade. Ele estava na operação de guerra no aeroporto de Bagdá. Você se lembra? Foi a partir dessa derrota que Bagdá caiu. Quando eles viram que não dava mais pra resistir, ele foi pra casa. Nem sabia que Bagdá já tinha sido tomada... só foi saber quando chegou em casa. A família já estava com tudo pronto pra fugir do país. Não sabiam nem se ele estava vivo, mas esperaram ele voltar pra ir pra Jordânia. Eles sabiam que se ficassem estavam mortos.

Como forma de controle social, Saddam Hussein fez uso das hierarquias dos *sheikhs* tribais e, na década de 1990, reconheceu oficialmente sua autoridade em acomodar disputas, regular negociações entre os membros da tribo e com as demais tribos, trazendo de volta uma forma de jurisdição separada para as “áreas tribais” que remontava ao período monárquico. Extraoficialmente, favoreceu os *sheikhs* que cooperavam com o governo, garantindo-lhes direitos sobre a terra e promovendo os membros de suas tribos em diversas repartições do Estado. Sobre isso, é preciso considerar-se que, se por um lado o sistema de governo construído por Saddam Hussein baseava-se num esquema de patronagem e inclusão de grupos seletos das importantes comunidades, isso significaria também a exclusão e marginalização de membros de outras comunidades menos confiáveis ou favoráveis ao seu governo, mas que eram coagidos por meio de uma severa política de opressão da oposição. Seria exatamente sua capacidade em controlar esses meios de coerção, poder e patronagem a força que manteve Saddam no poder por um período sem precedentes (Farouk-Sluglett & Sluglett, 2001:309).

Neste ponto, e antes que se possa finalmente falar do colapso do regime de Saddam Hussein em 2003, é importante que se trace uma consideração sobre a dinâmica

⁵⁷ Sessenta e seis anos. Morava no bairro Medinat al-Huriya, trabalhava como cantor do partido Ba'ath e possuía um restaurante. Atualmente está desempregado, depois de fechar um restaurante que abrira na cidade.

social interna do Iraque, principalmente levando em consideração as bases ideológicas construídas já na década de 1950 por ‘Aflaq e que serviram como fundamento para o desenvolvimento de um Ba‘th iraquiano que culminaria nas políticas de Saddam e no favorecimento de determinados grupos sociais no país; tendo em vista principalmente que esta investigação busca antes de mais nada compreender o contexto político-social de que fazia parte o grupo de refugiados palestinos no Iraque que acabaria por encontrar-se enredado em um novo processo de deslocamento forçado como consequência da alteração política no país no período pós-Saddam.

2.2. O colapso de Saddam e a iminência do refúgio

Dos refugiados palestinos entre os quais desenvolvi minha pesquisa, alguns residiam nos complexos habitacionais construídos pelo governo no bairro de Dora⁵⁸, e outros moravam em casas alugadas pelo governo no bairro Medinat al-Huriya⁵⁹. Aqueles que habitavam os complexos do governo contam que, logo após a invasão anglo-americana, a situação no bairro se tornou incerta. Era comum que milícias armadas invadissem o bairro, e o crescente número de sequestros e ataques aéreos foram constantes nos primeiros estágios da guerra. O bairro era também residência de muitos oficiais ligados ao Ba‘th, o que fez com que se tornasse um dos principais alvos das ações militares e paramilitares do novo governo.

Dora is an affluent, upper-middle class neighborhood, home to many former Iraqi army generals and intelligence officers, almost completely Sunni and Baathist. It was just the kind of place hit hard by the 2003 orders to disband the Iraqi army and purge the government of ranking Baath party members (TIME, 2008)⁶⁰.

⁵⁸ O bairro se encontra no sul da cidade, e possuía uma população de maioria sunita.

⁵⁹ Localizado ao norte de Bagdá, o bairro possuía uma população mista de sunitas e xiitas, mas que aos poucos se tornou majoritariamente xiita – especialmente após a queda de Saddam Hussein.

⁶⁰ Cf. < <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1703149,00.html>>. Acessado em 21 de março de 2012.



Mapa dos bairros de Bagdá.

Fonte: <<http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Baghdad.jpg>>

Entre aqueles que moravam em casas alugadas, os relatos apontam para o fato de que, logo após o início dos conflitos, as famílias de refugiados palestinos receberam ultimatos dos proprietários dos imóveis, que exigiam sua desocupação nos mais diversos e absurdos prazos – alguns receberam prazos de três dias, outros de uma semana. Sobre isso, uma de minhas informantes comentou:

A gente morava em casas muito boas, com energia, esgoto. Não tinha luxo, mas a gente tinha o que muita gente no Iraque não tinha. Eles achavam que não era justo a gente ter tudo aquilo sendo que nem iraquianos a gente era... mesmo que a gente tenha nascido e vivido toda a vida lá. Por isso, quando tiveram a chance, nos botaram pra fora.

Sobre essa situação, é importante que se considere o período imediatamente posterior à Guerra do Golfo de 1991, quando sanções das Nações Unidas afetaram drasticamente a economia do Iraque, causando uma massiva inflação, e os diversos

embargos comerciais levaram a economia a uma situação desesperadora. Não obstante, nesse período de intensa crise os refugiados palestinos continuaram a receber proteção e auxílio do governo iraquiano, que continuou a prover-lhes habitação e um auxílio financeiro mensal. Cada palestino possuía uma carteira com uma cota para compras de produtos básicos durante a política *Oil for Food Programme*⁶¹; e, além disso, como uma das medidas econômicas para a contenção da crise, o governo acabaria por congelar os aluguéis pagos aos proprietários iraquianos das casas ocupadas pelos palestinos.

By the end of the 1990s, the mostly Shi'a landlords were receiving next to nothing for the homes occupied by Palestinians – [...] their rent (paid by the government) amounted to the equivalent of less than U.S.\$1 a month. Iraqi law prohibited landlords from breaking rental agreements (HRW, 2006, vol. 18:9).

Somam-se a esses, outros benefícios como isenção do serviço militar e as políticas do Ba'ath e de Saddam Hussein que provinham pagamentos às famílias palestinas dos “mártires” nos territórios ocupados da Palestina; uma postura do governo que gerava um forte descontentamento em parte significativa da população iraquiana em relação ao grande contingente de refugiados. Uma de minhas informantes tentou explicar-me da seguinte forma:

Saddam foi muito bom para os palestinos. Não estou falando que ele só fazia coisas certas, mas ele foi um dos únicos árabes que realmente fez alguma coisa pelos refugiados palestinos. Ele deu casa pra gente morar, dava uma ajuda financeira, dava emprego. Mas acontece que ele não fazia o mesmo pra outras pessoas. Isso fez com que eles achessem que a gente roubava deles.

Com os desdobramentos políticos dos eventos de setembro de 2001 nos Estados Unidos e com as investidas militares anglo-americanas em solo iraquiano – ocasionando a destituição do regime de Saddam Hussein, em 2003 –, a situação no Iraque tornou-se consideravelmente instável; o que rapidamente transformou-se em represálias contra os palestinos pela população iraquiana, de maneira que

thousands of Palestinians were terrorized and expelled from the country because of their alleged sympathy for the former regime. Others fled after 2003 because of their not entirely unfounded fear that they would be persecuted, whether because of their nationality or for sectarian reasons (nearly all Palestinian Muslims are Sunni) (Khalidi, 2010:xxviii).

Estima-se que 34.000 palestinos viviam no Iraque antes de 2003, grande parte em Bagdá e seus arredores. Logo após os eventos que levaram à queda de Saddam Hussein, a

⁶¹ Cf. <<http://www.un.org/depts/oip/background/index.html>>. Acessado em 19 de março de 2012.

segurança dos refugiados palestinos no país deteriorou-se drasticamente. Grupos militantes, em sua maioria xiitas – grupo religioso que, embora representasse a maioria da população, foi marginalizado pelas políticas de patronagem durante o governo de Saddam Hussein e de seus antecessores⁶² –, tinham como alvos predominantes a comunidade minoritária sunita – especialmente os refugiados palestinos. Atacando-os nas ruas, ou em ações contra os complexos habitacionais, cerceavam os palestinos ameaçando sua segurança e exigindo que deixassem o Iraque imediatamente.

Amidst the widespread politically motivated and criminal violence in Iraq, Palestinians have been targeted more than other minorities because of resentment of the privileges Palestinians received during Saddam Hussein's rule, and suspicions that they are supporting the insurgency (HRW, 2006, vol. 18:9).

Não apenas as milícias armadas, mas as próprias ações do governo recém instaurado tiveram ação significativa contra os palestinos, a partir de detenções arbitrárias, tortura e do desaparecimento de diversos palestinos tidos como “suspeitos” de insurgência. A permissão de residência passou a ser renovável a cada três meses, o que exigia que os palestinos se dirigissem aos órgãos do governo para obter a renovação de seus documentos. Isso fazia com que muitos fossem expostos às milícias armadas, e alvo fácil para sequestros e maus-tratos. Em uma de minhas conversas com Tareq, um dos refugiados em Mogi das Cruzes, ele destacou o medo que todos sentiam ao sair às ruas:

Quando a guerra começou a gente não podia mais sair de casa, se sáisse eles pegavam a gente. Aí eles podiam matar você na hora ou então pedir resgate pra família. A coisa ficou muito complicada. Antes da guerra, se alguém não gostava de você, ele não fazia nada, porque tinha a polícia, mas depois que tudo aconteceu eles pensavam ‘ah, eu não gosto daquele cara’ e pronto, ia lá e matava e nada acontecia com ele. Não tinha mais conversa.

Diante da exacerbação da violência, cerca de metade da população palestina deixaria o Iraque em busca de um abrigo seguro – a maioria decidiu deixar o país assim que as tropas americanas invadiram Bagdá. Temendo por sua segurança, deixaram suas casas carregando apenas poucos pertences. Fátima conta que, ao sair de sua casa, colocou apenas algumas roupas em uma mala, e disse que acreditava que retornaria em duas

⁶² Farouk-Sluglett & Sluglett (2001:190) apontam para o equívoco em pensar a divisão entre sunitas e xiitas como sendo fundamentalmente estabelecida nos primórdios do Iraque. Afirmando ser uma relação muito mais complexa em que, embora afiliações sectárias sempre foram importantes e não devem ser ignoradas, a divisão fundamental não era "religiosa" ou "sectária", mas sócio-econômica, entre os abastados e os despossuídos, que integravam ambas as seitas. Como grande parte da população que vivia no sul do país, uma área basicamente rural e pobre, eram xiitas, estes acabavam por contabilizar a classe social mais desfavorecida do Iraque.

semanas ou no máximo em um mês. Ao sair, trancou as portas da casa e deixou as chaves com um amigo da família, um iraquiano xiita. Ela conta que nunca mais conseguiu voltar para reaver seus pertences, e que nunca soube o que aconteceu com eles.

Entregamos a chave achando que seria como uma viagem, ficaríamos na Jordânia até que as coisas melhorassem. Eu peguei apenas algumas roupas e algumas fotos da família, o resto deixei tudo. Nunca mais soube o que foi feito, ele [o amigo que ficou com a chave] provavelmente vendeu todas as minhas coisas e ficou com o dinheiro. Fiquei sem nada.

Errantes pelo deserto, a maioria se depararia com um novo desafio: a não-aceitação dos países árabes circundantes. Ao tentar cruzar as fronteiras eram interrogados e informados que não poderiam entrar no país, mas seriam encaminhados a campos de refugiados montados pelo ACNUR. Quando questionei-lhes se sabiam que estavam indo para um campo de refugiados e não diretamente para a Jordânia⁶³, a maioria afirmou que não. Disseram que pensavam que entrariam na Jordânia e ficariam lá até as coisas se resolverem no Iraque. Muitos possuíam familiares no país, e seguiram com o objetivo de ficar com eles por um tempo. Alguns poucos me disseram que tinham consciência de que estavam indo para um campo de refugiados, mas achavam que seria provisório, até receberem permissão pra entrar definitivamente na Jordânia. Quando foram encaminhados para o campo de al-Ruweished, pensaram que seria por algumas semanas, até que o governo jordaniano liberasse sua entrada. Fátima conta que as primeiras semanas no campo foram de total negação: “*Eu pensava: é só por alguns dias, não vou nem desfazer minhas malas*”. Outra informante, Rania, conta que nos primeiros dias se preocupava apenas em sobreviver e cuidar dos filhos até que saísse de lá:

A gente não sabia que iria ficar tanto tempo. No começo a gente pensava: ‘calma, já vai passar’. Ficava esperando o pessoal do ACNUR aparecer, achando que eles iriam dizer: ‘pronto, vocês podem ir agora’. Mas nada acontecia, os dias passavam e a gente continuava lá. Depois de um ano nessa espera a gente se deu conta de que iria ficar lá até sabe lá Deus quando. Era hora de se acostumar.

Com a fuga para o campo, muitas famílias foram fragmentadas. De maneira geral, os homens eram os alvos diretos nos conflitos no Iraque e, com isso, algumas famílias optaram pela saída do país de apenas daqueles que corriam risco direto. Em alguns casos, apenas os pais e os filhos homens cruzaram a fronteira, deixando as esposas

⁶³ É interessante destacar que, embora o campo de Ruweished, onde os palestinos foram alojados, estivesse dentro das fronteiras da Jordânia, em sua percepção eles não estavam na Jordânia. Isso acontece não apenas por causa da localização do campo de refugiados – logo após a fronteira, no meio do deserto –, mas também por causa das condições de vida e da estrutura do campo – isolado, fechado por cercas de arame farpado, vigiado constantemente.

e filhas em Bagdá. No entanto, no caso em que as filhas eram crianças, alguns optaram por fugir com toda a família. Sobre esse aspecto, são características as palavras de Ahmed⁶⁴:

Eu e meu irmão fugimos do Iraque porque estávamos com medo do que poderia acontecer. Meu pai também fugiu com a sua mulher e as duas filhas pequenas. Minha mãe e minha irmã ficaram. A gente foi pra tentar alguma coisa, achava que ia conseguir entrar na Jordânia e ficar até as coisas melhorarem. Mas nada, não deixaram nem a gente entrar no país. Não dava pra voltar porque a gente estava sendo ameaçado, por isso ficamos no campo sem saber o que fazer. Não tinha pra onde ir.

Tendo sido proibidos de se instalarem na Síria ou na Jordânia, alguns milhares teriam se deslocado para a chamada *No-man's-land* (NML), entre as fronteiras do Iraque e da Jordânia, ou do Iraque e da Síria. Segundo o relatório da Human Rights Watch (2006:18), em abril de 2003 já se poderiam contar pelo menos mil palestinos e curdos iranianos presos na fronteira entre o Iraque e a Jordânia⁶⁵. Após protestos do ACNUR e de outras comunidades internacionais, as autoridades jordanianas permitiram a entrada de 550 palestinos para o campo de al-Ruweished, em território jordaniano, logo após a fronteira com o Iraque. No entanto, antes de permitir sua entrada, as autoridades jordanianas exigiram que os palestinos assinassem uma declaração de que retornariam ao Iraque assim que a situação fosse estabilizada⁶⁶. Logo após essa liberação, as fronteiras foram novamente fechadas, e os demais refugiados que pediram acolhida seriam proibidos de entrar no país, estabelecendo-se no campo de al-Karama, dentro da NML. Uma das famílias que foram reassentadas em Mogi das Cruzes, conta que estiveram primeiro no campo de al-Karama, mas depois conseguiram a permissão para entrar em Ruweished porque parte da família já estava lá.

Nesse período, o campo de Ruweished já dispunha de melhores estruturas para os refugiados em relação aos localizados na NML. Contudo, de maneira geral, as condições

⁶⁴ Trinta e seis anos, mestre em língua e literatura árabe, era professor de língua árabe na Universidade de Bagdá. Morava no bairro Medinat al-Huriya. Ainda não teve seu diploma reconhecido no Brasil, e está aguardando para poder ingressar no doutorado na Universidade de São Paulo. Trabalhou por um tempo no restaurante de um libanês, mas como o empregador se recusava em registrá-lo, pediu demissão. Hoje, trabalha como degolador no abate de carne *halal*.

⁶⁵ Outros milhares se estabeleceram na fronteira com a Síria – o campo al-Waleed ficava no Iraque, a três quilômetros da Síria; al-Tanf na no-man's-land entre a Síria e o Iraque; e al-Hol no governadorado de al-Hassakal, no norte da Síria. Em 2006, 2.243 palestinos estavam acomodados nestes três campos de refugiados; muitos deles provenientes da fronteira com a Jordânia em busca de melhores acomodações (AI, 2007:14).

⁶⁶ A Jordânia não faz parte da Convenção de Refúgio de 1951 e nem do Protocolo de 1967, que estabelece o estatuto de refugiado e os parâmetros de proteção a serem implementados pelos países de acolhida.

de vida eram precárias e quase não havia estrutura física nenhuma. Alojados em tendas, alimentando-se precariamente, os refugiados de al-Ruweished permaneceram por mais de quatro anos em uma situação “provisória”. Fátima descreveu a situação da seguinte forma:

Quando fugimos do Iraque a gente achava que ia poder entrar na Jordânia, já que temos família lá. Mas não deixaram, daí não tinha pra onde ir, não podíamos voltar para o Iraque, só restava o campo. A gente pensava que ia ser por pouco tempo, só por alguns dias, que era provisório; e fomos ficando. E assim foi, fomos ficando, e ficamos por mais de quatro anos assim. Era muito difícil, a gente morava em tendas e tinha muito escorpião. Mas a gente foi dando um jeito e fizemos até um ar-condicionado improvisado com um motor velho. A gente tinha que se virar pra conseguir sobreviver.

Como define o relatório da *Human Rights Watch* de setembro de 2006, os refugiados foram mantidos durante todo o tempo na Jordânia sob um regime que em muito se assemelhava ao sistema prisional, e a permissão para deixar o campo era concedida apenas àqueles que decidiam retornar a Bagdá. Durante todo o período não puderam receber visitas dos familiares, e todo contato com o mundo exterior era feito por meio de telefones celulares ou internet, mas isso apenas após os primeiros meses.

For the past three years, the residents of al-Ruwaishid camp have been virtual prisoners. A fence surrounds the camp, which Jordanian police guard. They grant the refugees permission to leave the camp to go shopping in al-Ruwaishid town, but otherwise the refugees cannot leave the camp. When they require hospital treatment, the police maintain constant guard, even over their hospital beds. Visits by anyone – relatives, friends, journalists, humanitarian or human rights officials – to al-Ruwaishid camp require the Jordanian minister of interior’s prior permission (HRW, 2006:19).

Os refugiados contam que chegou a ser-lhes oferecida uma quantia em dinheiro – dois mil dólares americanos – para que retornassem ao Iraque. Fátima relata que muitos aceitaram a oferta e partiram com a ideia de que pelo menos conseguiriam se estabelecer, montar um negócio ou coisa parecida. Ela disse conhecer pessoas que voltaram e foram assassinadas, ou simplesmente desapareceram. Disse que era uma atitude desesperada. Como não aguentavam mais a vida no campo, algumas pessoas diziam que “*se fosse pra morrer, que seria melhor morrer junto da família*”. Mas ela e sua família nunca consideraram a ideia de retornar a Bagdá: “*A vida no campo era terrível, mas eu não voltaria para o Iraque de jeito nenhum, mesmo que eles me oferecessem muito dinheiro. Não colocaria a vida dos meus filhos em risco*”.

Conversar sobre a experiência vivida no campo de refugiados não seria uma tarefa fácil, embora tenha percebido, nos primeiros contatos que fiz em Mogi das Cruzes, que as pessoas já esperavam de mim essa pergunta. Talvez por causa do contato que tiveram com outros pesquisadores, ou das constantes idas e vindas de jornalistas, falar do campo parecia obrigatório. Contudo, de maneira geral, as afirmações eram sempre as mesmas, superficiais e objetivas; pareciam dizer o que qualquer pessoa já sabe: “*era muito difícil... tinha muito escorpião... a gente morava em tendas, no meio do deserto*”. Com o tempo, e à medida que meu relacionamento com o grupo foi se consolidando, e passei a fazer parte da rotina de algumas famílias, a lembrança do tempo vivido no campo parecia não querer abandonar. Em alguns momentos ela surgia, em meio a um almoço, ou entre as diversas conversas acompanhadas por um café. Um olhar perdido fixava-se no nada e as pessoas começavam a falar. Em uma dessas situações, eu estava almoçando com Fátima, conversando sobre a habilidade de seu caçula em comer quantidades desproporcionais para um garoto de dez anos, quando, para minha surpresa, ela começou a falar

Eu achava que ele ia morrer. Quando a gente foi pro campo ele era apenas um bebê, era recém-nascido. A barriga dele começou a ficar enorme e eu achava que ele tinha alguma doença. Levei para o médico analisar e disse que estava preocupada porque ele comia demais e estava com aquele barrigão. O médico deu risada de mim e disse que não estava acostumado a receber mães preocupadas porque o filho comia demais. Daí eu fiquei tranquila, mas não sei se ele é assim por causa do campo. Lá a comida era trazida e distribuída, a gente não escolhia nada, nem podia reclamar, tinha que se contentar com o que eles davam.

Em momentos como esse, passei a perguntar sobre como era a vida no campo, como eles haviam lidado com uma situação tão complexa como aquela. Foi quando me deparei com um esforço notadamente consciente de apagamento. Por várias vezes o relato era interrompido com frases do tipo: “*não quero me lembrar disso*”, “*o que passou, passou*”, “*chega de falar em sofrimento*”. Esse seria um tema obrigatório, mas também ao mesmo tempo proibido, negado. A experiência no campo surgia como fragmentos desconexos na conversa: uma recordação da tentativa de horta, a lembrança das tempestades de areia, as brincadeiras improvisadas das crianças. Como flashes de uma história não contada, ficava difícil tentar compreender como haviam sido aqueles quatro anos e meio. Optei por não forçar, decidi esperar e recolher os fragmentos para um dia, então, montar a imagem mais ampla desse período.

Somente no fim da minha pesquisa de campo, após mais de um ano de convivência e relacionamento, decidi perguntar de maneira mais direta sobre o tempo em al-Ruweished. Como seria de se esperar, a primeira reação foi uma atitude de esquivar-se, uma racionalização que optava por não lembrar. Em seguida, notando meu interesse, algumas histórias começavam a brotar. Narrarei aqui três conversas que me parecem significativas para a compreensão desse período: a primeira de Rania, uma senhora de cinquenta e seis anos, a segunda de Tareq, um jovem de vinte e sete, e a terceira a de Fadha, uma senhora de cinquenta e dois anos. Nas palavras de Rania,

A vida no campo era muito difícil, como você sabe. Mas eu não consigo lembrar como a gente viveu lá por quase cinco anos. Parece engraçado dizer isso. Sabe, quando eu fui para o Líbano [ela acabara de retornar de uma viagem de três meses junto da família] minha irmã e minha mãe ficavam me perguntando: ‘como foi que você aguentou tudo aquilo, como vocês viviam lá?’, e eu disse pra elas: ‘eu não sei, não lembro’. Elas não acreditavam em mim e diziam: ‘mas como você não lembra? Foram quase cinco anos Rania, você tem que lembrar!’. Pois é, mas na verdade eu não sei como foi. Se você me perguntar como a gente viveu todo esse tempo, eu vou te dizer que foi como se o tempo parasse. Como se a gente fosse pra uma outra dimensão, onde nada acontecia. Era como se a gente não estivesse vivendo! [risos] Me lembrei agora de uma história engraçada. Um dia vieram umas pessoas do ACNUR pra conversar com as famílias, pra ver como nós estávamos, perguntar sobre nossas crianças. Várias mulheres estavam falando muito, reclamando e pedindo pra que alguma coisa fosse feita. Eu estava lá, sentada, calada. Iria falar o que? Sabia que não resolveria nada. Daí uma das mulheres me perguntou: ‘quantos anos o seu filho mais novo tem?’ – ele estava passando por perto de nós. Eu respondi: ‘treze’. A mulher deu risada e me falou: ‘Rania, seu filho não tem treze anos. Ele tinha treze quando entrou aqui, isso foi a mais de dois anos atrás. Você está de brincadeira comigo!’. Eu parei, pensei um pouco, e respondi: ‘não, ele tem treze’. A mulher me olhou como uma cara de ‘ela está louca’, mas daí eu completei a frase: ‘ele tem treze anos porque essa foi a idade com que ele veio pra cá. O que ele viveu aqui não conta, porque isso aqui não é vida. Quando ele sair daqui eu volto a contar! Não quero que isso aqui faça parte da vida dele’. E eu acho que é isso... por isso não me lembro. A gente não estava vivendo, era como se o tempo não passasse e a gente estivesse numa espera sem fim. Não podíamos sair. Nem escolher o que a gente ia comer a gente podia. Não éramos nada e não tínhamos o direito sobre nossa vida. O que eu posso te contar? Não tem o que contar! Eu sei que foi muito tempo, mas eu não estava vivendo lá, estava apenas sobrevivendo até poder sair.

Nesse dia conversamos por mais de cinco horas. Falamos da vida no Iraque, da vinda para o Brasil, da doença e conseqüente morte de seu marido já em Mogi das Cruzes no fim de 2010 – nós havíamos nos conhecido nas escadas do hospital onde seu marido estivera internado, na cidade. Houve momentos de emoção, nos quais ela desviou o olhar e buscou se recompor, momentos de risadas em que contou-me sobre seus filhos e como

eles continuaram “*bons meninos*”, momentos sérios quando me falou sobre a política e os abusos de poder no Oriente Médio. Mas durante todo o tempo de conversa, notei que a sensação de perder o controle sobre a própria vida era uma questão central que continuava a perturbá-la.

Rania definiu o período de permanência no campo de refugiados como um estado de suspensão, um período em que o tempo vai sendo paralisado, apenas retomado seu curso a partir da transferência para outro lugar. Um tempo *in-between* que ela não contava como vida, e em que a relação com a noção de temporalidade se mostra fundamental. Ao negar-se a contar os anos que o filho havia vivido no campo, Rania demonstra como esse período era percebido como não-vida, como uma ausência do tempo – retomando a discussão do capítulo anterior sobre a metáfora do compasso musical. Mais do que isso, a memória episódica dos traumas vivenciados naquele momento faz com que o conteúdo não seja assimilado, embora lembrado pelas marcas no corpo. Ela me disse, “*quando fomos para o campo eles eram meninos... saíram de lá homens*”. Dessa forma, ainda que o conteúdo da memória do campo remeta a um estado de suspensão, como que não vivido, a própria alteração no corpo, como um suporte mnemônico ou auxiliar da memória (Pinto, 2002), faz com que os indivíduos percebam o avanço do tempo e sejam lembrados daquilo que se quer esquecido.

O outro relato é o de Tareq, que veio para o Brasil com seu pai, hoje com sessenta e sete anos. Ele fora para o campo de Ruweished com alguns amigos, o pai teria ido depois com a família do irmão mais velho. A família do irmão foi selecionada para reassentamento na Suécia, tendo permanecido no campo apenas ele e o pai.

O campo... ah era difícil a vida lá. A gente morava no deserto, no meio do nada, cercado com cercas de arame farpado. Eu tinha fotos, mas rasguei tudo e joguei fora. Não quero lembrar daquele tempo. Chega! Eu fui pra lá na pior idade pra viver isso. Eu tinha dezessete anos, e fiquei lá quase cinco anos. Sai de lá com vinte e dois e agora estou com vinte e sete. Perdi a melhor fase da minha vida, os melhores anos. Quando sai de lá e entrei no avião eu decidi fechar a porta e deixar pra trás tudo o que passou. Decidi que iria esquecer, não quero lembrar. Quando eu fui pro campo eu era um garoto. Saí do Iraque porque estava muito perigoso, e tinha medo do que ia acontecer. Já fazia quase oito meses que a guerra tinha começado, estávamos sem energia há meses, sem água, e não podíamos andar nas ruas. Daí uns amigos meus disseram que estavam indo pra o campo e de lá a gente conseguiria ir pra outro país. Decidi ir com eles e tentar alguma coisa, porque ficar em Bagdá parecia impossível. Eu era muito novo, não sabia o que esperar. Quando a gente chegou lá, fomos pra uma barraca. Achei que ia ser por pouco

tempo e que logo a gente ia pra outro país. Eu fui bobo. Minha família tentou conseguir um passaporte [falso] pra mim, eu só tinha que entrar no Iraque de novo, e na cidade perto da fronteira eles iam me entregar. Muita gente fez isso e seu deu bem, mas eu fiquei com medo, e logo recebi a “injeção” do ACNUR. Eles vinham de vez em quando e diziam que a situação iria se resolver dentro de alguns dias, pra gente não se desesperar. Era como uma injeção, era assim que a gente chamava quando percebemos que nada acontecia. Era uma injeção para acalmar a gente. Daí a gente foi vivendo. Não tinha o que fazer. O jeito era se acostumar. Não dava pra trabalhar, não dava pra fazer nada, só jogar carta e assistir televisão. Isso depois do primeiro ano, porque no começo ninguém saía das barracas, todo mundo estava em depressão. E... é isso, foi um tempo perdido da minha vida. Quero esquecer!

Enquanto Tareq me contava sobre o tempo vivido no campo, seus olhos se enchiam de lágrimas repetidamente, e ele me dizia: “*Me desculpa*”, como se eu esperasse qualquer outra reação que não a dor. O que fica claro a partir desses relatos, no entanto, é o esforço de apagamento da memória traumática, que não fala apenas da dificuldade em verbalizar a experiência, mas mais do que isso, é um esforço em esquecer e recomeçar uma nova vida sem aquela lembrança. Como discutido anteriormente, ao estabelecer o relato biográfico, os indivíduos buscam enquadrar a memória de maneira a estabelecer um *modus vivendi*, para que possam dar continuidade em suas vidas. O que implica, muitas vezes, em uma decisão consciente de apagamento.

Passemos então ao relato de Fadha, uma senhora iraquiana casada com um palestino, mãe de duas adolescentes. Embora iraquiana, Fadha fugira com o marido e as filhas para o campo de Ruweished por não querer se separar deles: “*Não podia deixá-los. Como eu abandonaria minhas filhas?*” Em uma de nossas últimas conversas, perguntei como tinha sido pra ela viver no campo por todo aquele tempo. Ela me olhou com uma expressão de: “você não sabe?”, levantando as mãos em um gesto de desdém irônico, que apontava para a obviedade da resposta.

O que eu posso te contar? Foi um tempo muito difícil, a gente morava em tendas, com colchões no chão, todo mundo junto em um espaço muito pequeno. Não tinha escola para as meninas. A gente ficava o dia todo sem ter o que fazer. Ficávamos lembrando das bombas que caíram em Bagdá, dos barulhos dos aviões de guerra. Deixei tudo pra trás, não podia voltar. A gente saiu porque meu marido era muito ligado ao Saddam. Você sabe, ele era cantor e sempre estava nas festas do partido cantando para o Saddam. Todo mundo sabia que ele recebia do governo. Quando a guerra começou, não tinha como continuar lá. Ele foi ameaçado de morte. O que fazer? A gente teve que fugir e ficamos presos no campo. Primeiro ficamos no meio do deserto, em outro campo, entre as fronteiras do Iraque e da Jordânia [na NML]. Esse campo era muito ruim, não tinha estrutura nenhuma, e a maioria das pessoas eram

curdos. Depois de algum tempo conseguimos entrar no Ruweished, lá era melhor, já tinha uma certa estrutura pra gente viver. Mas era como se o tempo não passasse. Vivi cinco anos, mas parece que foram cinquenta anos! Eu envelheci lá. O dia demorava muito pra acabar. Não tinha o que fazer e nem pra onde ir. Não gosto de lembrar desse tempo.

O que há de comum nesses três relatos é a dificuldade em verbalizar a experiência no campo, ainda que, para cada um, essa experiência seja traduzida de forma diferente. Enquanto para Rania é como se o tempo tivesse parado e ela simplesmente não conseguisse se lembrar, para Tareq é como se ele tivesse perdido os melhores anos de sua vida – e por isso o desejo de não se lembrar, o esforço em apagar. Já para Fadha é como se o tempo fosse suspenso e ampliado, como se ela tivesse vivido o equivalente a toda a sua vida, envelhecido em um lugar em que não podia viver – e por isso também a recusa em se lembrar. Estes são relatos que tratam da memória de maneira singular, são formas de lidar com uma memória traumática, de um tempo da vida que se quer esquecido.

Os relatos apontam para duas questões centrais: a relação com a memória e a temporalidade, e a relação com o espaço social – a perda de controle sobre a própria vida. Ambas questões se farão presentes no processo de integração na nova sociedade, e de busca por estabelecimento de um lugar social. Serão fundamentais na produção de uma metanarrativa que dê conta de acomodar os mais diversos acontecimentos guardados na memória, e capaz de viabilizar novos comportamentos na nova realidade.

2.3. “Brasil? Vocês estão malucos?”

O reassentamento no Brasil não foi uma decisão dos palestinos, mas uma escolha realizada exclusivamente pela representação do ACNUR. As negociações sobre a vinda dos refugiados palestinos para o país se deu após quatro anos de indecisão que manteve os refugiados em uma situação de espera – a busca por países para o reassentamento aconteceu apenas quando o governo jordaniano finalmente anunciou o fechamento do campo em 2007, dada a provisoriedade de sua situação, e pelo fato de que não fazia parte das responsabilidades do governo. Já naquele momento grande parte dos refugiados havia retornado ao Iraque, alguns poucos haviam conseguido permissão para entrar na Jordânia – nos casos em que um dos cônjuges possuísse nacionalidade jordaniana – e outros países vizinhos. Além disso, durante os quatro anos alguns já teriam conseguido se refugiar em

outros países⁶⁷ – como EUA, Nova Zelândia, Noruega e Suécia. Somente então é que a agência da ONU responsável – o ACNUR⁶⁸ – entrou em negociação com diversos países, dentre eles o Brasil e o Chile, para o reassentamento dos refugiados que ainda permaneciam em Ruweished, sob ameaças do governo da Jordânia.

O reassentamento de refugiados é considerado a última das três soluções duráveis propostas para lidar com a situação dos refugiados pelo ACNUR, sendo a mais recomendada o repatriamento voluntário, e a segunda a integração na sociedade de refúgio. Como aponta Michael Kagan (2005:253), “the Resettlement Handbook stresses that voluntary repatriation is the preferred solution, and resettlement is the last resort when there are no other options”. O parecer do ACNUR no Resettlement Handbook (UNHCR, 2002), embora não deixe claro que o reassentamento deva ser voluntário, mas apenas implique o consentimento dos indivíduos, pressupõe que os refugiados estariam mais inclinados a escolher o reassentamento como solução durável. Exatamente por essa razão, é posto como última solução – e tendo em vista que o reassentamento depende da aceitação por parte dos países que possuem programas de reassentamento, o que limita a absorção destes refugiados. Ou seja, o ACNUR assume que os refugiados desejam o reassentamento, portanto, quando não há outras alternativas, como o repatriamento ou a inserção na comunidade de refúgio, como é o caso dos refugiados palestinos em Ruweished, o ACNUR prescreve o reassentamento, assumindo como dada a aceitação dos refugiados.

B. S. Chimni (2004), em seu estudo sobre o processo histórico das soluções duráveis para os refugiados, afirma que os padrões estabelecidos pelo ACNUR para soluções duráveis advém das políticas internacionais em relação aos refugiados, ou seja, reflete os interesses dos países dominantes no cenário internacional. Em suas palavras, “the dominant states in the international system decide from time to time, in the light of

⁶⁷ Os refugiados contam que esses países conduziram entrevistas com todos aqueles que estavam no campo, selecionando os que preenchiam os requisitos – como profissão, idade, saúde, etc. Algumas famílias foram separadas nesse processo, pois parte de seus membros foi aprovada e os demais rejeitados.

⁶⁸ Neste caso, a agência da ONU responsável foi o ACNUR e não a UNRWA, tendo em vista que a segunda, embora exclusiva aos palestinos, não era responsável pelos palestinos-iraquianos, já que o governo iraquiano não aceitou o apoio da UNRWA quando recebeu os refugiados palestinos em suas fronteiras. Isso fez com que os refugiados palestinos do Iraque não fossem contabilizados pela assistência da UNRWA – *United Nations Relief and Works Agency for Palestinian Refugees in the Near East*, criada em dezembro de 1949. A decisão de criar a UNRWA foi tomada quando se tornara evidente a improbabilidade de que o governo do recém criado Estado de Israel concordasse com qualquer regresso substancial de refugiados para o seu território.

their interests, which solution to the global refugee problem should be promoted as the preferred solution” (2004:73). Logo após a Segunda Guerra Mundial, e com os desdobramentos da Guerra Fria, a solução mais comumente aplicada era o reassentamento em outros países, o que fazia parte de uma agenda própria dos países dominantes e servia aos seus interesses, sob uma máscara de humanitarismo. No entanto, durante a década de 1980, uma reelaboração do conceito de solução durável estabeleceria o repatriamento como preferível, assumindo-se que haveria um desejo de retorno inerente aos refugiados. Entretanto, Chimni (2004) aponta para questões de ordem econômica como fundamentais nesse realinhamento, uma vez que o fluxo intenso de refugiados para o norte já não era desejável, tendo em vista o excesso de mão-de-obra.

A ênfase contemporânea no repatriamento seria pensada a partir de um objetivismo das condições de retorno – a situação objetiva no país do qual partiram –, o que Chimni aponta como sendo um emudecimento dos refugiados no processo de decisão. Esse objetivismo colocaria nas mãos das instituições o poder de decisão sobre qual seria a melhor solução durável para os refugiados, o que é realizado a despeito de suas vontades.

Neste ponto, uma questão importante a ser discutida é a ausência de controle sobre a própria vida; uma temática recorrente em minha pesquisa com os refugiados em Mogi das Cruzes. Em um dos relatos, foi interessante ver o processo de racionalização dessa condição feito por Rania:

Como eu te falei, no campo a gente não escolhia nem o que iria comer. Tinha que aceitar o que vinha agradecendo. Não escolhíamos o que ia ser feito de comida. Dependia do que tinha vindo. Não podíamos escolher trabalhar, porque não tinha trabalho no campo e não era permitido sair. Não escolhíamos nada. Pra vir para o Brasil foi a mesma coisa, eles [ACNUR] vieram e disseram que o campo iria fechar e a gente não podia mais ficar lá. Falaram que tinham conseguido pra gente ir pro Brasil, que lá era um país muito bom, com liberdade religiosa, e com uma cultura parecida com a árabe. Ficamos assustados. ‘Brasil? É muito longe!’, eu pensava. Na época, minha família estava com um processo encaminhado para se refugiar no Canadá [ela possui parte da família morando lá], mas ainda não tinha saído a resposta. Eu pedi pra eles esperarem, pedi pra gente ficar lá até ter resposta do Canadá. Eles disseram que não, não podiam manter só minha família no campo. E foi assim! Tivemos que abaixar a cabeça e vir.

A ausência do poder de decisão faz parte do processo que se costumou chamar de “migração forçada” – questão tratada anteriormente neste trabalho. Mas ainda uma outra questão diferencia o grupo de palestinos dos demais refugiados que compõe o cenário de migrações forçadas. Carolina Moulin (2011:149) faz essa distinção ao nomear os demais

refugiados como “população refugiada espontânea no país”, explicando em nota de rodapé que estes são aqueles que chegam aos portos de entrada por conta própria, e solicitam às autoridades competentes o refúgio. Porém, não foram os refugiados palestinos que se dirigiram às autoridades competentes para solicitar o refúgio, essa decisão foi tomada por agências governamentais ou internacionais em seu lugar; o que acaba por configurar uma situação de “refúgio forçado”. Isso não equivale a dizer que todos os refugiados palestinos vieram ao Brasil contra sua plena vontade – embora tenha sido esse o caso de um grande número –, mas a questão central está no fato de que não tiveram opção de escolha; foram pressionados a vir, como mostra o relato abaixo de Rania:

Quando a mulher do ACNUR veio falar com gente, ela disse que a gente tinha que ir para o Brasil. O campo ia ser fechado e, ou a gente voltava para o Iraque ou ia para o Brasil. Eu tive muito medo de vir para o Brasil. É uma língua que eu não conhecia, uma cultura muito diferente da nossa. Se pelo menos fosse para um país que falasse inglês, seria mais fácil a adaptação. Mas não tive escolha, tive que vir, porque voltar para o Iraque eu não voltaria.

Em alguns casos, houve uma tentativa vã de resistência, como é o caso explicitado por Ahmed:

Vieram e falaram que a gente iria para o Brasil. Na hora eu disse: Brasil? Vocês estão malucos? O Brasil não tem trabalho. É um país que está se desenvolvendo e não tem como receber refugiados. Eles falavam que não, que o Brasil era um país muito bom, que tinha empregos, que tinha tudo; que a gente ia receber ajuda e rápido se adaptar. Mas eu não sou bobo, eu sabia como eram as coisas no Brasil. Não estou falando que é um país ruim, mas o governo não é bom. Eu tentei dizer que não iria. Até o último momento no aeroporto eu disse que não queria ir. Sentei no chão e disse que não ia entrar no avião. Daí a mulher veio e me disse que eu tinha que ir. Se não entrasse naquele avião ela iria me colocar no próximo voo para Bagdá. O que eu iria fazer? Eu não podia voltar pra Bagdá senão eles me matavam. Tive que vir.

Moulin, em seu artigo sobre os processos de institucionalização dos direitos humanos assentados sobre as noções de cidadania e humanidade, analisa o caso dos refugiados palestinos que, após os primeiros meses no Brasil, foram à Brasília protestar, solicitando o reassentamento em outros países. O grupo inicial era formado por alguns palestinos de Mogi das Cruzes que, diante das dificuldades de acesso a tratamento médico, auxílio financeiro insuficiente e de curto-prazo, e conflitos com a entidade intermediadora no país – a Cáritas –, decidiram organizar um protesto em frente ao escritório do ACNUR em Brasília. Uma das conclusões a que chega Moulin é a de que

os protestos refletem, dessa maneira, uma tentativa dos refugiados de retomar o controle sobre suas vidas e sobre sua mobilidade, em um contexto no qual eles se reconhecem como humanos sem direitos e que, por essa mesma razão, conferem ao grupo os “atributos de uma comunidade” (2011:150).

Embora os protestos em Brasília não tenham envolvido todos os refugiados com os quais desenvolvi minha pesquisa, não houve um caso em que eu não escutasse críticas ao programa brasileiro de reassentamento, ou algum tipo de insatisfação. A constatação de que a “*vida no Brasil não é fácil, a gente não consegue emprego*” se deu nos primeiros meses após a chegada ao país. Mas a questão central para todos aqueles com os quais eu me relacionei nesse período dizia respeito à falta de autonomia. Seja por estarem numa situação de quase tutela – eles não podem deixar o país a não ser com permissão, e estão presos em um longo processo para a obtenção da cidadania⁶⁹ – seja por não conseguirem se inserir na sociedade de maneira plena, os refugiados permanecem tolhidos do controle sobre suas vidas.

Uma outra questão que diz respeito à falta de autonomia se encontra na decisão das autoridades brasileiras em dispersar o grupo ao estabelece-los em regiões distintas do país. Ao chegarem no Brasil, uma parte do grupo foi direcionada ao Rio Grande do Sul, onde foram alojados em diferentes cidades, e outra encaminhada para Mogi das Cruzes, onde casas em diferentes bairros haviam sido alugadas. O modelo apresenta dois protótipos bem delimitados: o primeiro de total separação, e outro de separação relativa, em que se testaria o sucesso da adaptação. Em Mogi das Cruzes, os refugiados contam que ao saírem do aeroporto foram levados para suas novas casas, alugadas e mobiliadas pela Cáritas, e que não receberam nenhuma informação sobre onde os demais haviam sido instalados. Rania relatou seus primeiros dias no Brasil da seguinte forma:

No caminho do aeroporto pra Mogi eu vim olhando pela janela e pensando como era lindo o Brasil, mesmo sem ter a mínima ideia de aonde estavam me levando. Nos primeiros dias eu só pensava em arrumar a minha casa e agradecer a Deus por ter a chance de começar de novo. Não sabia onde os outros estavam morando, e não tinha como entrar em contato com eles, mas aos poucos a gente começou a se encontrar nas ruas e a fazer visitas. Ninguém sabia direito o que fazer. Não conseguíamos conversar com outras pessoas na rua, só entre a

⁶⁹ Ao chegarem no Brasil, os refugiados receberam visto provisório, e após quatro anos deram entrada na solicitação do visto permanente. Somente após a obtenção do visto permanente é possível que se dê entrada na solicitação de cidadania – o processo total tem duração de pelo menos seis a oito anos. A maioria dos refugiados está hoje com o protocolo de solicitação de visto permanente, aguardando o deferimento que deve ser conferido até julho de 2012.

gente, mas tinha algumas famílias que estavam morando muito longe do centro. Ficava difícil ir visitar.

Logo após os primeiros dias, os refugiados começariam a frequentar o curso de português organizado pela Cáritas; que seria, no entanto, descrito pelos meus informantes como um fracasso. A sua proposta era deficiente e não atendia às necessidades específicas de cada um, como idade e nível de escolaridade, o que fez com que a maioria abandonasse a sala de aula logo após as primeiras semanas. Atualmente, apenas um terço dos refugiados adultos em Mogi das Cruzes conseguem se comunicar bem em português, sem que isso signifique ter o domínio da escrita; dois terços ainda se comunica com muita dificuldade, alternando entre português, inglês e árabe. Em uma de minhas conversas com Fatima, ela conta como foi a sua experiência:

Não aprendemos nada. Logo todo mundo começou a deixar o curso. Também, não tinha como dar certo. Eles colocaram todo mundo junto, em uma mesma sala, com uma professora velhinha que não sabia ensinar. Tinha gente que não era alfabetizada, como a minha sogra. Como eles achavam que ela iria aprender do mesmo jeito que eu e outras pessoas que estudaram e fizeram universidade? Tudo que eu aprendi de português foi por causa do meu esforço. Eu pegava o dicionário e ficava tentando memorizar as palavras. Ia na casa da vizinha e tentava conversar com ela. Foi muito difícil no começo, mas eu não tinha outra opção, tinha que ajudar meus filhos a fazer a tarefa da escola. Mas o meu caso não é o da maioria. Você pode ver, quase ninguém sabe o português ainda, e já faz mais de quatro anos que viemos pro Brasil.

Em seus primeiros dias na cidade, os refugiados foram convidados a participar das festividades que aconteceriam na mesquita local, por ocasião do Ramadan⁷⁰. A mesquita é frequentada por imigrantes árabes, em sua maioria libaneses, que migraram para o Brasil há algumas décadas, e encontram-se econômica e socialmente bem estabelecidos na cidade – em geral, proprietários de estabelecimentos comerciais ou profissionais liberais –, e o relacionamento entre os refugiados e os demais muçulmanos da cidade é relativamente esporádico, uma vez que todos geralmente se referem à mesquita como “a mesquita dos libaneses”. Logo nas primeiras semanas do meu trabalho de campo, notei que os refugiados não frequentavam a mesquita e, ao serem questionados sobre isso, alguns respondiam que não iam por causa da distância, e acabavam realizando as orações individualmente em sua casa; outros diziam que a mesquita era dos libaneses, e

⁷⁰ O mês do Ramadan corresponde ao nono mês do calendário islâmico, em que os muçulmanos devem praticar um jejum (*sawm*) de alimentos, bebidas e relações sexuais pelo período que se estende da alvorada ao por do sol (Pinto, 2010:61).

não se sentiam bem em frequentar; e, por fim, alguns diziam que não queriam mais saber de Deus, por isso evitavam qualquer contato.

Das famílias em que tive um maior contato com a rotina diária, pude perceber que a não frequência à mesquita não significava que a prática religiosa das orações diárias (*salat*) não fosse mantida; embora, geralmente, fossem realizadas em um momento apenas do dia⁷¹. Quando perguntei como as orações deveriam ser realizadas, meus informantes justificaram que é permitido que se realizem as cinco orações em um mesmo momento, desde que a pessoa esteja impedida de realizá-las nos horários estabelecidos⁷² – embora estivesse claro para mim que nada os havia impedido durante todo o dia. Há que se destacar que nem todos os refugiados palestinos em Mogi das Cruzes são muçulmanos. Embora estes constituam a maioria, uma das famílias reassentadas na cidade é cristã. Entretanto, meu contato com eles foi esporádico, o que se deve muito ao fato de que eles não mantêm vínculos constantes com os demais, com exceção da filha do casal, que mantêm um relacionamento de amizade com Fátima desde o período em que viveram no campo de al-Ruweished.

O sheikh da mesquita, o egípcio Hosni Abdelhamid Mohamed Youssef, é talvez o único a quem os refugiados se referem como uma pessoa muito boa e atenciosa. Quando questionados sobre seu relacionamento com a comunidade, o sheikh Hosni era sempre lembrado como a única pessoa com quem a maioria mantém contato.

Rania me explicou que, de maneira geral, os membros da comunidade não se envolveram com a chegada dos palestinos e muito pouco auxiliaram em seu processo de integração.

Quando a gente chegou aqui na cidade, era mês do Ramadan. Daí nos convidaram para participar do 'Aid al-Fitr, o jantar de quebra do jejum, na mesquita. Eles [os muçulmanos libaneses] receberam a gente bem, mas quase ninguém veio conversar com a gente. Depois disso nunca mais vi ninguém, nunca vieram me fazer uma visita, mesmo quando meu marido estava internado, nem um telefonema recebi. A única pessoa que veio aqui em casa foi o sheikh Hosni, ele é muito atencioso, mas os outros nunca se preocuparam.

⁷¹ As cinco orações diárias são: *fajr*, na madrugada; *zuhud*, ao meio-dia, *'asr*, no meio da tarde; *maghrib*, ao pôr do sol; e *'isha*, à noite (Pinto, 2010:56).

⁷² Como Paulo Pinto (2010:57) aponta, a intenção dos indivíduos é vista como a condição definidora da validade de todos os atos rituais, o que demonstra uma concepção do indivíduo como agente moral a partir de seu uso da razão. A intenção é sempre usada para justificar a frequência e a forma escolhida por cada um para a realização das orações.

Em relação aos demais muçulmanos da cidade, os palestinos afirmam que hoje existe pouco contato – somente uma das famílias de refugiados possui vínculos com membros da mesquita. No entanto, ainda que o relacionamento tivesse sido superficial, no início, as primeiras oportunidades de emprego aconteceram através de membros da mesquita. Contratados para trabalhar nos estabelecimentos comerciais, como lojas de móveis, restaurantes e consultórios, os refugiados tiveram sua primeira experiência no mercado de trabalho brasileiro facilitada pela comunidade muçulmana local. Ibrahim contou-me sobre seu primeiro emprego em uma loja de móveis, propriedade de um dos libaneses da cidade, dizendo que seu patrão foi muito bom em contratá-lo, porque ele não sabia falar quase nada em português, e mesmo assim foi-lhe dada a oportunidade de começar a vida como vendedor.

Eu comecei trabalhando na loja de móveis, não sabia falar nada, e mesmo assim o Dr. Saad me contratou. Ele queria ajudar. O trabalho era bom, mas eu ganhava apenas um salário e meio pra trabalhar oito horas por dia. Com esse salário eu não conseguia sustentar a minha família, mas mesmo assim aceitei, porque era minha única opção.

Não obstante, as críticas a esses empregadores seria também bastante comum, como nas palavras de Ahmed:

Meu primeiro emprego aqui no Brasil foi num restaurante de um libanês. Eu trabalhava que nem louco, o dia todo, e ele me pagava menos que os outros funcionários. Disse que não ia me registrar, por isso saí. Não ia ficar trabalhando pra ele recebendo pouco e sem garantia nenhuma.

Isso demonstra que, mesmo que o relacionamento com a comunidade muçulmana local não tenha atingido as expectativas dos refugiados, foi através de alguns dos membros que uma primeira inserção no mercado de trabalho foi possível, ainda que alguns dos refugiados afirmem que após os primeiros meses no país, os membros da mesquita teriam evitado se relacionar com eles para não se envolverem financeiramente. Rania me explicou que alguns dos refugiados tentaram ainda contar com a ajuda dos membros da comunidade na forma de empréstimos para abrirem seus próprios negócios na cidade, o que teria feito com que eles se afastassem. Ela afirma que no começo algumas pessoas tinham se disponibilizado a ajudar, mas o auxílio era restrito a questões burocráticas, ou com os problemas de comunicação, mas nunca em termos financeiros. A constante menção à falta de envolvimento financeiro dos demais muçulmanos da cidade pode estar relacionada a uma expectativa gerada entre os palestinos ao se defrontarem com as dificuldades financeiras no Brasil, como também à experiência de assistencialismo

vivida no Iraque. Embora meus informantes não abordassem as razões do descontentamento, era evidente que esperavam um maior envolvimento da comunidade muçulmana de Mogi das Cruzes nessa questão.

As finanças foram uma das primeiras questões enfrentadas pelos refugiados ao buscarem se estabelecer no Brasil. Embora recebessem do ACNUR o pagamento dos aluguéis e um auxílio mensal, o valor não era suficiente para cobrir as despesas da casa e, como agravante, seria cancelados após dois anos. Estabelecidos em imóveis alugados, os contratos primeiramente foram firmados entre a Cáritas Diocesana e os proprietários e, após findado o período de dois anos de auxílio moradia, passariam a ser firmados diretamente com os refugiados. Já nos primeiros meses de responsabilidade integral por suas despesas, muitos não conseguiram cumprir com os compromissos financeiros e passaram a viver sob a constante ameaça de despejo; questão que seria acompanhada de um outro problema quanto à moradia: o da recusa por parte de proprietários de imóveis da cidade em alugar ou renovar os contratos com os palestinos –justificados pela suposição de que os refugiados não cumpririam com o pagamento dos aluguéis sem a assistência da Cáritas. Com isso, alguns optaram por morar juntos – isso se aplica a membros de uma mesma família que moravam em casas separadas, como os sogros vindo morar com o filho e a nora. Porém, na grande maioria dos casos, eles ainda se encontram dispersos e com a ameaça de despejo.

A dificuldade de inserção no mercado de trabalho se deu primeiramente pela questão da língua, mas a questão que se sucedeu foi reativa à dificuldade encontrada no reconhecimento dos certificados de ensino superior dos refugiados. Em um dos casos, uma das famílias teve sua bagagem violada no trajeto para o Brasil, e os únicos itens extraviados haveriam sido os diplomas de doutorado do marido e de graduação da esposa. Sobre o incidente, Rania comentava constantemente:

Quando cheguei no aeroporto e peguei minha mala, vi que ela tinha sido aberta. Na mesma hora eu abri pra ver o que estava faltando e vi que a pasta com nossos documentos não estava lá. Eu fiz um boletim de ocorrência, mas não adiantou. Nunca mais apareceu. Fiquei muito chateada. Sabia que com isso não conseguiríamos comprovar nossa qualificação. Agora a gente era ninguém mesmo. O Mohamed, meu marido, ficou arrasado. Tentei entrar em contato com a universidade na Bulgária, onde ele fez o doutorado, mas não tive resposta. Fazer o quê? Agora é deixar para trás.

Aqueles que conseguiram manter seus certificados, logo perceberiam que o processo de reconhecimento no Brasil não seria tão fácil quanto esperado. Fatima se

graduou com especialidade em prótese dentária na Universidade de Bagdá e veio ao Brasil com todos os documentos que comprovavam sua formação e, no entanto, quando solicitou o registro na Associação Brasileira de Odontologia que a possibilitaria exercer a profissão, recebeu um comunicado dizendo que não poderia ser registrada porque não possuía visto permanente, e que a associação não abria exceção para refugiados. Eu estava em sua casa quando a correspondência chegou. Imediatamente depois de ler a carta, ela pediu para que eu também lesse e lhe explicasse o que estava sendo dito. Seu olhar consternado me fez reler a carta algumas vezes até que, enfim, ela me disse: *“Eu não consigo entender isso. Falaram que a gente seria tratado como brasileiro. Que teríamos todos os direitos. Então por que eu não posso trabalhar como um brasileiro?”* No primeiro semestre de 2011, ela decidiu ingressar na faculdade de odontologia em Mogi das Cruzes. Mesmo com toda a dificuldade com a língua e com as mensalidades, Fatima percebeu que essa seria sua única saída, e afirmou: *“tenho que começar do zero, não tem jeito”*.

Uma outra dificuldade pela qual passam todas as famílias está relacionada à saúde. Depois de quase cinco anos vivendo no campo de refugiados, no deserto jordaniano, a maioria dos refugiados chegou ao Brasil com sérios problemas de saúde, como condições cardíacas e respiratórias, anemia, degeneração óssea, câncer e distúrbios psicológicos. Direcionados ao sistema público de saúde (SUS), iriam se deparar com longas filas de atendimento, espera de semanas ou meses para conseguir realizar um exame, o que para alguns seria fatal. Fatima chegou ao Brasil grávida de quatro meses, e ao fazer os exames de acompanhamento da gestação, foi informada de que precisava de uma cirurgia para dar continuidade à gestação. Ao tentar agendar a cirurgia, foi colocada em uma lista de espera, e cerca de um mês depois, sofreu um aborto. Ela conta como essa experiência foi devastadora, e como não tinha a quem recorrer:

Eles me disseram que eu precisava da cirurgia, mas tinha que esperar uma vaga. Eu já estava com cinco meses, e não podia fazer nada. Um dia comecei a sangrar. Estava sozinha em casa. Corri pra casa da minha vizinha e pedi ajuda. Disse que precisava ir pro hospital correndo. Eu não sabia falar português direito e estava muito nervosa, mas ela me entendeu e me levou pro hospital. Quando cheguei lá o bebê já estava morto. Tiraram ele e o meu útero junto. Agora não posso mais ter filhos.

São inúmeras as histórias que envolvem problemas com o atendimento médico. Atualmente já se contabilizam uma dezena de mortos dentre o grupo que veio ao Brasil, e muitos ainda apresentam sérios problemas. Uma de minhas informantes me disse em meio

a risadas: *“A gente só é tratado como brasileiro quando precisamos de tratamento médico, daí a gente vira brasileiro rapidinho e passa pela mesma situação”*.

Dos cinquenta e seis palestinos alocados em Mogi das Cruzes, estima-se que atualmente haja cerca de trinta e sete. Alguns migraram para o sul do país, para estados como Paraná e Santa Catarina, outros para o Mato Grosso. O motivo principal é a necessidade de trabalho e, como para a maioria dos homens a única opção têm sido trabalhar nos abates de carne em frigoríficos de corte especial (*halal*) que se localizam nesses estados, acabam passando a maior parte do ano fora, vindo visitar a família nos intervalos dos contratos. Outros teriam ido para Brasília manifestar-se contra o programa de reassentamento, solicitando a realocação para outros países, e acabaram estabelecendo moradia na capital federal.

Capítulo 3. Redes locais e transnacionais: uma liminaridade relativa

A época atual seria talvez de preferência a época do espaço. Estamos na época do simultâneo, estamos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso. Estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito, menos como uma grande via que se desenvolveria através dos tempos do que como uma *rede* que religa pontos e que entrecruza sua trama.

(Michel Foucault, *Outros Espaços*)

Entendendo que o estabelecimento de um novo *habitus* na sociedade de acolhida parte de processos multidimensionais e diacrônicos, o que nos remete a uma análise da relação entre os critérios de pertencimento compartilhado por palestinos na dimensão global, e os critérios estabelecidos na dimensão local; torna-se fundamental analisar as redes de solidariedade e pertencimento estabelecidas e mantidas pelos refugiados no Brasil nas duas dimensões. Os laços de parentesco e as formas de comunicação mantidas com familiares no Oriente Médio e em outras partes do mundo desempenham um papel fundamental na elaboração de comunidades simbólicas e, principalmente, serão espaços privilegiados para os refugiados no processo de reelaboração de suas vidas; ao mesmo tempo em que as novas redes estabelecidas na dimensão local, como os círculos de amizades, as diversas instituições com as quais mantém contato, e as relações com a comunidade religiosa local, serão espaços privilegiados no processo de acomodação na sociedade de acolhida.

Este capítulo versará sobre as redes estabelecidas pelos refugiados palestinos como comunidades de pertencimento que irão não apenas viabilizar espaços de sociabilidade, sejam eles locais ou transnacionais, mas desempenharão um papel fundamental no processo de acomodação social e de construção de novas formas de se entender no mundo. As redes de solidariedade fazem parte de um projeto individual de formas de habitar, o que implica uma variação que tem a ver com as escolhas de cada indivíduo, mas também com o próprio ambiente ao qual estão sendo expostos. O que pretendo destacar aqui é que em cada família, ou mesmo para cada indivíduo, é possível traçar diferentes redes, embora hajam pontos de contato, ou redes compartilhadas por um número expressivo de meus informantes. Portanto, traçarei algumas, dentre as tantas a que se pode recorrer, que se mostraram mais significativas no cotidiano dos refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, tendo como foco seis famílias e compondo um quadro total de vinte e oito pessoas.

Durante meu trabalho de campo em Mogi das Cruzes, um aparente paradoxo parecia se formar: um equilíbrio entre aproximação e distanciamento que me pareciam contraditórios. Simultâneas ao discurso de retorno ao Oriente Médio, ações de inserção e estabilização eram desenvolvidas. Solicitações de reunião familiar⁷³, inserção em cursos superiores, busca por financiamento de casa-própria, e diversas outras, apareciam como indicadores daquilo que podemos denominar *estratégias de integração*. Ou seja, ao mesmo tempo em que os refugiados palestinos nutrem um desejo de retorno ao Oriente Médio, ou aos países onde parte da família se encontra, fixam sua residência e estabelecem “raízes” que podem mantê-los permanentemente no país de acolhida.

Esse quadro nos permite pensar em uma dinâmica de *liminaridade relativa*: se, por um lado, os refugiados valem-se de estratégias de integração e lutam por construir uma vida que os insere no Brasil, o que configuraria a etapa final de seu processo ritual – sua agregação –; por outro mantêm-se na margem, desejando retornar ainda à etapa anterior, a da separação, reintegrando-se à sociedade árabe de outrora⁷⁴; ou ainda, mantendo-se em movimento e migrando para outros países ditos “ocidentais” onde possuem laços familiares – como Estados Unidos, Canadá, Suécia, entre outros. Com o termo *liminaridade relativa*, pretendo ampliar a discussão sobre o conceito desenvolvido por Victor Turner (2005:143-144) de *unidade do liminar*, em que o autor aponta para uma coincidência de processos e noções opostas em uma única representação; “o que não é nem isso, nem aquilo, e, no entanto, é ambos”. Para Turner, decomposição, dissolução e desagregação não podem ser dissociados de processos de crescimento, transformação e reformulação dos velhos elementos, “formando novos padrões”. Entretanto, o que neste trabalho se entende por *liminaridade relativa* vai além do que Turner define como coincidência de processos e noções opostas, uma vez que os processos nos quais se vêm inseridos os refugiados palestinos em Mogi das Cruzes fazem parte de uma dinâmica social em que a condição liminar é prolongada e relativizada pelos esforços contraditórios de retorno ou de prosseguimento das etapas do ritual possibilitados pelas redes, o que acaba por mantê-los em uma condição de *liminaridade relativa*. Esse

⁷³ De acordo com a Resolução CNI nº 36/99, é concedido ao refugiado o direito de solicitar, junto à Polícia Federal, o pedido de visto permanente, a título de reunião familiar, aos seus dependentes – cônjuge, filhos solteiros menores de 21 anos, ou maiores incapazes de prover o próprio sustento. Se estiverem frequentando curso de graduação ou pós-graduação, podem ser considerados dependentes até o ano civil em que completarem 24 anos. São também considerados dependentes: irmão, neto ou bisneto, se órfão, solteiro e menor de 21 anos; e ascendentes, desde que demonstrada a necessidade de amparo.

⁷⁴ Isso não significa que os refugiados desejam retornar ao Iraque. Há que se levar em consideração que a maior parte deles viveu ou possui familiares nos mais diversos países que compõem o Oriente Médio; por isso, quando afirmam querer “voltar”, referem-se a esses outros tantos lugares com os quais se identificam de alguma maneira.

conceito pode ser melhor compreendido a partir da noção de *heterotopia* desenvolvida por Michel Foucault (2009), em que a coexistência de um grande número de mundos possíveis fragmentários, ou espaços incomensuráveis ou incompatíveis que são justapostos ou superpostos uns aos outros, é tornada possível. Para Foucault, o espelho, ou a heterotopia, é lugar de recriação de si, de projeção de um e reflexão de outro, o que permite a manutenção de espaços díspares. Dessa forma, a *liminaridade relativa* precisa ser pensada com um espaço heterotópico em que o antes e o depois são tocados a partir de agenciamentos que buscam a superação de uma liminaridade que se mantém através do conflito entre forças contrárias; portanto, o processo em que os refugiados palestinos se encontram não é inexorável, pois percebe-se um desejo de retorno ao estágio anterior simultâneo ao desejo de agregar-se.

Em ambas as posturas, seja na de agregar-se, seja na de manter-se na margem, buscando a reintegração a um momento anterior, percebe-se o papel que as redes de solidariedade irão desempenhar, pois é a partir delas que uma dinâmica estabilização e manutenção é viabilizada. As redes nada mais são do que comunidades de pertencimento capazes de conferir identificação, espaços de comunicação e troca que permitem a elaboração de formas de ser e agir, bem como espaços de sociabilidade. Essas redes são estabelecidas localmente e transnacionalmente, o que nos remete a uma análise da relação entre as redes de pertencimento compartilhados por palestinos na dimensão global, e as redes na dimensão local.

O conceito de transnacionalidade nos permite pensar em uma conexão entre dois ou mais lugares, o que implica em uma ideia de redes de solidariedade, sejam elas familiares, étnicas ou pessoais, que são mantidas ao mesmo tempo em que o indivíduo se encontra distante. Um dos mais proeminentes trabalhos acerca das conexões transnacionais é o de Ulf Hannerz (1996), em que o autor afirma que distâncias e fronteiras não são mais o que eram; isso porque tecnologias de mobilidade foram alteradas e, conseqüentemente, alteraram-se as formas de relacionamento com o mundo. Segundo ele, “Our imagination has no difficulty with what happens to be far away. On the contrary, it can often feed on distances, and on the many ways in which the distant can suddenly be close” (1996:4). Afastando-se do termo globalização, que, segundo o autor, pode complicar ao invés de explicar os processos e relacionamentos que apontam para um fenômeno que cruza as fronteiras do Estado, mas que não necessariamente envolvem nações, Hannerz propõe o termo *transnacional* como mais preciso para a análise da interconectividade. Pensando o mundo em termos de interações, relacionamentos e redes, e retomando o conceito desenvolvido por Alfred Kroeber (1945) de

“*ecumene*”, Hannerz irá afirmar que a designação de ecúmeno global nos permite perceber a interconectividade do mundo, em que relacionamentos de longa distância frequentemente desempenham uma importante parte na produção de pessoas e culturas, que não podem mais ser vistas como territorialmente circunscritas (1996:7,12).

Nesse processo de interconectividade, os *media*⁷⁵ desempenham um papel fundamental, não apenas por serem mais efetivos no alcance através de espaços, mas também em aumentar a capacidade de mobilizar sentidos e formas de sentido, ou seja, diferentes modos simbólicos. A ênfase na importância dessas ferramentas reside na consequência que a multiplicação de seus usos desempenha na organização da vida social, e na definição de fronteiras culturais, ou na própria natureza dessas fronteiras (1996:21).

É, então, que o autor irá inserir o conceito de agência que deve ser combinado com um senso de habitat – retomando a conceituação de Zygmunt Bauman (1992), em que um habitat é onde a agência opera –, que pode ser expandindo ou contraído. Hannerz propõe, então, um conceito de *habitats de significado* que deve ser analisado a partir dos processos culturais em relacionamentos sociais. Esses habitats não dependerão apenas daquilo a que os indivíduos são expostos em um sentido físico, mas também das capacidades e conhecimentos desenvolvidos por eles para lidarem com isso (1996:23).

Sua conceituação permite uma superação do conflito entre local e global, na medida em que “the local is [...] an arena where various people's habitats of meaning intersect, and where global, or what has been local somewhere else, also has some chance of making themselves out, so that this year's change is next year's continuity” (1996:28). Para tanto, Hannerz (1996:96) apresenta quatro tipos de relacionamentos diretos e indiretos que compõem a vida social – por meio do conceito desenvolvido por Craig Calhoun (1992) de categorias de relacionamento social –, os dois primeiros representando relacionamentos diretos, face a face, e os subsequentes relacionamentos indiretos. Enquanto relacionamentos primários ligam pessoas de maneira integrada, relacionamentos secundários simplesmente encenam papéis sociais específicos. Os relacionamentos terciários seriam aqueles mediados inteiramente por tecnologias e/ou organizações de grande escala. Já os relacionamentos quaternários seriam aqueles em que uma das partes não está ciente da relação – principalmente os relacionamentos de fiscalização. A sugestão do autor é a de que

⁷⁵ Hannerz (1996:19) define como *media* todas as tecnologias de comunicação, bem como a escrita, a televisiva e os correios eletrônicos, que permitem às pessoas o acesso a mensagens sem dependerem de um contato face-a-face.

relacionamentos primários, secundários, terciários e quaternários estão agora todos no mesmo campo, e que estar envolvido em relacionamentos terciários é a base para imaginar algo como relacionamentos primários (1996:97).

Dessa forma, é possível que se pense em uma *comunidade transnacional* (1996:98-99) em que grupos de parentesco, amizade, trabalho e cooperatividade não estejam apenas confinados em espaços restritos, mas podem ser mantidos em distâncias de grande escala. A consequência dessa expansão da comunidade no espaço que cruza fronteiras é de natureza prática; não são mais apenas famílias transnacionais, mas comunidades transnacionais, em que sentidos e significados são partilhados.

O que precisa ser levado em conta na análise dessas comunidades é precisamente um exame minucioso do processo cultural de pequena escala em que são desenvolvidas essas interações. O que encaminha a uma discussão do próprio conceito de comunidades para que se possa pensar esses grupos de pertencimentos que são estabelecidas pelas redes de relacionamento. Anthony Cohen, no livro *The symbolic construction of community* (2007), apresenta não apenas um panorama da discussão no campo das ciências sociais acerca do conceito de comunidade, mas propõe uma análise da natureza da comunidade que enfatiza sua importância na experiência dos indivíduos. Mais do que pensar no sentido que o conceito representa, é preciso pensar no seu uso. Assim, o conceito de comunidade implica uma ideia relacional, em que oposição e distinção ganham destaque, e que acaba por trazer à discussão um elemento fundamental, a fronteira, que, nos termos de Barth (1998), é estabelecida a partir da interação social, marcando onde começa e onde termina a comunidade; ou seja, marcando a comunidade em sua relação com outras comunidades. No entanto, a fronteira não é objetivamente aparente, uma vez que existe na mente dos que a observam, e pode ser percebida de diferentes maneiras, conferida a partir de diferentes sentidos, e até mesmo parecer imperceptível a outros (Cohen, 2007:12). Existe, então, um aspecto simbólico da fronteira da comunidade que precisa ser levado em conta, em que diferentes significados lhe podem ser conferidos, uma vez que dependem da interação entre indivíduos; ou seja, “this consciousness of community is, then, encapsulated in perception of its boundaries, boundaries which are themselves largely constituted by people in interaction” (2007:13).

Sobre esse aspecto simbólico das fronteiras da comunidade, é importante manter em mente que sentidos e significados não são compartilhados da mesma maneira pelos indivíduos, mas são mediados por experiências idiossincráticas, ao mesmo tempo em que o

senso de comunidade é construído por símbolos compartilhados. No entanto, esses símbolos não apenas expressam um significado, mas fornecem a capacidade de criar sentidos, uma vez que “They share the symbol, but do not necessarily share its meanings. Community is just such a boundary-expressing symbol. As a symbol, it is held in common by its members; but its meaning varies with its members’ unique orientations to it” (Cohen, 2007:15).

Dessa forma, comunidades são a arena na qual as pessoas adquirem a mais fundamental e substancial experiência da vida social, onde a capacidade de expressar e administrar relacionamentos sociais é adquirida. O repertório simbólico de uma comunidade agrega os vários sentidos produzidos pelos indivíduos, agregando individualidades e diferenças, e produzindo uma aparência de similaridade que estabelece a integridade do grupo (2007:20-21). A interação social é, então, primariamente uma transação de significados, em que a comunidade deve ser pensada muito menos como um mecanismo de integração do que como dispositivo de agregação.

O conceito de identidade foi intensamente explorado nas ciências sociais nas últimas décadas, superando uma ideia de identidade essencializada que pensava o conceito como uno, indivisível e localizável, a tal ponto que se possa chegar hoje a discursos polifônicos que afirmam a multiplicidade de identidades (Hall, 2006), a construção de identidades como projeto (Calhoun, 1994) e até mesmo ilusão identitária (Bayart, 2005). O que esses estudos compartilham é a capacidade de explorar processos sociais nos quais um conceito maleável de identidade é viabilizado; ou ainda, acessado pelos agentes sociais à medida de sua interação social.

Alargando o conceito de identidade, Simon Harel (2009) teoriza acerca dos “lugares habitados”, que representam variações afetivas, lugares que não cessam de se movimentar; e por isso sugerem que se pense a “plasticidade dos lugares habitados” como formas provisórias e maleáveis – o que solapa a ideia de uma identidade em essência. Retomando os estudos do geógrafo Augustin Berque (1996), em que os lugares habitados são a sede de uma espessa subjetividade, uma reserva de significações e de símbolos, no qual o sujeito-humano e seu universo simbólico se fazem presente, Harel aponta para uma *habitabilidade psíquica*. É esse o conceito que, por sua vez, nos faria compreender a variabilidade de nossas representações do lugar, exprimindo uma “postura variável, no tempo e no espaço, de um sujeito que, pelo exercício de sua palavra, cria a narrativa de seu habitat” (2009:57), em que os lugares habitados descrevem a maneira de ser do sujeito no mundo, expressando uma

correspondência entre o próprio lugar e o sujeito que nele se molda. Se, por um lado, o lugar seria uma maneira de representar para si o mundo; por outro, a habitabilidade “é o território do *habitus* e das esquematizações sociais com as quais percebemos o espaço” (2009:61). Os *habitus* são também esquemas corporais que permitem a construção de uma geografia sensível dos lugares, o que não significa dizer que a habitabilidade psíquica seja um fundamento inconsciente que garante nosso habitat no mundo, mas que ela molda nossa relação com o espaço (2009:63).

A teorização de Simon Harel contribui para a discussão que aqui se pretende na medida em que acrescenta certa complexidade não apenas ao conceito escorregadio de identidade, mas também ao de lugares. O lugar passa a ser a interseção, o que faz com que ele não possa mais ser visto como Um. “Ele [o lugar] convoca a imprevisibilidade de nossas formas de ser no mundo (as representações diversas de nossos habitats), sem que seja necessário, aqui, nos embarçarmos com um julgamento moral sobre o que quer dizer o ato de habitar um lugar” (2009:55). O que torna possível pensar que o sujeito exilado habita um lugar que corresponde tão somente a um referente ou alicerce no espaço, colocando em relação universos divergentes – num entrechoques dos lugares de memória (2009:46). A negociação de novos espaços culturais é, para o sujeito diaspórico, desse modo, formulada a partir de uma habitabilidade psíquica que molda sua relação com o espaço, e cria uma narrativa de percepção do espaço estruturada no *habitus* (Bourdieu, 1997) ao mesmo tempo em que aberto à mobilidade das inscrições sociais no espaço identificado. O que direciona para uma reflexão do espaço e do tempo como associado a modos de simbolização e ritualização dos laços sociais, mediados também pelas redes comunicacionais e os fluxos informacionais; o que faz com que uma relação entre espaço, experiência e mediação se faça necessária.

A coexistência de espaços parciais, de lugares habitados que se justapõem, se recombina e se chocam, nos termos de Bernard Miège (1999), explicitam tanto o físico como o simbólico, num espaço de relações sociais. Dessa forma, as redes precisam ser pensadas como multiterritorializações, segundo o conceito de Rogério Haesbaert (2011), resultantes não apenas da sobreposição ou justaposição de múltiplos tipos territoriais, mas também de sua experimentação e reconstrução de maneira singular pelos indivíduos, grupos sociais ou instituições. Em suas palavras,

Multiterritorialidade (ou multiterritorialização se, de forma mais coerente, quisermos enfatizá-la enquanto ação ou processo) implica assim a

possibilidade de acessar ou conectar diversos territórios, o que pode se dar tanto através de uma ‘mobilidade concreta’, no sentido de um deslocamento físico, quanto ‘virtual’, no sentido de acionar diferentes territorialidades mesmo sem deslocamento físico, como nas novas experiências espaço-temporais proporcionadas através do ciberespaço (2011:343, 344).

As redes seriam então parte de uma espécie de territorialização, na medida em que constroem fluxos e criam referenciais simbólicos num espaço em movimentação; ou, como afirma Haesbaert (2011:280), no e pelo movimento. E é precisamente esse movimento que conecta referenciais simbólicos que se deve manter em mente, uma vez que as redes, como espaços de pertencimento e de comunidades simbólicas, permitem o compartilhar de símbolos ao mesmo tempo em que constroem os indivíduos em cena.

Durante minha pesquisa etnográfica, duas redes se mostraram fundamentais: uma local, marcada por relações de amizade e institucionais, e uma outra de proporções transnacionais, marcada por laços familiares e de amizade com pessoas distantes e conexões religiosas com um saber que transita globalmente; cada uma estabelecendo uma relação diferenciada. Ambas são vividas e acionadas simultaneamente no cotidiano dos refugiados palestinos no Brasil, conferindo espaços de sociabilidade e pertencimento que viabilizam sentidos diversos, múltiplos, mas que possibilitam uma experimentação e uma reconstrução de suas vidas sociais a partir do deslocamento. Se, numa análise macro, é possível traçar essas duas redes, em uma análise micro pode-se ver que as redes local e transnacional serão subdivididas de acordo com as características próprias de cada interação. O que possibilita pensar em uma tipologia dessas redes, em que a rede local será composta pelas redes de: *reforço*, *desafio*, *nostalgia* e *institucional*; enquanto que a rede transnacional será composta pelas redes: *familiar*, *religiosa* e de *amizade*.

Na interação local, a rede de reforço será marcada pelo relacionamento com indivíduos que promovem o reconhecimento da palestinidadade e que potencializam a luta pelos direitos dos refugiados junto às mais diversas instituições responsáveis em lidar com o reassentamento deles na sociedade brasileira – indivíduos como Miguel, Eduardo e Youssef, como se verá nas próximas páginas, reforçam a singularidade não apenas da situação vivenciada pelos refugiados, como sua própria condição. A rede de desafio é caracterizada pelo relacionamento com indivíduos que, de uma maneira ou de outra, acabam propondo novas formas de comportamento e pensamento que desafiam formas tradicionais, permitindo reavaliações, inovações e mudanças no *habitus* que podem causar dissensões entre os demais palestinos em Mogi das Cruzes – pessoas como Maria e Salomão, pertencentes a uma outra

religião, e a Delegacia da Mulher, que, embora seja uma instituição, desempenha junto aos refugiados a função de desafiar padrões estabelecidos. Já a rede de nostalgia será aquela que não apenas permite uma reinvenção como “árabe” na sociedade brasileira, mas também ativa uma memória idealizada da vida no Oriente Médio, com sentimentos de retorno à sociedade árabe de outrora – como se verá no relacionamento de Fátima com ‘Aisha. Por fim, a rede institucional é aquela desenvolvida com indivíduos que promovem a relação dos refugiados com instituições políticas e religiosas que viabilizam condições e oportunidades de inserção na sociedade brasileira – como é o caso do sheikh Hosni, da mesquita de Mogi das Cruzes, intermediando o relacionamento com os certificadores de carne *halal*, e de Youssef, que faz a intermediação com a Federação Árabe Palestina do Brasil e com a Embaixada Palestina.

Na interação transnacional, a rede familiar é aquela que mantém e sustenta os laços de pertencimento, fornecendo subsídios para a memória e para a manutenção de uma comunidade simbólica, compartilhando símbolos e, de certa forma, atualizando o *habitus* dos refugiados. De igual forma, a rede de amizade irá manter laços de pertencimento que permitem a reelaboração da memória e da comunidade simbólica, ao mesmo tempo em que fornecem um ambiente para construção de representação da persona que se pretende apresentar. Finalmente, a rede religiosa será marcada pelo relacionamento com fontes de produção e circulação de conhecimento religioso, que reforçam um tipo de comportamento a ser mantido.

3.1. Redes locais: “*humme mniih*” – “eles são bons”

Logo que iniciei minha pesquisa de campo, uma primeira rede se destacou, a de um grupo formado já há dois anos: o Comitê de Solidariedade ao Povo Palestino de Mogi das Cruzes. Como relatado na introdução desta dissertação, foi por meio de um dos membros do Comitê que estabeleci os meus primeiros contatos com os refugiados palestinos e, talvez por razão do seu prestígio junto aos refugiados, consegui uma inserção inicial no campo maior do que esperava. Nos primeiros dias em Mogi das Cruzes, pedi a Miguel⁷⁶ que me apresentasse a algumas pessoas, e então começaram os nossos encontros de fim de tarde em que ele, depois de terminar o seu expediente trabalho, me acompanhava até a casa de alguma família. Ao questioná-lo sobre a qual casa iríamos desta vez, ouvia sempre, após a descrição da família,

⁷⁶ Quarenta e nove anos, trabalha como analista no setor de financiamento imobiliário numa agência bancária em Mogi das Cruzes, onde morou toda sua vida.

uma explicação que começou a me intrigar: “*Eu já precisava ir lá mesmo pra resolver...*” tal e tal assunto. Com o passar das semanas e dos meses, notei que as visitas de Miguel às famílias não eram um evento esporádico, mas uma atitude frequente. Em geral, suas visitas tinham o propósito de entregar algum documento, uma cesta básica ou atender a um pedido de ajuda.

Miguel é reconhecido pelos refugiados palestinos como a pessoa que mais se preocupou com todos desde sua chegada ao Brasil, e, logo, a que mais faz para ajudá-los. Seu envolvimento inicial com o grupo deu-se no fim de 2008 e início de 2009, quando efetivamente tomou consciência sobre a presença do grupo de refugiados palestinos reassentados em Mogi das Cruzes que estavam em conflito com a instituição administrativa responsável por sua acomodação na cidade – destaca-se que, até hoje, boa parte da população não tem ideia da presença dos refugiados⁷⁷ na cidade. Isso diz um pouco sobre a própria característica de Miguel, um declarado anarquista e militante de causas sociais. Pessoalmente ele se diz indignado com as políticas públicas e ações do governo, por isso decidiu “*fazer alguma coisa ao invés de ficar apenas reclamando*”. O que percebi foi uma pessoa sensível e empática, que se envolve com qualquer tipo de causa que diz respeito aos marginalizados e excluídos socialmente – não foram poucas as vezes em que, ao conversarmos sobre o problema de um ou de outro dos palestinos, vi seus olhos se encherem de lágrimas, denunciando uma frustração e um sentimento de incapacidade. Não obstante, de todas as causas sociais com as quais se envolve, a questão dos refugiados palestinos na cidade ocupa hoje um lugar central em sua vida. É muito raro o dia em que Miguel não se encontra com alguém, ou não se dirige ao estacionamento privado administrado por um dos refugiados, Khalil, o mais próximo e a quem Miguel dedica maior atenção.

No que se refere aos refugiados, é comum recorrerem a Miguel assim que algum problema de desenvolve, seja ele de ordem burocrática, financeira ou familiar. Sempre que visitava alguma família, me perguntavam se eu o havia visto, ou se sabia onde ele estava, e a fórmula a seguir sempre se repetia: “*Preciso falar com ele, preciso da ajuda dele*”. O envolvimento é tamanho que faz com que Miguel esteja sempre correndo de um lado para o outro tentando resolver questões que parecem não ter fim. Em relação às questões burocráticas, os refugiados se veem desnorteados com renovações de RNE, registros de nascimento dos filhos, registros de casamento, registros escolares, carteiras de habilitação,

⁷⁷ Essa constatação partiu primeiramente a partir de amigos meus que moravam na cidade e, posteriormente dos contatos que estabeleci com comerciantes, taxistas, e diversas outras pessoas que, ao indagarem sobre a minha presença na cidade, me olhavam com surpresa e diziam: “*Refugiados palestinos aqui em Mogi das Cruzes? Você tem certeza? Nunca ouvi falar nada a respeito.*”

contratos de aluguel, emprego e tantos outros que, por não estarem familiarizados com o sistema burocrático brasileiro, ou com a língua portuguesa, acabam precisando de um mediador.

Um outro aspecto de sua atuação junto aos refugiados tem a ver com as mais diversas questões financeiras. Como discutido na introdução, o auxílio financeiro concedido pelo ACNUR para a maioria dos refugiados foi encerrado após dois anos de sua chegada ao país – atualmente apenas os idosos recebem auxílio mensal e moradia –, o que faz com que um grande número se encontre em situação financeira delicada, com aluguéis atrasados e empréstimos bancários. Isso leva os refugiados a recorrerem frequentemente a Miguel em busca de ajuda nos conflitos junto aos proprietários de imóveis, aos bancos, ou na tentativa de conseguirem uma cesta básica ou remédios – para muitos, Miguel é a única pessoa que acreditam poder recorrer. Uma consequência disso é a de que atualmente Miguel já realizou mais de um empréstimo em seu próprio nome em favor dos refugiados – visto que os bancos só liberam empréstimos para os refugiados que possuam uma empresa registrada ou algum bem em seu nome –, é fiador em contratos de aluguel, e frequentemente empresta dinheiro próprio para pagar aluguéis atrasados ou comprar remédios. Tendo conhecido Miguel há mais de um ano, percebi que ele não vem de uma família abastada, ocupa um cargo relativamente baixo na empresa em que trabalha, e possui um membro da família com a saúde debilitada que depende de seus cuidados. Todas as vezes que conversamos sobre seu envolvimento financeiro com os refugiados, ele procurou me explicar que era difícil pra ele, mas que não via outra solução: *“Eu tento ajudar no que posso, embora não consiga fazer muito, mas se eu não fizer nada o que vai acontecer? Como eles vão ficar? Eles não têm a quem recorrer. O ACNUR não se importa, o CDDH menos ainda, o governo nem quer saber”*.

Há, ainda, os conflitos familiares e pessoais os quais Miguel é solicitado a intermediar. São brigas de casais, desentendimentos entre os próprios palestinos e conflitos vivenciados pelos filhos com os pais ou na escola. Durante meu trabalho de campo, presenciei diversos conflitos familiares nos quais Miguel era acionado para apaziguar ou convencer uma das partes: *“Me pedem para conversar e fazer com que o outro reconheça que está errado”*; ou para simplesmente oferecer um ombro amigo: *“Não falo nada, não me meto. Só escuto, deixo que ele desabafe”*. Em um conflito particular, entre um casal que acabou se divorciando, Miguel acabou me pedindo para ajudar com a situação da mulher, e desabafou: *“Eu não sei mais o que fazer. Ele conta a versão dele e ela a dela, e cada um quer que eu fale com o outro, mas não vou me envolver mais. Não quero tomar partido”*. O fato de o marido

ser Khalil, amigo íntimo de Miguel, deixou-o em uma situação desconfortável e, por isso, preferiu não se meter na disputa, sendo usado como aliado de um ou de outro. Ao seu ver, ambas as partes tinham errado, embora estivesse mais propenso a defender Khalil, ainda que não quisesse comprometer seu relacionamento com nenhum deles. Contudo, mesmo não se envolvendo diretamente, pediu-me para aconselhar a mulher e tentar convencê-la a voltar para o marido⁷⁸.

Miguel, juntamente com outros moradores da cidade e alguns refugiados palestinos, criaram o Comitê de Solidariedade ao Povo Palestino em 2009. Em menor grau, esses outros indivíduos que formaram o Comitê acabam, vez ou outra, sendo acionados, ou por iniciativa própria se envolvem para auxiliar em alguma questão. Um deles é Eduardo, jovem com pouco mais de vinte anos, estudante de Ciências Sociais, e ativista político. Nosso primeiro contato se deu em minha primeira semana em Mogi das Cruzes, na frente do hospital público onde estava internado um dos refugiados palestinos com câncer em fase terminal. Nas primeiras conversas, Eduardo elencou-me todos os descasos e problemas que ele percebia no Programa de Reassentamento brasileiro. Afirmou ter se envolvido com a questão dos palestinos porque achava *“um absurdo o que estão fazendo com eles! O Brasil não deveria receber refugiados porque não oferece condições nenhuma. Mas, já que recebeu, precisa ser responsável”*. Eduardo imediatamente me fez lembrar os diversos estudantes universitários de ciência sociais que encontro pelos corredores da universidade, cheios de paixões e desejo de lutar por uma causa social ou política. Tanto ele quanto Miguel conheciam pouco da história da questão palestina quando os conheci, mas demonstravam um interesse sincero em adquirir um conhecimento mais aprofundado. À medida que os meses se passaram, Eduardo foi-se aproximando mais de uma das famílias, e acabou desenvolvendo um interesse e atração pelo Islã. Chegou a pedir-me referências bibliográficas, fazer perguntas sobre produções acadêmicas, até que um dia confidenciou: *“Tenho algo pra te contar: me reverti!”*⁷⁹. Essa situação permite que se perceba que a relação desenvolvida entre os refugiados e os indivíduos da rede local precisa ser pensada nos termos de uma comunidade simbólica, em

⁷⁸ Esse conflito será melhor explicitado posteriormente, quando discutirei acerca da rede de proteção à mulher que, por meio da Delegacia da Mulher de Mogi das Cruzes, foi acionada para intermediar a situação.

⁷⁹ O termo *reversão* é usado principalmente pelos muçulmanos de São Paulo, embora esteja hoje bastante propagado pelas comunidades muçulmanas ao redor do país. Explicita um conceito que se pretende mais amplo do que o conceito de *conversão*, uma vez que se entende que todo ser humano nasce muçulmano, mas, eventualmente, se desvia para outras religiões. Por isso, integrar-se à comunidade de fiéis é um ato de reversão, um retorno a uma condição original.

que símbolos são compartilhados (Cohen, 2007) e habitats de significados (Hannerz, 1996) são construídos.

Uma outra situação que poderia ser pensada como análoga, mas que representa, no sentido oposto, a rede de desafio com a qual interagem os refugiados palestinos em Mogi das Cruzes, é a vivenciada pela palestina Myrna, de sessenta e nove anos, uma das pessoas com quem mais interagi durante minha pesquisa de campo, já que morava na casa onde ela estava hospedada, e com quem gastava horas de conversa todos os dias. Mesmo que Myrna não falasse outra língua que não o árabe e meu domínio do dialeto palestino fosse bastante deficiente, e que precisássemos da tradução de seu neto de nove anos nos primeiros meses; depois do meu retorno do Oriente Médio, no fim de 2011, pudemos desenvolver conversas mais íntimas, sem a necessidade de um intérprete, o que possibilitou que ela me confidenciasse alguns segredos – e acabou também me colocando em uma situação desconfortável diante da família. Antes da minha viagem, durante os diversos meses que passei em sua casa em Mogi das Cruzes, acompanhei sua prática diária de orações – ela era uma das poucas pessoas que via realizando as múltiplas orações diárias prescritas pelo Islã, desde a *fajr*, ainda na madrugada, até a *'isha* à noite –, e em alguns momentos ela me falava sobre o Islã e como eu ficaria bem de *hijab*⁸⁰. No entanto, quando retornei ao campo após cinco meses, notei que em alguns momentos do dia a televisão que ficava na sala estava ligada no canal evangélico TV Rede Gospel, de propriedade da Igreja Renascer – principalmente no período da manhã, enquanto as crianças ainda estavam dormindo e Fátima estava em seu quarto. A essa constatação somaram-se as conversas em que ela me perguntava sobre a religião da minha família e afirmações do tipo: “*Allah wahad*” – Deus é um só. Um dia, finalmente, enquanto eu preparava a comida e ela, ao meu lado, conversava sobre essas questões, me disse: “*Ana baheb kteer il evangelic*” – eu gosto muito dos evangélicos –; e então me confidenciou que estava frequentando, sempre que podia, uma igreja evangélica com sua amiga Maria – ninguém da família ou dos demais refugiados palestinos tem conhecimento desse fato. Algumas horas depois de nossa conversa, ela me procurou com uma expressão muito preocupada e me pediu pra jamais comentar com Fátima ou qualquer outra pessoa sobre o que havia me contado; e fez questão de enfatizar: “*hiyya mabthebish il evangelic*” – ela não gosta de evangélicos.

⁸⁰ *Hijab* é o véu usado pelas mulheres muçulmanas para cobrir os cabelos em sinal de modéstia. Para maiores discussões acerca do uso do *hijab*, cf. Mahmood, Saba. 2011. *Politics Of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press; e Abu-Lughod, Lila. *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*. *American Anthropologist*, Vol. 104, No. 3, September 2002.

Maria é uma senhora de pouco mais de cinquenta anos, advogada, evangélica, que desenvolve um serviço semanal de capelania⁸¹ nos hospitais da cidade, acompanhada nos últimos meses pela amiga Myrna. Como a amizade das duas se desenvolveu nunca ficou claro para mim, mas a questão central é que Maria, mesmo não falando árabe e, portanto, tendo claras dificuldades em se comunicar diretamente com Myrna, acabou se tornando sua melhor amiga. Uma vez por semana ela chega à casa de Myrna bem cedo e as duas passam o dia todo fora, só retornando no fim do dia. As amigas vão juntas visitar doentes em diversos hospitais, fazem compras na feira e muitas outras atividades. Foi com Maria que Myrna foi a uma praia no Brasil pela primeira vez, em uma viagem com outras amigas – que mais tarde eu descobriria ser um encontro de mulheres da igreja que as duas agora frequentam juntas.

Nos meus últimos dias em Mogi das Cruzes, procurei visitar todas as famílias com as quais interagi no período de minha pesquisa. Ao saber do meu planejamento, Myrna perguntou-me se poderia me acompanhar, pois já há algumas semanas não visitava suas amigas. As casas são distantes umas das outras, o que implicava uma longa caminhada e, no percurso, tivemos a oportunidade de conversar sobre diversos assuntos. Em um domingo à tarde, na volta de uma das visitas, ela me disse que queria ir à igreja, que gostava muito de frequentar, mas que agora, como estava morando com a nora desde que seu marido faleceu no início do ano passado, não estava mais conseguindo ir por causa da suspeita da família. Eu disse que se ela quisesse ir eu a acompanhava. Ela imediatamente me pediu que ligasse para Maria, mas mesmo depois de algumas tentativas, não conseguimos contatá-la. Novamente ela me pediu para não comentar sobre o fato.

No dia seguinte, Myrna perguntou-me se conhecia o senhor Salomão. Embora eu não tenha chegado a conhecê-lo pessoalmente, ouvira seu nome mencionado pela família em diversas ocasiões. Sabia que era um senhor libanês de aproximadamente cinquenta anos, evangélico, visitante frequente na casa de Myrna e de seu esposo antes de seu falecimento. Além disso, Fátima já havia me contado, durante um dos conflitos que eu presenciei entre ela e a sogra, quem era Salomão. Disse-me que Myrna era apaixonada por ele e que todas as noites os dois conversavam ao celular. Ela me perguntou se alguma vez eu havia escutado as conversas dos dois, já que eu dormia no mesmo quarto que Myrna. Eu lhe contei que várias

⁸¹ Como definida pela Associação de Capelania Evangélica Hospitalar: “A Capelania tem como missão atuar nos hospitais através de voluntários capacitados que levam amor, conforto e esperança aos pacientes, familiares e profissionais da saúde, vivendo a fé cristã através do atendimento espiritual, emocional, social, recreativo e educacional, sem distinção de credo, raça, sexo ou classe social, em busca contínua da excelência no ensino e no ministério de consolo e esperança eternos.” Disponível em: <<http://www.capelania.com/2008/o-que-e-capelania.html>>.

vezes ouvia sua sogra ao celular depois das onze horas da noite, mas não sabia com quem ela conversava, e imaginava que poderia ser com seu filho, já que a conversa era em árabe. Fátima assegurou-me que era Salomão e pediu-me que gravasse alguma conversa para que ela pudesse provar ao marido que sua mãe estava tendo um caso com um cristão: *“Ela é viúva. Não teria problema nenhum ela se casar de novo, seria até melhor para mim. Assim ela me deixaria em paz. Mas ele não é muçulmano, ele é cristão! É haram, você sabe.”* – eu nunca gravei nenhuma conversa e nem mesmo indaguei Myrna sobre com quem ela falava, mas passei a prestar a atenção em algumas conversas e notei que eram diálogos entre pessoas muito íntimas, pelo constante uso de palavras e expressões de afeto. Fátima contou ao marido suas suspeitas, o que provocou uma situação de conflito quando ele retornou de viagem – Ibrahim trabalha com o abate de carne *halal*, o que o mantém fora de casa a maior parte do ano. Myrna negou qualquer envolvimento sentimental, afirmando que Salomão e ela eram apenas amigos e que ele a estava ajudando a conseguir seu passaporte jordaniano⁸² –, Fátima chegou a me dizer que se tivesse provas concretas a situação seria terrível, e por um lado, achava melhor mesmo não ter conseguido nada: *“Coitado do Ibrahim, se ele tivesse certeza que a mãe dele está tendo um caso com o Salomão eu não sei o que iria acontecer. Ele era capaz de matar ele. É melhor que fique assim. Ele brigou com ela, agora ela vai ficar com medo de fazer alguma coisa.”*

A postura de Fátima pode ser melhor compreendida a partir do conceito desenvolvido por Fredrik Barth (2005) de processos sociais específicos de *controle*, *silenciamento* e *apagamento* – discutidos anteriormente. Nesse caso, o controle familiar havia sido desafiado por Myrna, que buscava silenciar as experiências que estava vivenciando secretamente. Quando o silenciamento falhou e o conflito estabeleceu-se, um novo processo de apagamento seria acionado como forma corretiva. Para Fátima, era melhor que a situação fosse apagada, o que preservava seu marido de atitudes que poderiam prejudicá-lo, ao mesmo tempo em que o próprio conflito vivenciado promovia a retomada do controle familiar sobre a sogra.

Durante esses conflitos familiares, Fátima encontrava em ‘Aisha o ombro amigo de todas as horas. Libanesa, quarenta anos, residente no Brasil há mais de vinte anos, ‘Aisha

⁸² Embora Myrna tenha nascido em Ramallah, na Palestina, sua família migrou para a Jordânia, onde receberam cidadania, após a criação do Estado de Israel em 1948. No entanto, como viveu muitos anos no Iraque sem renovar seu passaporte, encontra atualmente dificuldades para comprovar sua cidadania atualizar seus documentos jordanianos, embora possua dois filhos morando atualmente na Jordânia em situação regular.

emigrou para o país quando se casou com um brasileiro descendente de libaneses, e já no primeiro ano de Fátima no país, as duas iniciaram uma amizade de intensa cumplicidade. ‘Aisha mora há duas quadras da atual casa de Fátima – na verdade, Fátima escolheu a casa em que está morando por causa da proximidade da casa da amiga –, e todos os dias pela manhã as duas tomam café da manhã juntas e conversam, entre um cigarro e outro, sobre seus problemas pessoais. Lembro-me do dia em que, depois de um mês desenvolvendo minha pesquisa e morando com Fátima, ela me convidou para ir tomar café na casa de ‘Aisha. Naquele momento ela estava me chamando para fazer parte de sua intimidade e, a partir de então, sempre me apresentava como sua amiga, não mais como pesquisadora. ‘Aisha é uma senhora de quase cinquenta anos, mas dona uma jovialidade e de uma aparência que a fazem parecer ter pouco mais de trinta. Embora muçulmana, ela não usa *hijab*, não frequenta a mesquita constantemente e consome bebida alcoólica, embora diga não comer carne que não seja *halal* – o que não pode ser compreendido como simples contradição em relação aos preceitos religiosos, uma vez que, como em qualquer religião, há uma multiplicidade de formas de se experienciar o Islã (Pinto, 2010).

Uma questão central a ser destacada no relacionamento das duas é precisamente o que sua relação de amizade representa. ‘Aisha é parte da chamada “comunidade libanesa” de Mogi das Cruzes que, para a maioria dos refugiados, é vista como isolada e impenetrável. Diversas vezes ao perguntar aos meus informantes se frequentavam a mesquita, ouvi repetidamente: “*Quase não vou. Sabe como é, a mesquita é dos libaneses*”. Embora não seja correto afirmar que exista um conflito entre palestinos e libaneses, neste caso, é importante destacar que o que se percebe é uma relação entre *estabelecidos* e *outsiders*, nos termos propostos por Norbert Elias (2000); e que o sentimento de exclusão talvez seja mais um sentimento dos refugiados do que propriamente uma questão observável, uma vez que o que importa é sua percepção dos imigrantes libaneses como sendo indiferentes, arrogantes e distantes. Sobre esse aspecto, Fátima representa, então, uma exceção, pois é a única que efetivamente possui laços com membros da comunidade libanesa, e não apenas com ‘Aisha, mas também com algumas famílias de prestígio na sociedade mogiana.

Para Fátima, o relacionamento com ‘Aisha tem ainda o papel de manter vivo um sentimento de sociabilidade árabe. Ela sempre me dizia que gostava muito de estar com ‘Aisha porque a amiga entendia como ela se sentia, e que com ‘Aisha poderia ser quem ela é: “*Gosto de estar com ela porque ela me entende. Ela pensa como eu, ela tem a mesma cultura,*

*passa pelos mesmos problemas. A gente conversa sobre nossas famílias, sobre o Líbano*⁸³. *É muito bom.*” ‘Aisha é, talvez, o maior ponto de contato de Fátima no Brasil com a sociedade árabe na qual vivia, e ainda mais do que isso, ‘Aisha condensa as possibilidades de sua invenção “como árabe” na sociedade brasileira e a relação de nostalgia estrutural com o Oriente Médio. Isso ficou claro para mim quando Fátima me explicou o hábito que as duas tinham de tomar café da manhã juntas: “*Sabe... no mundo árabe é assim, todo dia as amigas vão tomar café juntas de manhã para papear, falar mal da sogra (risos). A minha mãe até hoje toma café com a melhor amiga dela. É muito gostoso!*”

A relação dos refugiados palestinos com a comunidade muçulmana local varia muito de indivíduo para indivíduo, embora se constate que a frequência à mesquita é realizada apenas por parte de alguns homens – nenhuma das mulheres com as quais me relacionei durante toda a pesquisa frequenta a mesquita; algumas, somente em festividades religiosas. No entanto, especialmente para os homens, a relação com alguns membros da comunidade religiosa, especialmente com o sheikh Hosni, acabou sendo fundamental para sua inserção no mercado de trabalho brasileiro.

É comum que se pense as comunidades diaspóricas como tendendo a tornarem-se mais conservadoras e atuantes em termos religiosos e sociais (Van Der Veer, 1994). Como são confrontados com um ambiente no qual suas crenças e práticas necessitam ser explicadas, muitos acabam se tornando mais conscientes de sua religião, formando grupos de pertencimento religioso nos países para onde migraram, uma vez que a religião serve como diacrítico identitário por contraste (Barth, 2000). No entanto, é importante pensar as redes de solidariedade religiosa como espaços privilegiados acionados no processo de acomodação pelos refugiados, um ponto de encontro para indivíduos que se veem deslocados de tudo que lhes é familiar, e não simplesmente como um *revival* religioso. Dessa forma, na dimensão local, a religião pode também representar para o indivíduo uma plataforma para a construção de sua nova condição social.

No caso dos refugiados palestinos no Brasil, as redes de solidariedade religiosa se configurarão como a primeira porta de entrada para a sociedade brasileira. Num primeiro momento, são os demais muçulmanos da cidade aqueles que auxiliarão e servirão como mediadores para o grupo. Embora os palestinos não confirmem aos muçulmanos locais um

⁸³ Fátima nasceu no Líbano e mudou-se para o Iraque ainda criança – seu pai é iraquiano e sua mãe palestina, nascida no Líbano. Atualmente, sua mãe e dois irmãos vivem no subúrbio de Beirute, onde também se encontra grande parte de seus parentes maternos.

papel representativo de acolhimento, ao relatar o processos de obtenção dos primeiros empregos, apontam para as conexões com membros da comunidade muçulmana local. A comunidade islâmica de Mogi das Cruzes é composta basicamente de imigrantes libaneses e seus descendentes, com forte atuação no comércio local; e, embora não tenha havido envolvimento em termos de auxílio financeiro – como doações –, foi a partir das redes estabelecidas junto à comunidade religiosa que se viabilizaram, por exemplo, as primeiras ações de inserção dos refugiados no mercado de trabalho brasileiro.

Um ponto que merece destaque é o fato de que cinquenta por cento dos homens palestinos em idade ativa estão atualmente trabalhando em frigoríficos espalhados pelo país com o abate de carne *halal*⁸⁴ destinada à exportação para países muçulmanos, ou à espera de um novo contrato; o que mostra que um número significativo dos refugiados está envolvido em um tipo de trabalho que tem como critério de contratação fundamental sua vinculação religiosa. O contato com esse mercado de produção de mercadorias com apelo religioso se deu através do sheikh da mesquita de Mogi das Cruzes que, possuindo relações com certificadoras de produtos *halal* de São Paulo, direcionou os refugiados para o treinamento e posterior atuação como degoladores capacitados nos frigoríficos especializados em abate *halal* por todo o país.

Na tradição normativa do Islã, o consumo de alimentos deve seguir a prescrição religiosa estabelecida pelo Alcorão, livro sagrado da religião, e pela Jurisprudência Islâmica. O alimento só é considerado *halal* (permitido), quando obtido de acordo com esses preceitos e normas, o que significa que os alimentos não podem conter ingredientes proibidos, ou parte deles – por exemplo, a utilização de etanol como solvente nos aromas, gelatina de base suína em alimentos lácteos etc. Um alimento ainda pode ser considerado *mashbooh* (duvidoso ou suspeito) quando não se tem certeza de sua classificação como *halal* ou *haram* (proibido), o que demandará análises laboratoriais investigativas de pontos de perigo e de controle crítico que determinem sua natureza. Para os produtos cárneos, o abate deve seguir os procedimentos do ritual *halal*, que, de acordo com as exigências das Embaixadas dos países islâmicos, deve ser realizado separadamente dos abates convencionais e executado por um muçulmano

⁸⁴ Cf. informações no site da Associação Brasileira das Indústrias Exportadoras de Carne. Disponível em: <http://www.abiec.com.br/3_hek.asp>.

A principal referência no Alcorão a respeito das prescrições relativas ao consumo de carne é: “É-vos proibido o animal encontrado morto e o sangue e a carne de porco e o que é imolado com invocação de outro nome que o de Deus; e o animal estrangulado e o que é morto por espancamento e por queda e por chifradas e o que a fera devora, parcialmente – exceto se o imolais – e o que é imolado sobre pedras levantadas, em nome dos ídolos; Então, quem é impelido pela fome a alimentar-se do que é proibido, sem intuito de pecar, por certo, Deus é Perdoador, Misericordioso” (Surata 5 - versículo 3).

conhecedor dos fundamentos do abate de animais no Islã. As normas básicas para o abate *halal* são⁸⁵:

– Serão abatidos somente animais saudáveis, aprovados pelas autoridades sanitárias e que estejam em perfeitas condições físicas;

– A frase “Em nome de Deus, o Bondoso, o Misericordioso” deve ser dita em árabe antes do abate;

– Os equipamentos e utensílios utilizados devem ser próprios para o Abate Halal. A faca utilizada deve ser bem afiada, para permitir uma sangria única que minimize o sofrimento do animal;

– O corte deve atingir a traqueia, o esôfago, artérias e a veia jugular, para que todo o sangue do animal seja escoado e o animal morra sem sofrimento;

– Inspectores (ou supervisores) muçulmanos acompanham todo o abate, uma vez que eles são os responsáveis pela verificação dos procedimentos determinados pela *Sharia*’.

O mercado *halal* movimenta cerca de US\$ 2,1 trilhões no mundo, e engloba todos os segmentos existentes, como alimentos industrializados, produtos farmacêuticos, cosméticos etc. No setor de alimentos industrializados *halal*, o mercado é estimado em 400 bilhões de dólares e cresce a uma taxa de 15% ao ano⁸⁶. O Brasil é hoje um dos maiores produtores de abastecimento de carne *halal* para o mundo muçulmano⁸⁷, e cerca de 300 empresas nacionais já exportam com o selo *halal*. Atualmente, o Brasil ocupa o terceiro lugar no ranking dos maiores exportadores de produtos *halal* do mundo, atrás apenas da China e dos Estados Unidos⁸⁸. No ano passado, o país exportou cerca de US\$ 4,6 bilhões em produtos para os países do Conselho de Cooperação do Golfo, entre eles Emirados Árabes Unidos, Kuwait, Omã, Líbano e Jordânia, que só aceitam produtos certificados.

⁸⁵ Informações obtidas nos sites das instituições, e por meio do material apresentado a mim quando realizei uma visita à sede da Cibal Halal em São Paulo.

⁸⁶ Fonte: Cibal Halal, disponível em: <<http://www.cibalhalal.com.br/br/mercado-halal.html>>.

⁸⁷ Segundo a Cibal Halal, “Em 2009, o destino de 45% da exportação de carne de frango brasileira foi para países islâmicos em especial 38% para o Oriente Médio. Vale reforçar que o Oriente médio representa apenas 18% dos consumidores muçulmanos a magnitude comercial a se conquistar é espetacular, visto que a religião islâmica cresce a passos largos. Estima-se que em 2025 serão quase três bilhões de consumidores muçulmanos.” Fonte: Cibal Halal, disponível em: <<http://www.cibalhalal.com.br/br/mercado-halal.html>>.

⁸⁸ Em matéria publicada no globo.com, em que se destacam as oportunidades que o mercado *halal* representa para o Brasil. Disponível em:<<http://revistapegn.globo.com/Revista/Common/0,,EMI145700-17164,00-AS+OPORTUNIDADES+DO+MERCADO+HALAL.html>>

O vínculo trabalhista é estabelecido através de instituições terceirizadas, responsáveis pela certificação de produtos *halal*, como é o caso da Central Islâmica Brasileira de Alimentos Halal⁸⁹ (CIBAL Halal), braço operacional da Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS); do Centro de Divulgação do Islã para a América Latina⁹⁰ (CDIAL Halal) em São Bernardo do Campo, braço da instituição homônima; e da Alimentos Halal Brasil⁹¹, braço do Centro Islâmico no Brasil. Essas certificadoras possuem contato direto com os governos de países muçulmanos que, por meio de contratos, autorizam o controle da produção e exportação de alimentos.

De maneira geral, no caso dos refugiados palestinos, não existe nenhum vínculo trabalhista formal entre o trabalhador e as empresas terceirizadas – com exceção da Cibal Halal –, o que significa que eles não contam com nenhuma proteção ou garantias estabelecidas pela CLT – Consolidação das Leis do Trabalho, instaurada no país por meio do decreto de lei n.º 5.452, de 1º de maio de 1943. São contratos sazonais, que dependem de um acordo entre o frigorífico e os países de exportação, em que a certificadora é contatada para providenciar mão-de-obra qualificada para o abate do número de animais estabelecidos no acordo; o que acaba por gerar uma situação de frequente instabilidade para os abatedores que se encontram sempre na incerteza sobre a renovação de cada contrato no momento de seu término, ou sobre o advento imediato de um novo contrato.

Durante minha pesquisa, presenciei a angústia desses trabalhadores, seja no contato direto com eles quando retornavam à Mogi das Cruzes para ficar com a família no intervalo entre contratos, ou por meio da própria família que me relatava a situação de incerteza quando os contratos estavam próximos do fim. Em um desses intervalos entre contratos, conversei com Ibrahim sobre o trabalho nos frigoríficos, sobre a distância da família e a insegurança de ficar desempregado. Seu depoimento é característico da situação de um número expressivo entre os refugiados palestinos homens em Mogi das Cruzes:

Faz dez dias que estou em casa, mas graças a Deus estou indo pra outro frigorífico amanhã. É muito difícil ficar longe da minha mulher e dos meus filhos, mas eu preciso de dinheiro para pagar as contas, para dar uma vida pra eles. Quando eu estou lá eu só penso em estar aqui, mas quando estou aqui fico pensando em quando vou de novo, porque sei que não posso ficar. O trabalho é bom, eles me pagam bem, o duro é ficar longe. Eu trabalho tanto no abate como na supervisão, o que me ajuda a ter um salário melhor. A gente começa a trabalhar bem cedo, mas temos intervalos longos durante

⁸⁹ Para maiores informações, cf. <<http://www.cibalhalal.com.br/>>.

⁹⁰ cf. <<http://www.cdialhalal.com.br/index.php?page=Conteudo&id=2>>.

⁹¹ cf. <<http://www.alimentoshalal.com.br>>, embora o site esteja atualmente “em construção”.

o dia, e quando dá umas quatro horas da tarde já estou de volta para o hotel. Eles pagam tudo, minha passagem pra ir, o hotel onde eu fico e as refeições. Assim, todo o dinheiro que eu ganho eu mando pra cá. Não fico com quase nada, porque não preciso gastar. É muito ruim estar longe e não saber se eles vão renovar os contratos, mas onde eu estou trabalhando é bom, eles gostam de mim. Antes de começar a trabalhar como degolador eu trabalhei aqui em Mogi em uma loja de móveis, de um libanês lá da mesquita. Ele me ajudou muito no começo, me deu trabalho, mas eu ganhava muito pouco. Trabalhava o dia inteiro, das sete da manhã até as seis da tarde pra ganhar seiscentos reais por mês. Não dava pra viver! Agora com os frigoríficos eu ganho bem, mas fico longe da família.

Ibrahim trabalha hoje para uma das certificadoras de orientação xiita, que exporta principalmente para o Irã e o Iraque. Embora sunita, Ibrahim diz que a adesão sectária não interfere em seu relacionamento com os empregadores. No entanto, soube por meio de um de seus amigos – Youssef, um imigrante palestino de São Paulo que é também um dos contatos importantes dos refugiados em Mogi das Cruzes – que Ibrahim havia decidido não dar continuidade ao projeto de publicação de suas memórias sobre a guerra no Iraque e sobre a experiência no campo de refugiados para não prejudicar seu relacionamento com os patrões. Nas palavras de Youssef: *“Ele me pediu pra não ir atrás da editora porque não queria ter problemas. Sabe como é, os caras são xiitas, e no livro ele contava sobre os conflitos com os xiitas do Iraque, sobre como eles trataram os palestinos.”*

Youssef⁹² é um palestino de trinta e cinco anos que migrou para o Brasil quando ainda era garoto, mas que sempre manteve laços com a Palestina, indo e vindo do Oriente médio constantemente. Ele é, de certa forma, um ativista político e defensor da causa palestina, envolvido com a Federação Árabe Palestina do Brasil – FEPAL –, e uma das principais pessoas a se envolver com a questão dos refugiados em Ruweished quando as negociações com o governo brasileiro para o seu reassentamento estavam ainda em andamento. Ele me contou que assim que tomou conhecimento sobre o fato de que o Brasil estava negociando com o ACNUR para a vinda dos refugiados palestinos ao país, buscou mais informações entre os órgãos do governo, mas que não teve nenhum sucesso significativo. Disse-me que tentou por inúmeras vezes saber a data da chegada dos refugiados para poder estar presente, mas que o que recebeu foram desculpas e informações desencontradas. Só ficou sabendo que os palestinos haviam chegado ao país quando a informação foi veiculada pela mídia, e só então pode apresentar-se ao grupo em Mogi das Cruzes e tomar conhecimento de sua situação.

⁹² Jornalista, mora em São Paulo. Embora diga não ser religioso, atualmente trabalha produzindo o jornal de uma mesquita local.

Ele conta que a situação dos refugiados foi agravada por conta de interesses e rivalidades políticas no país: “*A maior parte dos membros da Federação [Árabe Palestina do Brasil] não apoiava a vinda dos palestinos para o Brasil, porque ao serem reassentados recebem a cidadania brasileira, o que implica deixar a condição de refugiado, e, logo, a causa palestina*”. Isso fez com que, de início, a organização não se envolvesse em nenhum tipo de auxílio aos refugiados; “*um total descaso*”, nas palavras de Youssef. Segundo ele, foi apenas após seus intensos protestos junto à Federação, e, principalmente, após a ida de um grupo de manifestantes palestinos a Brasília – apoiados por ele –, que a Federação resolveu se posicionar em relação ao problema: “*Quando os caras começaram a botar a boca no trombone o pessoal da Federação reavaliou a postura, não ficava bem para eles diante da comunidade palestina internacional*”. Foi então que a Federação começou a fazer pressão junto à embaixada da Palestina em Brasília, o que acabou por viabilizar um auxílio mensal aos refugiados de cem dólares para cada indivíduo.

Fiquei sabendo desse auxílio por meio dos refugiados, que ao me contarem diziam que era um auxílio que o Youssef havia conseguido para eles. Na maneira de ver de Youssef, embora defensor da causa palestina, a postura inicial da Federação era inadmissível: “*Os refugiados estavam sofrendo no deserto, passaram tudo o que passaram no Iraque, e os caras têm a coragem de dizer que eles deveriam ter ficado lá para não enfraquecer a causa? Espera aí, tem um limite!*”

Assim como Miguel, Youssef representa para os refugiados uma das poucas pessoas que parecem se importar com sua situação no Brasil, sempre pronto a ouvir suas queixas e constantemente buscando formas de obter auxílio. No entanto, o que os diferencia é o fato de que, enquanto o escopo de atuação de Miguel é restrito a Mogi das Cruzes, o de Youssef é voltado para São Paulo e para a Federação Árabe Palestina do Brasil, como também para suas conexões na Palestina e na Jordânia. Embora nunca tenha vivenciado a experiência do refúgio em termos mais amplos – ele e sua família possuem cidadania jordaniana e brasileira –, Youssef representa para os refugiados uma conexão com a Palestina. Pelo fato de compartilharem um ideal nacionalista, ligam-se a uma comunidade simbólica que é raramente encontrada no Brasil. Youssef é a lembrança de uma memória coletiva, de símbolos compartilhados, e, especialmente por razão de seu envolvimento com a causa palestina no âmbito internacional, representa o compartilhamento de um habitat de significados que se procura manter.

Se, por um lado, é possível perceber o papel que alguns indivíduos no Brasil desempenham conectando os refugiados a uma comunidade simbólica árabe palestina, ou até mesmo islâmica – como Youssef, ‘Aisha e o sheikh Hosni –, nas redes estabelecidas na dimensão local há que se perceber também a conexão com a sociedade brasileira. Não apenas Maria e Salomão, ao conduzir alguns dos refugiados ao contato com a expressão religiosa evangélica do Brasil, mas também Miguel e Eduardo, ao trazer-lhes uma compreensão dos problemas sociais brasileiros, aproximando-os das questões políticas do país, contribuem para a inserção dos refugiados em um habitat de significados próprio da sociedade local. São novos símbolos que vão sendo compartilhados, possibilitando a criação, por parte dos indivíduos, de novos significados – segundo a conceituação de Cohen (2007).

Um evento em especial permitiu-me perceber essa interação com os símbolos locais, e principalmente, a criação de novos significados que não são os mesmos para os atores envolvidos: o conflito entre o casal de refugiados Khalil e Rema⁹³, em que, não apenas o casal e os familiares estavam em cena, nem tampouco Miguel como mediador, mas também instituições públicas brasileiras como a Delegacia da Mulher⁹⁴. Além disso, opiniões por parte dos refugiados foram mobilizadas e expressas durante todo o tempo – o conflito doméstico foi intensamente discutido entre todos os refugiados com os quais eu me relacionei durante a pesquisa.

Esse evento precisa ser pensado nos termos do *drama social* proposto por Victor Turner (2008), em que interesses e atitudes de grupos e indivíduos encontram-se em oposição, uma vez que o conflito é elucidativo dos aspectos fundamentais da sociedade, pois, ao dar a eles proeminência, revela o que normalmente é encoberto pelos costumes e hábitos. Dessa forma, Turner propõe uma análise processual do drama social, em que destaca quatro fases de ação pública observáveis, sendo elas: a ruptura, a crise, a ação corretiva e a reintegração.

A ruptura de relações formais, regidas pela norma, ocorre entre pessoas ou grupos dentro do mesmo sistema de relações sociais, [...]. Tal ruptura é

⁹³ Vinte e cinco anos, deixou o Iraque acompanhada de seus pais e irmãs, quando ainda era adolescente. Veio para o Brasil casada e com uma filha recém-nascida. Sua irmã mais nova também veio ao Brasil com o marido e um filho.

⁹⁴ Em média, duas mil pessoas por ano são atendidas pela delegacia de Mogi das Cruzes. A unidade também oferece atendimento psicológico às mulheres e crianças vítimas de violência. A delegada Valene Bezerra é a titular responsável pela unidade de Mogi das Cruzes, que é tida como referência no Estado, tendo obtido por três anos consecutivos o primeiro lugar em produtividade, baseada em metas de crimes esclarecidos e prisões efetuadas.

Cf. informações disponíveis em : <<http://www.moginews.com.br/materias/matimp.aspx?idmat=54573>>, e <<http://mogiano.com/regiao/mogi-das-cruzes/5376-prefeitura-de-mogi-das-cruzes-fara-reparos-nas-instalacoes-eletricas-da-delegacia-da-mulher.html>>

sinalizada pelo rompimento público e evidente, ou pelo descumprimento deliberado de alguma norma crucial que regule as relações entre as partes. Burlar uma norma deste tipo é um símbolo claro de dissidência.

Após a ruptura de relações sociais formais, regidas pela norma, vem uma fase de *crise* crescente, durante a qual – a não ser que a ruptura possa ser rapidamente isolada dentro de uma área limitada de interação social – há uma tendência de que a ruptura se alargue, ampliando-se até se tornar tão coextensiva quanto uma clivagem dominante no quadro mais amplo de relações sociais relevantes ao qual as partes conflitantes ou antagônicas pertencem.

Isto nos leva à terceira fase, a *ação corretiva*. No intuito de limitar a difusão da crise, certos “mecanismos” de ajuste e regeneração [...], informais ou formais, institucionalizados ou *ad hoc*, são rapidamente operacionalizados por membros de liderança ou estruturalmente representativos do sistema social perturbado. [...] Eles podem abranger desde conselhos pessoais e mediação ou arbitragem informal até mecanismos legais e jurídicos formais, e, para solucionar certos tipos de crises ou legitimar outras formas de resolução, a performance de ritual público.

A última fase que resalto consiste seja na *reintegração* do grupo social perturbado ou no reconhecimento e na legitimação social do cisma irreparável entre as partes em conflito (2008:33-37).

Para Turner, a terceira fase seria fundamental na análise das mudanças sociais, uma vez que é na fase corretiva que técnicas pragmáticas e ações simbólicas são plenamente expressadas. Deve-se, então, questionar a capacidade da “máquina corretiva” de lidar com a crise e restabelecer ou restaurar a harmonia entre as partes em conflito, tendo em vista que a falha da mesma implica uma regressão à crise ou um cisma irreparável. No conflito narrado abaixo, é possível que se perceba com certa clareza o drama social de que fala Turner, partindo de uma ruptura entre o casal, e mais precisamente uma ruptura no comportamento social esperado da esposa, seguido de uma ampliação da crise entre os demais refugiados palestinos, que buscarão uma ação corretiva que pretendia ajustar e regenerar o comportamento desviante, e, por fim, tendo em vista a incapacidade corretiva, o reconhecimento do cisma irreparável, que será traduzido pela expressão: “*ela agora quer ser brasileira*”.

Khalil e Rema se conheceram no campo de refugiados de Ruweished, na Jordânia, depois de fugirem do Iraque em 2003. Rema conta que a fama de Khalil no campo não era das melhores, e que ele havia se envolvido em uma situação de agressão sexual a uma das funcionárias estrangeiras do ACNUR que trabalhavam no campo – fato que o teria levado a ficar detido por três meses, segundo seu relato. Como ele sempre negou o que havia acontecido, e por ser uma figura carismática, disse-me que todos acreditaram em sua versão,

lançando a culpa sobre a mulher: *“Falavam que ela tinha se insinuado para ele e, depois de terem tido relação, ela ficou com medo de ser demitida e inventou que ele tinha tentado estuprá-la”*. Isso fez com que a família de Rema se posicionasse a favor de Khalil, o que, posteriormente, não afetou a proposta feita por ele aos seus pais de casar-se com ela. Ao conversar sobre o acontecido com Fátima, que não quis entrar em detalhes, dizendo que não gostava de se envolver nos problemas de outras pessoas, ela me disse apenas que o casamento foi decidido de maneira displicente: *“Os pais dela não conheciam ele direito, não sabiam nada sobre ele nem sobre a família. Eles não estavam nem aí, só queriam casar as filhas com o primeiro que fizesse uma oferta.”* Para Fátima, a acusação de estupro, a prisão e os falatórios não interferiram na decisão dos pais simplesmente porque eles não estavam realmente preocupados com a pessoa com quem sua filha iria se casar, mas apenas em conseguir um marido para se livrar da responsabilidade sobre as filhas – Rema tem uma irmã chamada Khadije que também se casou no campo e se refugiou no Brasil com o marido; seus pais foram reassentados no Estados Unidos⁹⁵.

Logo após o casamento, Rema engravidou e deu à luz a sua primeira filha. Ela conta que, enquanto estavam no campo de refugiados, Khalil era um homem muito bom, que a tratava com carinho e era muito atencioso: *“Ele era um marido muito bom. Éramos felizes. Ele sempre cuidava de mim e da minha filha”* – eles haviam se casado cerca de dois anos antes do reassentamento. O problema entre os dois teria começado depois do primeiro ano no Brasil, quando, segundo Rema, o marido começou a mudar: *“Ele não estava nem aí mais pra mim. Não parava em casa, não me dava dinheiro pra comprar as coisas para as crianças, e quando eu tentava conversar e reclamava da situação, ele me batia”* – Rema veio ao Brasil grávida e teve seu segundo filho alguns meses depois. Ela contou-me que a partir de então a relação entre os dois começou a deteriorar-se, o que fez com que ela chegasse a mencionar o divórcio. Naquele momento, ele teria chorado e pedido que ela ficasse, dizendo que iria mudar e voltar a cuidar da família – exatamente quando ela engravidou do terceiro filho. Nas palavras de Rema: *“No começo ele ficou bonzinho, me chamava de meu amor e tudo mais. Mas daí um pouco começou a fazer tudo de novo: chegar bêbado em casa, não me dar dinheiro, sair com mulheres, me bater... é difícil!”*

⁹⁵ Como comentado anteriormente, diversos países mantêm uma política de entrevista e seleção para aceitar o pedido de refúgio, o que fez com que muitas famílias acabassem sendo fragmentadas, como neste caso. Os pais foram aceitos pelo programa americano, mas as filhas, que já haviam constituído novas famílias, não.

Sua irmã, Khadije⁹⁶, havia passado por um conflito semelhante com o próprio marido. Disse que ele batia muito nela, que não a deixava sair de casa, e que quando conseguiu um emprego em um Hospital privado bastante prestigiado na cidade, ele a obrigou a se demitir. Ela me confessou que lamentava ter deixado o emprego, uma oportunidade que não teve novamente: *“Eu estava trabalhando, tendo meu dinheiro, fazendo amigos. Daí ele ficou louco, começou a me bater e a me ameaçar. Eu, boba, pedi demissão!”* Nos meses em que estive em Mogi das Cruzes, o casal vivenciou dezenas de situações de conflito. Muitos entre os palestinos se envolveram tentando apaziguar a situação, mas a questão mudou quando Khadije, aconselhada por amigos brasileiros, chamou a polícia para resolver uma das brigas. A situação se repetiu diversas vezes, e Khadije buscou auxílio na Delegacia da Mulher de Mogi das Cruzes. Ela contou-me que foi informada por seus amigos que *“no Brasil as coisas são diferentes”*, que seu marido não teria o direito de espancá-la e que haviam instituições para ajudá-la: *“Eu não sou boba não. Eu conheço muita gente, fico sabendo das coisas”*.

Depois de procurar as autoridades brasileiras, ela conseguiu uma liminar na justiça⁹⁷ que proíbe o marido de se aproximar dela sem o seu consentimento. Como parte do processo judicial, foi estabelecida também uma pensão provisória paga pelo marido a ela e suas três crianças, e o processo de separação foi aberto. No entanto, quando levados para depor frente a um juiz, ela conta que *“ele agiu de maneira correta”* ao dizer que não poderia se separar dela, pois era responsável pela família, por tê-la trazido ao Brasil, e que, segundo seus costumes, se ele decidisse pela separação, teria a obrigação de devolvê-la para sua família, o que, no momento, seria impossível. Quando me contou isso, um sorriso se abriu em seu rosto e ela afirmou: *“Sabe que eu até que gostei disso que ele fez? É verdade, senti que ele se preocupa comigo”*. A situação entre os dois acabou sendo amenizada. Embora ela continue dizendo que está separada, presenciei diversas ligações entre os dois pelo celular em que palavras de afeto eram trocadas – isso sem contar o fato de que ela engravidou depois de os dois já estarem separados.

⁹⁶ Vinte e dois anos. Trabalhou com limpeza em um hospital particular de Mogi das Cruzes, próximo de sua casa, mas no momento está desempregada, sendo mantida pelo marido que trabalha como degolador de carne *halal* em frigoríficos pelo país. Recebe também auxílio de algumas pessoas da cidade, amigos e membros da comunidade muçulmana, como cestas-básicas e até mesmo doações financeiras, o que a faz ser descrita por alguns como uma pessoa aproveitadora.

⁹⁷ A partir da lei 11.340, de 2006, conhecida como Lei Maria da Penha, medidas cautelares e de proteção foram estabelecidas, podendo ser aplicadas pelo juiz sempre que constatada a prática de violência doméstica e familiar contra a mulher. Uma mudança importante na nova lei prevê que a própria ofendida pode solicitar a concessão das medidas de proteção de urgência, não sendo obrigatório o acompanhamento de um advogado.

Quando as brigas entre Rema e Khalil se intensificaram, e agressões físicas se repetiram a partir de um incidente no qual, na volta de uma visita a sua irmã num dia chuvoso, Rema utilizou os serviços de um taxista amigo e vizinho de Khadije. Rema conta que Khalil a acusou de haver tido um caso com o taxista, e que chegou empunhar uma faca e ameaçá-la de morte. A briga aconteceu diante dos filhos, e ela conta que quando as crianças começaram a chorar e gritar pedindo que o pai parasse, ele olhou para os filhos e gritou: *Umkom sharmuta!* – a mãe de vocês é uma puta! Após a briga, Khadije aconselhou que ela procurasse também a Delegacia da Mulher: “*Eu sei como as coisas funcionam. Eu falei pra ela que isso não podia ficar assim e que eles iriam ajudar, como fizeram comigo. Ele pensa que vai sair dessa mas não vai. Eles vão obrigá-lo a dar casa e dinheiro pra ela*”. Rema seguiu o conselho da irmã, procurou a Delegacia da Mulher e registrou queixa contra o marido, que foi chamado para prestar depoimento. Ela conta que, na delegacia, ele afirmou estar arrependido e que não sabia o que tinha feito; que estava “*com a cabeça quente*” por causa de seus problemas financeiros, mas que não voltaria a agredi-la em hipótese alguma; que a amava muito. Passados alguns dias, as autoridades convocaram Rema para dar continuidade ao processo contra o marido, e então ela solicitou a retirada da queixa, dizendo que ela e o marido estavam bem e que na verdade ele não tinha batido nela, que havia sido apenas uma desentendimento conjugal.

Algum tempo depois, as brigas entre o casal voltaram a acontecer, e dessa vez a questão central girava entorno de problemas financeiros. Embora essa não fosse uma questão nova, a situação precária que os negócios de Khalil estavam enfrentando acabavam por ser refletidas no relacionamento do casal. O aumento da frequência dos desentendimentos entre os dois levaram Rema a decidir-se, finalmente, pela separação. Depois disso, ela decidiu-se mudar para a casa de sua irmã até que o divórcio fosse formalizado, levando consigo seus três filhos – ela também estava grávida de cinco meses.

Rema procurou a Delegacia da Mulher novamente para prestar queixa de maus-tratos, argumentando que o marido “*não estava colocando comida em casa*”, que ele não lhe dava dinheiro para comprar fraldas para a filha mais nova, que não a deixava sair de casa, e que, após suas reclamações sobre essa questão, ele a havia espancado e expulsado de casa. Quando conversei com Rema já na casa da Khadije sobre o que havia acontecido, ela me disse que “*o pessoal da Delegacia brigou comigo. Eles disseram que não acreditam mais em mim porque da outra vez eu retirei a queixa e disse que ele não me batia. Disseram que não sabem se vão poder me ajudar dessa vez*”. Ela estava completamente transtornada, fumava um cigarro após outro, chorava e me dizia que não sabia o que fazer.

O apartamento onde mora Khadije tem dois quartos, um banheiro, uma pequena cozinha e sala, com cerca de cinquenta metros quadrados totais e agora era compartilhado pelas duas irmãs e seis crianças. Ambas estão grávidas e em processo de separação, embora Khadije esteja, no momento, em uma situação estável com o marido, que está morando em outra cidade trabalhando como degolador no abate de carne *halal*. Entre choros de crianças, Rema fitava-os e me dizia: *“Eles ficam me perguntando do pai. Ficam me pedindo dinheiro pra comprar bala. Eu não tenho, eu não sei... o que vai ser de mim? Mas tudo bem, tranquilo!”* Conversamos sobre o que aconteceria dali pra frente, e ela me perguntou se eu não conhecia ninguém que pudesse ajudá-la a colocar as crianças em uma creche: *“Eu estou ficando louca! Preciso conseguir por eles na creche, mas quando fui lá pra tentar, me disseram que eles só aceitam crianças de mães que trabalham, e como eu não trabalho não posso deixar eles lá”*. Ela, no entanto, não consegue ver uma opção de emprego: *“Pra arrumar um emprego eu preciso aprender o português. Eu falo tudo errado, e também estou grávida. Ninguém vai me dar trabalho!”*

Suas principais reclamações giravam em torno do fato de que o marido não estaria cumprindo com suas obrigações, que não havia comida em casa e que ele se negava a lhe dar dinheiro. Como eu conheço Khalil há algum tempo, e sei de suas dificuldades financeiras no negócio próprio que administra, mencionei que talvez ele estivesse passando por uma crise financeira e que isso poderia passar. Ela me contradisse enfaticamente: *“Ele tem dinheiro, eu sei! Ele não me dá porque quer me fazer sofrer! Diz que eu quero sair pela rua para os homens me verem.”* Outra questão central girava em torno da casa onde o casal morava. Segundo ela, Khalil a teria expulsado de casa, e agora ela queria que ele saísse para que ela voltasse e morasse sozinha com os filhos. Sobre essa questão, o maior problema seria o fato de que Khalil possui um filho de treze anos de um outro casamento, que morava com a avó em Gaza, na Palestina, e veio para o Brasil depois da solicitação de reintegração familiar realizada por Khalil junto ao CONARE, e por isso morava com a família em Mogi da Cruzes desde 2009. Em meio às disputas do casal, o menino tomou partido do pai e chegou a afirmar que quem estava influenciando Rema a agir daquela maneira era sua irmã, Khadije; o que fez com que ela decidisse não mais tomar conta do menino. Em meio a lágrimas, Rema confidenciou-me: *“Eu gostava muito dele. Era como meu filho, mas ele começou a falar mal da minha irmã. E, também, ele não é meu filho, é do Khalil! Não dá mais pra eu cuidar dele.”*

Daqui a pouco ele vai ser homem, e não sendo meu filho, como vai ser? Eu vou ter que usar hijab dentro de casa!”⁹⁸

Depois de passar o dia conversando com Rema, no fim da tarde fui ao estacionamento de Khalil. Ele apresentava um semblante cansado, e disse estar passando por um momento muito difícil, com problemas financeiros e com a família. Ahmed estava lá, como de costume – alguns dos palestinos homens frequentam o lugar para tomar café e conversar –, e, embora estivesse quieto no começo, logo começou a defender o amigo. Após contar-lhes sobre minha conversa com Rema, Khalil tentou explicar-me que tudo o que ela havia me dito era mentira, e, assim, prosseguiu com um relato de sua “versão da história”. Enfatizando que todo o problema tinha sido causado pela cunhada, disse-me que Khadije tinha “feito a cabeça” de Rema sobre a separação e a denúncia à polícia: “A Rema é uma mulher boa. O problema é que a Khadije fica enchendo a cabeça dela, e fala que eu não dou dinheiro pra ela porque não quero. Mas você sabe, está difícil, se eu tivesse eu daria.” Quando o tema da falta de comida para a família veio à tona, ele ficou indignado e fez questão de me levar para sua casa – que é contígua ao estacionamento – e de me mostrar a quantidade e a variedade de produtos na geladeira e nos armários. Mostrou-me que já havia jogado muita comida no lixo porque ela tinha ido morar com a irmã e muita coisa já estava estragando, e disse: “Ela pode falar qualquer coisa de mim – eu sei que eu faço muita coisa errada –, mas dizer que eu não coloco comida dentro de casa é um absurdo. Se tem uma coisa que eu nunca deixei faltar foi comida pra ela e para os meus filhos.”

A seu ver, todo o conflito acontecera por causa da família de Khadije: “São tudo gente ruim! Só querem saber de dinheiro! Não é só a Khadije, os pais dela também ficam apoiando, ficam se intrometendo. Todo dia elas falam com eles pela internet, e eles falam pra elas fazerem isso. Eles passam o dia todo conversando e falando mal de mim”. Embora fisicamente distante, a família é um elemento sempre presente no cotidiano dos refugiados por meio das mídias eletrônicas, principalmente para as mulheres, que passam a maior parte dia em casa. Khalil acredita que essa é uma das causas centrais para o comportamento de sua

⁹⁸ Referindo-se à prescrição religiosa que define a quem a mulher pode estar exposta, determinada no Alcorão, Sura 24 (An-Nur), versículo 31: “E dize às crentes que baixem suas vistas e custodiem seu sexo e não mostrem ornamentos – exceto o que deles aparece – e que estendam seus cendais sobre seus decotes. E não mostrem seus ornamentos senão a seus maridos ou a seus pais ou aos pais de seus maridos ou a seus filhos ou aos filhos de seus maridos ou a seus irmãos ou aos filhos de seus irmãos ou aos filhos de suas irmãs ou a suas mulheres ou aos escravos que elas possuem ou aos domésticos, dentre os homens, privados de desejo carnal, ou às crianças que não descobriram, **ainda**, as partes pudendas das mulheres [...]” (grifo do original). No entanto, nota-se que não há proibição quanto à mulher ser vista pelo filho do marido, o que se mostra muito mais como uma interpretação popular do preceito religioso.

esposa. Para ele, a aprovação da família de sua esposa faz com que ela se sinta encorajada a se desentender com ele e, por isso, chegou até mesmo a ligar para os pais de Khadije nos Estados Unidos para impor-se e pedir que não se intrometessem mais.

Ele me contou sobre o problema que estava enfrentando com a polícia depois da denúncia da esposa; que havia sido chamado para depor na Delegacia da Mulher, mas que não estava preocupado, porque uma possível investigação concluiria que ele não havia feito nada de errado. No entanto, Miguel, que havia chegado e se juntado à conversa, aconselhou o amigo a tomar cuidado, dizendo que “*no Brasil as coisas eram diferentes*”, e que “*a lei atual protege bastante as mulheres*”. Khalil, dando de ombros, disse ter a consciência limpa.

Nos dias que se seguiram, em todas as casas que eu frequentei, o assunto eram as brigas do casal e a possível separação. Alguns defendiam Khalil e diziam que ele era um homem bom; que Rema estava errada em espalhar mentiras e procurar a polícia. Outros consideravam que Rema era a vítima. Cheguei a presenciar uma discussão acirrada entre Myrna e Fadha, em que Fadha, defendendo Rema, dizia que Khalil era “*um mulherengo*” que “*só quer saber de beber e de ficar com mulheres*”; que ele nunca tinha sido uma boa pessoa, e que todos sabiam disso desde o tempo do campo de refugiados, mas que todos estavam do seu lado porque ele sabia como agradar as pessoas. Myrna, por outro lado, defendia Khalil, e dizia que ele sempre foi trabalhador, que fazia de tudo pela família, mas que Rema agora estava querendo agir como as brasileiras; e olhou pra mim dizendo: “*halla hiya btehke ana brazili... ya haram!*” – agora ela diz: eu sou brasileira... é pecado!

Na volta para casa, Myrna continuou a falar comigo sobre o comportamento da Rema, tentando me explicar que sua atitude em envolver a polícia não era correta: “*ihna arab, mish braziliyin!*” – nós somos árabes, não brasileiros! Disse que ela estava errada em procurar a polícia, porque de acordo com os costumes árabes o casal tem que resolver seus problemas dentro de casa, com a família. Transtornada, comentou que se preocupava com o que os libaneses da cidade iriam falar sobre eles; que era uma vergonha o que estava acontecendo. No dia seguinte fui visitar Rania, que, embora não desse muita importância para o evento, confirmou a ideia de Myrna: “*Ela agora está querendo fazer como as brasileiras. Decidiu que vai ser brasileira [risos].*”

A questão fundamental que se abria nas conversas entre os refugiados palestinos sobre o conflito do casal era relacionada precisamente à atitude de Rema em buscar ajuda na Delegacia da Mulher. Mesmo aqueles que defenderam-na, como Fátima, que afirmou: “*Ela é*

uma coitada, tenho dó, nunca soube o que é ter um marido. É mentira que ele não coloca comida dentro de casa, mas ele está sempre com mulheres, nunca está em casa, e já bateu nela várias vezes porque estava bêbado”; ainda assim reprovavam sua atitude em recorrer à polícia: *“Ela fez o que achava que deveria, mas não acho que seja a melhor maneira de resolver. Ela está agindo assim porque está aqui no Brasil.”*

O conflito entre diferentes interpretações e códigos normativos é análogo à intuição de Daniel Simião (2005, 2006a, 2006b) sobre o Timor Leste, em sua análise das relações entre a “violência doméstica” e as representações locais, que muito se assemelha ao conflito representado acima. A partir de iniciativas do Estado, de cooperações internacionais e de organizações da sociedade civil, um impacto entre as representações locais da violência e a institucionalização de novas leis de “modernização” do sistema judiciário e da sociedade como um todo, que buscava criar uma sensibilidade contrária à violência doméstica no país, articulava diferentes noções de direito, justiça e indivíduo, no qual diferentes sentidos de violência conflitavam. O autor aponta que, no Timor Leste, o uso de comportamentos agressivos e práticas de punição corporal seriam tradicionalmente percebidas como formas de socialização, de modo que marcas positivas da violência desempenhariam, então, uma função socializadora. Nas palavras de Simião (2006b:135), “para muitas aldeias, o uso da força não tem, por si só, uma conotação negativa. Não é visto como agressão e, portanto, não se constitui como problema para o grupo. Usar de força física na relação interpessoal não é necessariamente uma ofensa e pode, em certos contextos, ser até mesmo um dever de quem a utiliza.”

Na sociedade timorense, haveriam formas locais de administração e resolução de conflitos, conhecidas como *nahe bití* (estender a esteira), *tesi lia* (cortar a palavra), ou *adat* (costume), nos quais o *lia na'in*, a pessoa instituída de autoridade, busca solucionar a disputa por meio de uma recuperação do contexto da agressão, que é vista como ruptura de uma ordem anterior. A partir do julgamento do *lia na'in*, a pessoa responsável pelo rompimento da ordem será considerada culpada; considerando-se que, não raro, o próprio agredido pode ser apontado como aquele que rompeu a ordem ao praticar algum comportamento que levou a outra pessoa a uma reação violenta. O que faz o autor afirmar que “o uso da força passa, assim, a ser visto como mecanismo de reposição da ordem no domínio das relações interpessoais. Pode ser, portanto, uma ferramenta legitimada socialmente para regular relações na comunidade e seu uso legítimo está longe de ser considerado um monopólio do Estado (Simião, 2006b:136).”

Durante minha pesquisa, deparei-me com uma justificativa similar para o uso da força por homens e mulheres nas relações interpessoais entre os refugiados palestinos, que apontaria para o caráter corretivo e didático da agressão. Os discursos apontavam para um preceito religioso⁹⁹ que defende o uso da força contra a mulher como forma de correção de um comportamento desviante, em que a violência é vista como marca positiva da educação do comportamento. Segundo a explicação de Rania, “*O homem pode bater na mulher quando ela faz alguma coisa errada e precisa aprender. É como a mãe batendo na criança pra ela mudar o comportamento. Mas isso não significa que ele deve bater nela por qualquer motivo.*”

No estudo desenvolvido por Daniel Simião, em que, na percepção local, o uso da violência é reconhecido como legítimo, há, todavia, um grau de tolerância para sua justificação, que costuma ser mensurado a partir dos excessos visíveis no corpo, o que aponta para uma sensibilidade relativa à integridade do corpo (2006b:137). No entanto, na pesquisa desenvolvida pelo autor, uma alteração nos sentidos desempenhados pela violência socialmente foi realizada a partir da interação com novas categorias de pensamento, mobilizadas a partir do contato com instituições internacionais no processo de construção da nação. Com a inserção de um universo de valores e de instituições pautadas no comprometimento com questões de igualdade de gênero e proteção da mulher, e com o diálogo com atores transnacionais, a atenção à violência interpessoal deu abertura para o desenvolvimento do conceito de “violência doméstica” no Timor Leste. Simião afirma que

há um movimento geral no sentido de transformar, no plano moral, o significado subjetivo (embora publicamente partilhado) do uso da força nas relações domésticas. Para coibir tal uso, instaura-se no repertório local a ideia de *violência doméstica* como uma forma de valorizar negativamente um ato de agressão; como forma de instituir uma mudança na dimensão moral da violência que altera radicalmente o sentido de sua experiência física. Assim, antes mesmo de ser combatida, a *violência doméstica* tem que ser inventada (2006b:141).

O autor aponta para o caráter socialmente construído da violência, a partir de uma desnaturalização da categoria “violência doméstica”, demonstrando que a agressão física articulada a partir da moralidade local têm sofrido mudanças, alterando noções de direito, justiça e indivíduo na sociedade timorense, à medida que cria novas formas de significar

⁹⁹ De acordo com o Alcorão, Sura 4 (An-Nissa‘), versículo 34: “Os homens têm autoridade sobre as mulheres, pelo que Allah preferiu alguns a outros, e pelo que dependem de suas riquezas. Então, as íntegras são devotas, custódias **da honra**, na ausência **dos maridos**, pelo que Allah **as** custodiou. E àquelas de quem temeis a desobediência, exortai-as, pois, e abandonai-as no leito, e batei-lhes. Então, se vos obedecem, não busqueis meio de importuná-las. Por certo. Allah é Altíssimo, Grande” (grifo do original).

dimensões do corpo e identidades locais. Para analisar esse processo, Simião retoma uma discussão traçada por Luís Cardoso de Oliveira (2011:19-20) em que se permite distinguir as dimensões físicas e morais da agressão, segundo as quais um ato de uso da força pode ser sentido como agressão física por parte do agredido, não significando, contudo, que será percebido como *insulto*, e não gerando, desse modo, *ressentimento*. O que caracterizaria o enquadramento da agressão como uma ofensa moral seria, então, a interpretação feita por uma das partes a respeito da intencionalidade da outra; ou seja, uma agressão física só passa a ser percebida como agressão moral quando um dos envolvidos define o ato como ofensa. Essa reelaboração do conceito de violência, estabelecendo mudanças na compreensão e percepção do uso da força física na sociedade timorense – em que a agressão é agora enquadrada como “violência doméstica”, alterando os sentidos de justiça –, teria sido desenvolvida a partir do contato com conceitos importados, resultado da atuação de ONGs internacionais, provenientes de países ocidentais.

Daniel Simião narra um conflito bastante elucidativo para essa discussão, em que um timorense, casado havia onze anos, e que sempre batera em sua mulher, estava transtornado com o pedido de separação da esposa. Ela sempre tivera sentido a dor física das agressões do marido, mas nunca havia mudado seu padrão de conduta no relacionamento, não se incomodando com as punições. O elemento desestabilizador da relação viria a ser, então, as novas redes de relacionamento que a esposa havia estabelecido ao conseguir um emprego em um escritório local da Cruz Vermelha, o que possibilitou-lhe o contato com diversos funcionários estrangeiros. O marido acreditava que a atitude da esposa teria sido influenciada definitivamente pelos estrangeiros. Simião aponta, então, para uma nova significação da violência, que passou a ser motivo de vergonha e humilhação para a mulher, de modo que “a dor física que ela sentiu durante anos agora se somava a uma dor moral” (2006a:164-165).

O caso de Khalil e Rema não é muito diferente, embora possua algumas particularidades. A agressão sofrida por Rema em seu relacionamento matrimonial, era considerada normal pelos padrões da sociedade com a qual ela compartilhava os sentidos atribuídos à violência. Muito embora fosse descrita pelos palestinos, demais membros de sua comunidade, como excedendo os limites em determinadas situações, essa era uma questão a ser resolvida privadamente¹⁰⁰. A desestabilização, e posterior crítica da comunidade a Rema, residia no fato de ela ter tomado uma atitude divergente ao padrão de conduta que lhe era

¹⁰⁰ A pesquisa de Simião (2006b:136) aponta para a mesma concepção na resolução das disputas, em que os casos de violência doméstica eram percebidos como um assunto a ser resolvido dentro da família.

esperado, apelando à Delegacia da Mulher em busca de intermediação do conflito, o que era percebido como uma alteração nos valores de Rema; como no caso de: “*ela agora quer ser brasileira*”. Seu comportamento aponta para uma relação com uma rede local que permitiu uma reelaboração do conceito de violência que não seria mais visto como simples agressão física, ou atitude aceitável no relacionamento conjugal, mas passaria a ser percebido como uma ofensa moral.

O comportamento de Rema provocou uma *ruptura* na norma que regulava as relações dentro do grupo, e o descumprimento deliberado do comportamento prescrito fez com que o conflito tomasse uma dimensão coletiva, dando início ao processo do *drama social* de que fala Turner (2005). Após sua atitude de prestar queixa junto à polícia, uma fase de *crise* crescente ganhou espaço, ampliando o conflito e criando uma clivagem dentro do grupo. A crise, como afirma Turner (2005:34), “desafia os representantes da ordem a lidar com ele. Não pode ser ignorado ou desprezado”, ou seja, desafiava os padrões tradicionais do grupo relativos à resolução do conflito familiar, em que o homem seria o representante da ordem. Como tentativa de *correção* e restabelecimento da norma, mecanismos de mediação, como conselhos pessoais e arbitragem informal foram intensamente acionados – inclusive utilizando-me como possível mediadora. No entanto, como Rema não aceitou as tentativas de *ações corretivas*, o resultado foi o cisma irreparável que excluiu ela e sua irmã do relacionamento com os demais. A partir desse *drama social* vivenciado, sempre que comentava que iria visitar Rema, era alertada pelos demais de que deveria tomar cuidado. “*Hiyya mish mniiha*” – ela não é boa –, diria Myrna constantemente.

3.2. Redes transnacionais: “Falar com a família e com os amigos me faz saber quem eu sou”

Simultaneamente aos seus esforços de integração na sociedade brasileira, em que a construção de redes locais de pertencimento e solidariedade se mostraria fundamental, a pesquisa mostrou que o contato com uma rede transnacional desempenharia também importância central para a manutenção de habitats de significação que manteriam os refugiados palestinos no Brasil em uma dinâmica de liminaridade relativa. Essa rede faria parte do cotidiano dos refugiados de tal maneira que alguns chegavam a passar o dia em contato com familiares e amigos que estavam distantes por meio da internet. Tendo em vista que a maior parte da família dos refugiados palestinos em Mogi das Cruzes encontra-se no

Oriente Médio, ou em países ao redor do mundo – como Canadá, EUA, Austrália, Suécia, entre outros –, a conectividade com a dimensão global faz parte da dinâmica diária. Computadores conectados durante todo o dia viabilizam uma comunicação constante entre as famílias palestinas na diáspora, e era quase uma prerrogativa em todas as casas. É como se vivessem aqui e lá ao mesmo tempo. Softwares de videoconferência e câmeras de vídeo ligadas mostravam uma parte da família jantando no Líbano no mesmo instante em que, do outro lado, as crianças assistiam à televisão no Brasil enquanto cumprimentavam os primos, os tios e passavam a conhecer novas pessoas. Uma comunidade de pertencimento é, dessa maneira, viabilizada, reforçando os laços familiares.

Como se pode perceber através da conceituação de Peter Van Der Veer, em seu artigo *Transnational Religion* (2001), uma nova noção de lar vem sendo estabelecida:

Migrant communities today are thus different from those at the end of the 19th century, say, because they are closer to home by way of telephone, internet, television and airplane. Instead of forming migrant communities that try to keep in touch with home they are *diasporic networks* with a multiplicity nodes. Moreover, there is a globalized production of the notion of “home” and thus the cultural distance with the traditions of the home country cannot be conceptualised in the same ways as before (2001:3, ênfase minha).

A ideia de redes diaspóricas nos convida a pensar as comunidades migrantes sob uma nova perspectiva, pois aponta para uma transformação na forma societal, não apenas nos países para onde migraram, mas também nos países de onde emigraram. Em seu artigo, Van Der Veer pensará como a religião é vivenciada transnacionalmente, explicitando projetos religiosos que visam alcançar as comunidades diaspóricas, compartilhando informações e doutrinas a partir de um ir e vir de pessoas e literaturas; como também a dinâmica vivenciada pelos próprios imigrantes ao traduzir seu imaginário religioso para a sociedade em que estão inseridos, negociando com as políticas religiosas locais, e, simultaneamente, tendo de negociar com as políticas religiosas do país de origem. Isso possibilitaria o desenvolvimento criativo de novas compreensões religiosas, dando forma a um encontro com uma multiplicidade de Outros nos seus próprios termos, o que poderia ser pensado como uma forma de cosmopolitismo contemporâneo (2001:14).

Mas o ponto em sua conceituação que interessa a esta pesquisa é precisamente o que fala da necessidade de se pensar as redes diaspóricas como responsáveis pela elaboração de um novo conceito de lar, o que exige que se pense as comunidades migrantes e sua relação com a tradição sob novos conceitos. Os meios de comunicação permitem um entrecruzamento

de informações, explicações e interpretações fundamentais para as diásporas contemporâneas, por meio dos quais um sentimento de estar aqui e lá ao mesmo tempo é viabilizado. Dessa maneira, não apenas as decisões são tomadas a partir de conversas e consultas na dimensão transnacional, mas até a socialização das crianças em um universo conceitual e cultural próprio é intensificado pelo contato diário que transpõe limitações físicas. Durante meu trabalho de campo, presenciei diversas situações em que a rede transnacional esteve presente nos mais variados aspectos da vida dos refugiados: decisões de casamentos, aprendizado da escrita árabe, cafés compartilhados pela tela do computador, flertes com “amigos”, e muitos outros, que serão explorados com maior detalhe nas próximas linhas. O que pretendo explicitar é que, no caso dos refugiados palestinos no Brasil, a conectividade se mostra como um elemento central na manutenção de um habitat de significados, não apenas pela manutenção dos laços familiares em evidência e dos laços de amizade mantidos à distância, mas pelo reforço de uma história comum, de um sentimento compartilhado de *palestinação*. A rede global não apenas relembra o indivíduo de sua nacionalidade, como também o faz desejar a reintegração à Palestina ou mesmo ao Oriente Médio – mesmo que ela seja imaginada ou idealizada.

Num movimento que, à primeira vista, se mostraria contrário ao de sua integração/agregação à nova realidade no Brasil, o que a conectividade acaba por operacionalizar é uma suspensão dos indivíduos em relação ao processo agregatório total, possibilitando a manutenção de uma sociabilidade múltipla; o que, nos termos de Van Der Veer, não significa uma fixidez de conceitos ou tradição – mesmo porque a tradição está sempre em constante transformação, invenção e reatualização –, mas sim uma nova noção de lar e de pertencimento social que implica uma complexidade inerente.

Em um primeiro plano, a família é o principal interlocutor acionado na rede transnacional diaspórica, marcando uma dinâmica diária de conversas que faz com que um sentimento de proximidade seja estabelecido. Em uma das situações em que estive presente, Fátima contou-me que ficaria acordada até a madrugada porque queria estar presente no momento em que suas tias fossem para casa de sua mãe para tomar café da manhã juntas: “*É um hábito que minhas tias mantêm de, no fim de semana, ir na casa de uma ou de outra para tomarem café da manhã todas juntas*”. Disse que gostaria muito de estar lá com elas, e que de alguma forma estaria: “*Elas vão deixar o computador na mesa ligado, e eu vou tomar o meu café junto com elas, batendo papo. É como se eu estivesse lá*”. Num outro dia, tomava chá com Myrna quando uma chamada no computador interrompeu nossa conversa. Ela se

levantou e acionou a *webcam* com um sorriso nos lábios, apontou para a imagem e me disse: “*hiyya binti!*” – ela é minha filha! Sorri para a câmera, troquei cumprimentos e me levantei para deixar as duas à vontade, mas Myrna imediatamente me puxou pelo braço pedindo que eu ficasse. Depois de algum tempo de conversa, sua filha disse que iria preparar comida e bebida para tomar chá conosco. A câmera continuou ligada por mais de uma hora, enquanto conversávamos e comíamos. O que me chamou a atenção foi o fato de que, mesmo quando não havia nada em específico para conversar, ou quando sua filha estava falando com outras pessoas, as câmeras continuavam ligadas, e nós, do outro lado, também fazíamos outras coisas e conversávamos entre nós. A sensação era a de que estávamos na mesma casa, como a experiência diária de uma família qualquer que vive junto, trocando palavras vez ou outra.

Além dos familiares no Oriente Médio, e do contato com os tios, primos e irmãos reassentados nos mais diversos países, um outro grupo de interlocutores recorrentemente acionado é aquele representado pelos amigos do Iraque, vizinhos, colegas de escola e faculdade; tanto os que migraram para outros países fugindo da guerra, como também aqueles que continuam no país, com quem se estabelece uma troca de informações sobre a situação atual no país. Esses são amigos que, além de compartilharem histórias da infância, fazem parte também de uma história comum de conflitos, deslocamento e refúgio; um tipo de vínculo que é mais comum entre os adultos. Entre as crianças, e principalmente entre os adolescentes, os a rede transnacional é constituída principalmente de novos amigos, pessoas que eles nunca conheceram fisicamente, a não ser pela imagem produzida no computador. Essa é, talvez, uma forma de se relacionar com alguém que compartilhe dos mesmos símbolos, como a língua árabe, mas é também uma maneira de descobrir um mundo no qual se originou, mas sobre o qual pouco se sabe.

Uma das situações interessantes com as quais tive contato é a de Malak, uma adolescente de dezesseis anos que chegou ao Brasil quando ainda tinha treze. Ela conta que quando foi para o campo de refugiados com os pais era muito pequena, tinha por volta dos nove anos e ainda não havia sido alfabetizada. Embora falasse árabe, não sabia ler ou escrever, e foi através da internet e do interesse em se comunicar com pessoas que moravam no Oriente Médio que desenvolveu, sozinha, a proficiência na língua escrita: “*Pedi pra minha mãe me ensinar o alfabeto e daí ficava tentando ler o que as pessoas escreviam. Como eu sabia o som das palavras, rápido consegui entender. Foi assim que aprendi a ler e escrever.*” Ela me disse que hoje conhece pessoas em diversos países, e diz ter vontade de voltar ao Oriente Médio para conhecê-las, mas quando perguntei-lhe se gostaria de se mudar para lá,

ela rapidamente me respondeu: *“Eu tenho vontade de ir para conhecer, passear, porque tenho curiosidade e me sinto mais à vontade para falar em árabe, mas não quero ir morar, prefiro ficar no Brasil. Sabe... lá as coisas são diferentes. Aqui as pessoas têm mais... como se diz? huriya [liberdade].”*

O relacionamento com as redes transnacionais também coloca alguns em contato com aquilo que Peter Van Der Veer denomina uma nova esfera de comunicação muçulmana, de maneira que “there is the expansion of web-sites where self-appointed experts on Islamic thought and behaviour teach their version. This creates a new sphere of Muslim communication and debate” (2001:10). São vídeos compartilhados no *youtube*, mensagens no *facebook*, diferentes dispositivos e mídias que conectam indivíduos nos mais diversos locais do globo, facilitando o compartilhamento de símbolos que serão traduzidos e de uma gama de significados que se adequam e são transformados de acordo com cada experiência pessoal. Acompanhei durante minha pesquisa dois irmãos que trabalham atualmente como degoladores em frigoríficos ao redor do país. Mohamed e Hussein¹⁰¹ são jovens de vinte e cinco e vinte e dois anos, respectivamente, e passam a maior parte do ano fora de Mogi das Cruzes, longe da mãe e do irmão mais velho, mesmo que mantenham contato com a família diariamente. Mohamed é um rapaz mais fechado, sempre muito educado e é descrito pela mãe como muito responsável e sério. Hussein, por outro lado, é extrovertido e falante, motivo das gargalhadas de todos. Quando a família chegou ao Brasil, cada um buscou trabalho na cidade, pois precisavam ajudar financeiramente a família já que o pai estava doente e não podia trabalhar.

Hussein, ainda menino, no Iraque, destacou-se como jogador de futebol, e viu a vinda para o Brasil como uma oportunidade de realizar o sonho de ser profissional. Com o tempo, conseguiu um contrato com um time de Brasília e mudou-se para trabalhar como jogador profissional. Ele conta que essa experiência foi muito intensa: *“Eu era um garoto, não sabia nada da vida. Fui morar com um monte de jovens brasileiros que me ensinaram muita coisa. Eles falavam que eu iria aprender o que era viver”*. Foi um tempo de muitas expectativas e de novas experiências, e ele conta que foi lá que aprendeu a falar bem o português, e que conheceu muita coisa: *“Eles me levavam para sair à noite, para beber cerveja e conhecer garotas. Eu nunca tinha feito nada disso, foi minha primeira vez. Eu era muito moleque.”* Para sua infelicidade, o clube em que jogava não conseguiu se estruturar e

¹⁰¹ São filhos de Rania, e moravam no bairro de Dora, no Iraque.

acabou fechando, pondo fim ao sonho do garoto. A alternativa foi trabalhar como degolador de carne *halal*. Embora não fosse a opção desejada, o mercado oferecia um bom salário, e o futebol acabou sendo visto por ele como uma oportunidade e uma tentativa que não deram certo: *“Fazer o quê? Eu tinha que trabalhar. Ser jogador não é fácil, tem que dar sorte.”* Com o passar do tempo, seu discurso em relação à religião foi se tornando mais marcante, e ao falar sobre o trabalho no abatedouro de carnes, passaram a ser frequentes as denúncias sobre a falta de atenção generalizada aos preceitos religiosos: *“É um comércio! Eles não estão preocupados se estão fazendo da maneira correta, só querem saber dos números.”* Nota-se também a veiculação recorrente em suas páginas pessoais em redes sociais como o *facebook* de textos religiosos e vídeos produzidos por diversos pensadores do Islã – geralmente em árabe. O que se pode perceber é um processo de atualização do capital simbólico religioso à medida que Hussein se vê inserido em uma dinâmica de trabalho que relembra sua conexão religiosa. No período em que estava buscando uma carreira de jogador de futebol profissional, seu comportamento era marcado por uma maior flexibilização dos preceitos religiosos, enquanto que, ao se envolver com o mercado religioso de produção de carne *halal*, uma reavaliação de seus comportamentos e atenção aos ensinamentos islâmicos ganhou espaço, alimentado pela rede transnacional que produz um conhecimento religioso a ser consumido globalmente.

Mohamed, embora não tenha tido as mesmas experiências que o irmão, viu no trabalho de abate de carne *halal* uma oportunidade para começar a vida no Brasil – ele teria sido o primeiro da família a se envolver nesse mercado. Em uma de nossas conversas sobre a situação dos demais refugiados no Brasil, afirmou que o problema de muitos é o fato de haverem se afastado do Islã: *“Depois que vieram para o Brasil, muita gente deixou de buscar Deus. Isso está errado!”* Ele diz ter vontade de voltar para o Oriente Médio, mas não sabe se vai conseguir. Falou que muitos estão esperando o passaporte brasileiro para poder viajar, nem que seja apenas para visitar, e que ele próprio ainda quer realizar o sonho de conhecer a Palestina: *“Sou palestino, mas nunca vi a Palestina. Quero muito ir para lá!”* Um tema recorrente para ambos os irmãos nas redes sociais são imagens e informações sobre a Palestina, e, embora não se possa afirmar que eles esbocem uma militância política, o que se vê é um esforço pela afirmação de sua palestinidade e de atualização de um capital simbólico. Diversas vezes conversei com eles sobre notícias de conflitos recentes na Palestina e notei que os dois estavam sempre bem informados sobre que estava acontecendo na região.

Nas redes transnacionais, não se compartilham apenas informações e símbolos, mas há uma dimensão objetiva da relação que é estabelecida a partir dessa comunidade simbólica e que precisa ser levada em conta, na medida em que envolve os indivíduos em ações práticas que irão influenciar sua maneira de habitar. Situações vivenciadas por familiares e amigos na dimensão global interferem de maneira prática na vida dos refugiados no Brasil, fazendo com que se envolvam objetivamente. Há alguns meses, Marwan, um dos irmãos de Ahmed e Rami, que permaneceu no Iraque, foi sequestrado por uma milícia xiita, sendo mantido em cativeiro por quase três meses. No Brasil, os irmãos vivenciaram um conflito diário, buscando, de alguma forma, solucionar um problema que eles não poderiam acessar diretamente. Temerosos pela vida do irmão, estavam sempre aflitos esperando notícias, e tentando a todo tempo obter novas informações. Como parte das negociações para a liberação de Marwan, o grupo exigiu um pagamento de resgate no valor de vinte mil dólares. Rami conta que não dispunha dessa quantia, mas como não podia abandonar seu irmão em uma situação daquela, fez um empréstimo bancário no Brasil para enviar parte do dinheiro que, somado as outras quantias levantadas pela família, completou o que faltava para pagar o resgate e, finalmente, libertar o irmão. Ele me contou como foi angustiante todo o processo: *“Eu estava desesperado, sabia que se a gente não pagasse eles iriam matá-lo. Estou passando dificuldades financeiras, mas tinha que fazer alguma coisa pra ajudar, então fiz um empréstimo e enviei cinco mil dólares pra minha mãe pagar o resgate.”*

Embora o empréstimo solucionasse a situação imediata, Rami acabou sendo empurrado para mais uma dívida que não sabe como irá quitar: *“Eu fiz o que tinha que fazer, mas não sei como vai ser daqui pra frente, porque os negócios não estão indo bem e eu não tenho como pagar. Agora é trabalhar mais e pedir a Deus pra me ajudar a passar por essa dificuldade.”* A questão para a qual esse conflito vivenciado aponta está relacionada à compreensão da comunidade simbólica tanto nos seus aspectos mais abstratos, de símbolos compartilhados, como para os aspectos objetivos do relacionamento, em que ações são esperadas e praticadas de maneira a operar mudanças objetivas na vida dos refugiados palestinos, e com as quais terão que lidar. Rami não fez o empréstimo para ajudar seu irmão porque foi forçado a fazê-lo; fez porque acreditava que era sua obrigação, embora isso não mude o fato de que agora ele se vê angustiado tentando solucionar o problema que isso lhe causou no Brasil. Dessa forma, a rede transnacional interfere na vida diária dos refugiados não apenas em termos de sociabilidade e comunicação, mas também ao demandar ações

práticas de compromisso e atuação que repercutem em sua dinâmica social no país em que se encontram.

As questões levantadas nesse capítulo pretenderam abrir uma discussão acerca da dinâmica que redes locais e transnacionais desempenham na construção de habitats de significados, articulando comunidades simbólicas que serão fundamentais para a elaboração da habitabilidade psíquica dos refugiados palestinos no Brasil. Pertencimento e identidade são, assim, estabelecidos a partir dos diferentes espaços habitados, expressando uma correspondência entre o próprio lugar e o sujeito que nele se molda. São espaços de sociabilidades que apontam para uma multiterritorialidade e que contribuem para a complexidade das formas de habitar; o que permite que os refugiados vivam aqui e lá.

Frente a isso, podemos pensar em termos de uma *liminaridade relativa*, que só seria possível através da articulação dessas redes de solidariedade, ou comunidades simbólicas de pertencimento, na dimensão local e global, simultaneamente. Uma vez que os refugiados encontram-se em um processo de justaposição de diferentes lugares de pertencimento e de uma dinâmica de construção de novos “seres-sociais”, pode-se perceber, especialmente através das observações colhidas durante meu trabalho de campo junto aos refugiados em Mogi das Cruzes, que o que poderia ser pensado como uma ambiguidade – ora buscando a agregação, ora lutando para o retorno ao momento anterior ao da separação –, configura-se, então, como o entre-lugares do refugiado palestino no Brasil.

Capítulo 4. O fio de Ariadne: “A linguagem é a casa do ser”

O labirinto construído por Daedalus no palácio de Cnossos, sob ordem do rei de Creta, era tão absolutamente complexo que o próprio arquiteto que o projetara acabou vendo-se preso até a morte na confusão de suas paredes estreitas e disposição desorientadora. Lar do implacável Minotauro, era palco do ritual de sacrifício de sete homens e sete mulheres atenienses todos os anos como forma de punição à cidade de Atenas e para o deleite da besta. O costume seguiu seu curso até que o jovem Teseu, sabendo da responsabilidade de sua cidade com a oferenda anual e voluntário para o sacrifício, recebeu dos oráculos uma profecia segundo a qual obteria sucesso no labirinto com a ajuda do amor. Em Creta, encontraria-se finalmente com a princesa Ariadne, filha do rei Minos e meia-irmã da fera, que apaixonou-se imediatamente pelo jovem destemido e armou o herói com uma espada e um novelo de lã, que ele deveria desenrolar em seu caminho no interior do labirinto. É assim que, contrariando as expectativas do rei e de todos que acompanhavam a cerimônia, Teseu tira a vida do Minotauro e, com a ajuda do fio de Ariadne, encontra o caminho de volta para os braços da princesa e para a vitória que consagraria uma das estratégias mais perspicazes do cânone mitológico.

O mito de Ariadne, a “senhora dos labirintos”, serve aqui como metáfora para que se analise a experiência particular de um dos refugiados palestinos em Mogi das Cruzes. Se, até aqui, esta discussão contemplou diversos atores em uma análise mais abrangente da experiência vivenciada pelos refugiados palestinos no Brasil; pretendo empreender, neste capítulo, uma análise que toma como elemento central a experiência de uma das mulheres com quem gastei grande parte de meu tempo de pesquisa. Fátima foi uma das primeiras pessoas que conheci em Mogi das Cruzes por intermédio de Miguel. Ele já havia me informado que ela era, no grupo dos refugiados palestinos, a que melhor se comunicava em português, o que a transformava numa figura constantemente requisitada por jornalistas e pesquisadores de passagem pela cidade. Advertiu-me que, por razão do frequente assédio, Fátima já não apresentava mais a mesma disposição para receber pesquisadores e conceder informações sobre sua vida e sua família¹⁰². O entanto, mesmo sabendo de sua indisposição aos olhares curiosos de pesquisadores, Miguel considerou importante que eu a conhecesse; o

¹⁰² Algumas pesquisas realizadas no período de desenvolvimento desta etnografia apontam para a dificuldade em estabelecer contatos com esta família.

que eu percebi como uma oportunidade, uma vez que o fato de ela não mais receber jornalistas e pesquisadores já me parecia, em si, um dado importante.

Miguel acompanhou-me à casa de Fátima para uma visita que havia sido marcada por ele no dia anterior. Ela havia concordado em me receber, embora afirmasse novamente que não gostaria de dar mais nenhuma entrevista. Sabendo de seu desconforto, esforcei-me para que a visita seguisse da forma mais natural possível; não fiz perguntas objetivas, evitei assuntos específicos e procurei falar sobre os interesses que tínhamos em comum. Conforme a conversa seguia sobre seus filhos, minhas viagens à Palestina, e a vida em Mogi das Cruzes, Fátima retornou da cozinha com uma bandeja de café e, ao sentar-se, me disse: *“Pronto! Pode me perguntar o que você quiser saber. Já estou acostumada a responder perguntas.”* Intrigada com a situação, disse que não estava ali para entrevistá-la, mas para conhecê-la. Expliquei-lhe que a pesquisa que eu estava iniciando não era baseada em perguntas, mas que a única coisa que eu queria era conviver com os refugiados e, assim, tentar entender como eles estavam vivendo no Brasil, pelo que estavam passando. Surpresa, Fátima me perguntou: *“E como você vai fazer isso? Onde você vai morar?”* Expliquei-lhe que por enquanto estava em um hotel no centro da cidade, mas que pretendia alugar um quarto em alguma pensão ou na casa de algum conhecido; que gostaria de conhecer os outros palestinos, frequentar suas casas e os estabelecimentos comerciais onde alguns trabalhavam para poder desenvolver a pesquisa. Ela me olhou imediatamente nos olhos e disse: *“Não, você não precisa alugar nada e nem ficar em hotel! Você fica aqui com a gente o tempo que precisar!”* Agradecida, disse-lhe que seria um prazer, mas que sabia que minha estadia seria muito longa e não queria incomodá-los. Não aceitando minhas desculpas, Fátima insistiu que não seria incômodo algum, que minha presença era bem vinda, e que eu poderia ser uma companhia para ela e alguém para ficar com sua sogra e as crianças em casa quando ela estivesse na faculdade à noite.

O convite inesperado resolvia os meus primeiros problemas em me estabelecer na cidade, e também me inseria numa dinâmica familiar que me possibilitaria perceber como funcionava o dia-a-dia desse pequeno grupo de pessoas, desde as coisas mais banais até os assuntos mais importantes da relação intrafamiliar; o que talvez pudesse apontar para algumas das questões que seriam relevantes para minha análise sobre a comunidade de refugiados palestinos na cidade como um todo. Como afirmou William Foote Whyte (2005:24), em seu trabalho clássico sobre grupos sociais, *A Sociedade de Esquina*: “Se conseguimos conhecer essas pessoas intimamente e entender as relações [...] então saberemos como a sociedade [...]

é organizada”. Assim como Doc fora para Whyte, reconhecidamente, um informante privilegiado, Fátima representava para mim a oportunidade de desenvolver uma relação íntima que me permitiria entender a dinâmica que envolve as redes de solidariedade e a construção de espaços sociais em situações de deslocamento forçado.

Neste capítulo pretendo traçar o cotidiano de uma família palestina refugiada no Brasil, mostrando como as redes de pertencimento e solidariedade serão estabelecidas e acionadas pelos agentes num processo de construção de uma nova vida na sociedade de acolhida, elucidando dinâmicas intra e extrafamiliares que permitirão que se perceba a interação e os agenciamentos na relação entre o local e o global no processo de elaboração de novos espaços sociais. Essa proposta apoia-se na Teoria Ator-Rede (ANT), desenvolvida por Bruno Latour (2005), onde o autor afirma que para compreender as relações sociais, é fundamental que se acompanhe as mais diversas linhas que compõem a teia, ou a rede, formada por essas relações, em que, de certa forma, “os dois extremos, local e global, são bem menos interessantes do que os agenciamentos intermediários que aqui chamamos de redes” (2008:120). Essa orientação teórica acabaria me levando a indagar não apenas os nós da teia que liga os refugiados palestinos no Brasil ao Oriente Médio, mas também como o outro lado dessa linha de relações percebia e se relacionava com a comunidade deslocada, o que me fez dedicar parte da pesquisa junto à família de Fátima no Líbano. Portanto, parte dessa etnografia contemplará o período de cerca de dois meses vivenciados na cidade de Haret Hraik e no campo de refugiados Burj al-Barajneh, nos subúrbios de Beirute, Líbano.

4.1 A vida ordinária

O dia mal amanheceu e já se pode ouvir de qualquer um dos poucos cômodos da casa Myrna andando de um lado para o outro em sua inquietação matinal. Ela já teria realizado a oração da *fajr* e agora perambula solitariamente o pequeno espaço que a confina. O cheiro de chá toma conta do ambiente, e junto dos passos acelerados, é possível ouvir os seus sussurros repetidos: “*Allahu Akbar... Bismillah ir-Rahman ir-Rahim...*” O restante da casa continua adormecido, enquanto do lado de fora, transeuntes a caminho do trabalho somam-se à agitação solitária de Myrna.

Em seu quarto, Fátima desperta e, antes de mais nada, liga o computador para checar seu perfil no site de relacionamentos *facebook* e ler o horóscopo do dia (que ela certamente

publicará em seu *mural*) enquanto conversa com o marido pelo celular. Ibrahim, mesmo há centenas de quilômetros de distância, nega-se a deixar de estar presente no dia-a-dia da esposa – nesse dia serão quase uma dezena de ligações. Ele está no sul de Minas Gerais e, solitário, sente vontade de conversar, quer saber como as coisas andam, o que a esposa tem feito – mesmo que a última coisa que ela tenha feito antes de dormir tenha sido conversar com ele ao telefone. A necessidade financeira e a dificuldade em conseguir um emprego na cidade levaram-no a procurar outras opções, e, através da indicação do *sheikh* da mesquita local, ele e seus amigos tiveram contato com uma nova possibilidade que se abria a pelo menos metade dos refugiados palestinos homens em Mogi das Cruzes: o trabalho como degoladores em frigoríficos especializados na produção de carne *halal*. Sempre que a distância de casa o incomodasse, lembraria-se do fato de que esse emprego o ajudaria a sustentar o padrão de vida da família, ainda que modesto.

Fátima olha para o relógio e percebe que já são oito da manhã. É hora de caminhar até a casa de 'Aisha para o café da manhã e para o tradicional bate-papo embalado por meio maço de cigarros. Veste uma *galabiya* sobre o pijama, cobre a cabeça com um véu, pega o celular e os cigarros e sai do quarto, trancando-o para que sua sogra não se sinta encorajada a bisbilhotar em suas coisas: “*Essa mulher é fogo, sempre se intrometendo na minha vida!*” Passa rapidamente pela sogra, fingindo que ela não está lá, e segue duas quadras rua acima para se encontrar com a amiga libanesa, que a espera com o café no fogo: “*Sabah al khair ya habibti, kifik? shu akhbarik?*” (Bom dia minha querida, como vai? quais as novidades?). A partir daí a conversa segue sobre o que aconteceu no dia anterior, as peripécias das sogras que as estão sempre incomodando, os maridos ciumentos e as notícias das famílias que estão no Líbano. 'Aisha liga o computador e logo se ouve a voz de algum cantor árabe famoso enquanto ela serve o café que será tomado em pequenas xícaras, preenchidas constantemente. Quando o bule de café finalmente se esvazia, é hora de dizer adeus: “*yalla, ma' salama! beshofba'ad*” (então tchau, nos vemos).

De volta à casa, Fátima segue para o seu quarto. Seus dois filhos ainda dormem, o que quer dizer que ainda tem tempo para ficar sozinha sem ser interrompida frequentemente pelos meninos, que estão sempre disputando sua atenção. Sentada em sua cama com o computador no colo, passará a manhã toda conversando com a mãe, a irmã e o irmão que estão no Líbano; com o amigo que morava no Iraque e agora vive na Palestina; com as amigas da faculdade do Iraque; e com os demais tios e tias, primos e primas que encontrar conectados. “*Falar com a família e com os amigos me faz saber quem eu sou. Uma pessoa*

sem passado é uma pessoa sem futuro! Por isso eu gosto tanto de falar com meus amigos e com a minha família: eles me fazem lembrar as coisas boas que vivi; e mesmo as coisas ruins me ensinam e me fazem olhar para frente.”

Já é quase meio-dia. Myrna cochila no sofá enquanto a televisão mostra o programa da pastora Sônia Hernandez em um canal evangélico, denunciando sua afeição secreta pela expressão religiosa que conhecera através de sua amiga brasileira. Pelo menos uma vez por semana Maria passaria pela manhã para buscá-la como companhia às suas visitas ao hospital da cidade para estender sua caridade aos doentes. Fátima sabe para onde Myrna vai com a amiga e, embora não goste da ideia de sua sogra criar laços com o cristianismo, sente-se aliviada: *“Coitada, ela precisa sair de casa, fazer alguma coisa. E assim ela também me deixa em paz um pouco!”*

Rashad¹⁰³ e Amir¹⁰⁴ já despertaram, mas continuam na cama assistindo algum desenho animado na TV. Vez ou outra ouvem-se suas brincadeiras e provocações, que geralmente acabam em brigas terminam com os mesmos gritos: *ya omm! ya omm!* (oh mãe! oh mãe!). Fátima, impaciente como de costume, briga com ambos e pede que a deixem em paz; diz que desse jeito irão deixá-la maluca. Ela volta para seu quarto e para o computador, enquanto diz que está na hora de os garotos se arrumarem para o colégio. Quando as crianças saem, Fátima começa a preparar o almoço. Ela diz que não sente vontade de cozinhar e nunca sabe o que preparar: *“Todo dia é a mesma coisa! Fico tentando ter ideia pra o almoço e... nada!”* E se, por algum motivo, Fátima e Myrna se desentendem, a questão do almoço é agravada: *“Daí é que não dá vontade de cozinhar mesmo! Fazer comida pra aquela mulher?”* As crianças almoçam na escola, mas o almoço de Fátima servirá de jantar para todos quando as crianças retornarem.

Durante a tarde, Myrna fica entre a sala de TV e seu quarto, entre cochilos e andanças, monitorando o computador da sala que está sempre ligado e conectado à internet. A alegria toma conta de seu semblante quando o filho ou a filha enviam-lhe o convite para uma videoconferência. É hora de matar a saudade! Ela conversa com eles por um tempo e, quando a conversa termina, agradece a Deus por estarem todos bem e senta-se silenciosa em oração. Vez ou outra recebe chamadas dos parentes que estão na Palestina, em Ramallah ou Nabi Saleh. São momentos intensos, em que choro e risos se confundem, e a excitação faz com

¹⁰³ Doze anos, cursa o quinto ano do ensino fundamental.

¹⁰⁴ Nove anos, cursa o quarto ano do ensino fundamental.

que, dos dois lados da conversa, todos falem ao mesmo tempo, levantando a suspeita de que ninguém está entendendo nada. O que importa é que todos se veem e têm a certeza de que estão bem.

Fátima passa a tarde toda em seu quarto. Entre uma conversa e outra pela internet, assiste a sua novela síria favorita e estuda para a faculdade de odontologia que está cursando na universidade local. O quarto é como um microcosmo; seu pequeno mundo que, mesmo desordenado aos olhos externos, é seu. É um cômodo pequeno, com uma cama de casal, um guarda-roupas de seis portas, uma penteadeira e uma mesa de computador. Entre pratos de comida, copos, cadernos e livros, a cama se destaca, onde ela passa a maior parte do dia. Os lençóis permanecem organizados para seu conforto, e diversos travesseiros são utilizados para apoiar as costas de quem precisa de suporte para aguentar as longas horas sentado com o computador no colo. Myrna reclama. Acha um absurdo a nora passar tanto tempo trancafiada no quarto e navegando na internet: “*ya allah, internet, internet, kol illiom... ma' mniih!*” (oh Deus, internet, internet, o dia todo... não é bom!). Mas Fátima não se importa, dá de ombros, sem deixar de se incomodar com a sogra: “*Nunca vi! Adora falar da minha vida, adora se intrometer.*”

No fim da tarde os meninos voltam da escola. Nesse momento Fátima já está se aprontando para ir à faculdade, e só tem tempo de colocar a comida na mesa e sair apressada. A faculdade é um grande evento em seu dia. Fátima nunca sai de casa sem ter certeza que o *hijab* combina perfeitamente com sua roupa e seus sapatos, ou sem antes ter gastado um bom tempo em frente ao espelho se maquiando. Os colegas da faculdade apelidaram-na de Jade: “*É por causa da novela! Eles não estavam acostumados a ver mulher na faculdade usando hijab, daí quando me viram começaram a me chamar assim. Eu não ligo, acho divertido.*”

Enquanto Fátima está na universidade, Rashad e Amir aproveitam para brincar na rua com os amigos da vizinhança. Myrna fica revoltada, acha um absurdo as crianças poderem ficar na rua depois que escurece. Tenta de todas as maneiras discipliná-los e mandá-los para dentro de casa, mas os meninos, para sua tristeza, não respeitam sua autoridade, e sempre respondem: “*teta... khalas!*” (Vovó... chega!). Ela não se conforma, está sempre dizendo para Fátima que isso não está certo, e que, pior, os meninos teriam perdido o respeito por ela; um absurdo para os costumes árabes¹⁰⁵. Fátima não gosta que a sogra chame sua

¹⁰⁵ Por “costumes árabes” refiro-me ao conceito nativo usado recorrentemente para justificar ou questionar as ações e comportamentos que se querem padronizados, independentemente da diversidade de sentidos que o termo possa carregar. Como define Barth (2000:33), “não importa quão diferentes sejam os membros em termos

atenção, e briga com as crianças dizendo para pararem de agir assim, não por respeito à avó, mas para que ela mesma tenha sossego: “*Quantas vezes eu já pedi pra vocês não fazerem isso? Depois ela fica me enchendo o saco. Eu não aguento mais! Eu estou cansada disso!*”

Quando Fátima retorna da faculdade, Myrna já está dormindo. Os meninos se dividem entre a televisão e o computador. Fátima prepara alguma coisa para comer e vai para o quarto com seu prato, de onde só sairá no dia seguinte. Os meninos vão para o quarto quando se cansarem da TV, do computador ou do videogame, e muitas vezes, decidem dormir na mesma cama. Embora vivam brigando, são muito apegados e carinhosos.

O dia-a-dia pode parecer, à primeira vista, tão ordinário quanto de qualquer família, mas levanta questões importantes que permitem analisar questões mais complexas. Entre aquelas que me parecem de central importância para a discussão que se tem pretendido desenvolver nesta pesquisa: a importância da rede transnacional acionada pela internet, o embate constante entre sogra e nora e o conflito de gerações. Embora diversas outras questões pudessem ser apreendidas dessa narrativa, essas são as que mais importam para a discussão que se tem desenvolvido até aqui.

Como discutido anteriormente, a rede transnacional representa uma comunidade simbólica que se quer preservar. São habitats de significado que, como explicitado nas palavras de Fátima, contribuem para a compreensão e construção de uma habitabilidade psíquica que elabora uma ideia de si. Como afirma Theophilos Rifiotis (2010:22), “o ciberespaço não é um artefato, mas um conjunto de processos que permitem interações sociais e possibilitam a emergência de grupos”, ao que sugiro uma complementação para que se pense a própria experimentação do indivíduo que o encaminha a uma definição de quem ele é. Tendo em vista o conceito de *heterotopias* de Foucault (2009:415), é importante que se perceba a rede como uma dinâmica entre as *utopias* e estes posicionamentos outros, *heterotópicos*; o que vai apontar para uma experiência mista, entendida como *espelho*. Neste ponto, vale a pena retomar sua conceituação:

O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que tem, no

de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B.”

lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe. A partir desse olhar que de qualquer forma se dirige para mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, eu retorno a mim e começo a dirigir meus olhos para mim mesmo e a *me constituir ali onde estou*; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe (Foucault, 2009:415; grifo meu).

A rede transnacional, ativada pelo ciberespaço, permite que o sujeito, ao ver sua imagem refletida e os lugares que ocupa e dos quais está ausente num arranjo simultâneo, (re)constituía-se. Isso faz com que a discussão entre real e irreal, virtualidade e realidade, deixe de ser conduzida em termos opositivos e inconciliáveis, tomando a forma de um espaço que se oferece sob a forma de relações de posicionamentos. A rede pode, ainda, ser pensada como uma heterotopia de compensação¹⁰⁶ (2009:420-421), um outro espaço, perfeita e meticulosamente arrumado, em oposição à desorganização e confusão do anterior. Haveria aqui um esforço por parte dos sujeitos de elaborarem espaços de compensação, arranjados de maneira a mantê-los presentes na multiterritorialidade em que compartilham símbolos e perspectivas. Esses espaços de compensação implicam uma ação de organização meticulosa por parte dos indivíduos, uma representação de si nos processos de interação, que, nos termos de Erving Goffman (2009:29), seria nada mais do que o “equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconsciente empregado pelo indivíduo durante sua representação”. Desse modo, a interação social implica um plano fornecido pelos indivíduos para a atividade cooperativa, em que projetam uma representação de si acompanhada de uma valorização e prerrogativas de tratamento. Nas palavras de Goffman (2009:21),

quando um indivíduo projeta uma definição da situação e com isso pretende, implícita ou explicitamente, ser uma pessoa de determinado tipo, automaticamente exerce uma exigência moral sobre os outros, obrigando-os a valorizá-lo e a tratá-lo de acordo com o que as pessoas de seu tipo têm o direito de esperar. Implícitamente também renuncia a toda pretensão de ser o que não aparenta ser, e portanto abre mão do tratamento que seria adequado a tais pessoas. Os outros descobrem, então, que o indivíduo os informou a respeito do que é e do que eles devem entender por “é”.

Ao se relacionar com os amigos e os parentes que vivem em locais distantes daquele em que se encontra, Fátima intencional ou inconscientemente projeta uma representação de si, exercendo um exigência moral de tratamento. Um fato que presenciei durante meu trabalho de

¹⁰⁶ Foucault (2009:421) sugere que as colônias representariam heterotopias de compensação – um espaço-projeto.

campo foi sua negação em conceder entrevista para uma matéria a ser apresentada no canal *Aljazeera* – um dos mais importantes no Oriente Médio. Quando os jornalistas, equipados com diversas câmeras fotográficas e de filmagem, chegaram a sua casa, ela subitamente se ausentou dizendo ter um compromisso inadiável, e deixando os repórteres sem a chance de realizar sua matéria. No fim da tarde, quando retornou, confidenciou-me que havia ido para a casa de 'Aisha no intuito de dispersar os jornalistas, e me explicou o porquê de seu comportamento: “*Eles queriam fazer uma matéria falando sobre como a gente está sofrendo aqui no Brasil. Eu sei porque não quero que minha família veja isso. Chega! Cansei de ser refugiada e ficar preocupando as pessoas que eu amo. Eles não precisam ver isso, só precisam saber que estou bem!*” Sabendo que a reportagem seria vista por grande parte de seus amigos e familiares, Fátima decidiu que esse não era o *tipo* de persona que ela gostaria que eles vissem nela.

Outras duas questões importantes percebidas por meio da narrativa de um dia comum, são o conflito recorrente entre sogra e nora, e aquele entre avó e seus netos. Para além dos lugares-comuns, que apontam para a normalidade do conflito, uma vez que sogra e nora estariam em perpétua desarmonia, e crianças tendem a confrontar os mais velhos, a meu ver, os constantes desentendimentos precisam ser pensados sobre duas perspectivas: disputa de autoridade e reordenamento do *habitus*.

A relação sogra/nora foi objeto de diversos estudos antropológicos, dos quais o de Penny Vera-Sanso (1999) se mostrará produtivo para analisar as disputas no relacionamento de Fátima e Myrna. Tomando como estudo de caso as relações sogra/nora em duas diferentes localidades no sul da Índia, Chennai e Tamil Nadu, cidade e zona rural, respectivamente, a autora irá afirmar que “social and economic positioning in conjunction with family demographics, rather than culture, has the primary role in shaping mother-in-law and daughter-in-law relations” (1999:578). Ao desessencializar o conflito entre as partes, Vera-Sanso aponta para uma complexa interação entre lugares, recursos e status, em que, ao depender do posicionamento, uma harmonia ou disjunção será estabelecida. A autora sugere a necessidade de se tomar um foco contextualizado e processual em relação à idade e às circunstâncias materiais, o que apontará para um cenário de relacionamentos complexos e em mudança, como também para as mais diversas estratégias elaboradas por sogras e noras nesse processo. Dessa forma,

Recognizing the structural positioning of mothers-in-law and daughters-in-law advances our understanding of the determinants of their relations beyond

the stereotype of the dominating mother-in-law and submissive daughter-in-law. It reveals that, rather than short-term power struggles and the immediate problems of incorporating a stranger into the family, their relations entail recognizing and strategizing around long-term differential, and even divergent, interests and are rooted in expectations and fears of what the future might hold (1999:580).

Vera-Sanso demonstrará como medos e expectativas do avanço da idade, que conseqüentemente produzem a dependência da geração mais nova, serão condições a partir das quais as mulheres elaborarão estratégias diante de filhos e noras; o que acabará por definir dois padrões de conduta distintos entre a cidade e a zona rural. Se, por um lado, na zona rural as sogras possuem maior prestígio e autoridade sobre a nora, isso aconteceria por razão de suas próprias disposições materiais, como terra e trabalho. Por outro lado, o que se percebe nas cidades é uma inversão de papéis, em que as sogras, não detendo o mesmo capital material que as mulheres da zona rural – o que posiciona-as como dependentes do auxílio dos filhos e noras –, sofrem uma diminuição de seu capital simbólico sobre as esposas dos filhos. Isso faria com que elas elaborassem estratégias para a manutenção de uma harmonia com as noras, o que acaba por ser caracterizado, então, como uma submissão das sogras às noras.

A análise de Vera-Sanso parece concordar com a teoria proposta por Pierre Bourdieu (2009:203) sobre os modos de dominação, em que o sociólogo afirma que a teoria das práticas econômicas é um caso particular de uma teoria mais ampla da economia das práticas. O autor esboça uma análise que congrega capital econômico e capital simbólico, extrapolando a ideia clássica de simetria das trocas econômicas em favor de uma ideia que engloba níveis de *simetria* e *dessimetria*, através dos quais se pode perceber a reconversão do capital econômico em capital simbólico, estabelecendo uma relação de dependência que funda-se na economia, mas encena-se sob o aspecto de relações morais.

Passa-se por níveis da simetria da troca de dons à dessimetria da redistribuição ostentatória que está na base da constituição da autoridade política: à medida que se distancia da reciprocidade perfeita, que supõe uma relativa igualdade de situação econômica, a parte das contraprestações que são fornecidas sob a forma tipicamente simbólica de testemunhos de gratidão, de homenagens, de respeito, de obrigações ou de dívidas morais necessariamente cresce (2009:204).

Bourdieu percebe que a autoridade é construída a partir de processos de *circulação circular* que integram os capitais econômico e simbólico e são fundamentais para a manutenção da alquimia social, transformando relações arbitrárias em relações legítimas, segundo o que o autor denomina *ciclos de consagração*. O poder reconhecido – o reconhecimento, a fidelidade pessoal ou o prestígio – é assegurado apenas na doação

(2009:210-211), e é precisamente na dessimetria que se distancia da reciprocidade perfeita das trocas econômicas que as diferenças de fato serão consolidadas em distinções oficialmente reconhecidas. Em sua análise, o autor enfatiza que só há duas maneiras de manter a autoridade de maneira durável: “o dom ou a dívida, as obrigações abertamente econômicas que o usuário impõe, ou as obrigações morais e os vínculos afetivos que o dom generoso cria e alimenta” (2009:211). O que distinguiria a obrigação moral da obrigação econômica é exatamente o “modo de dar”; ou seja, a maneira e a forma pelas quais a operação se desenvolve, e que configuraria uma denegação da violência potencial que ela apresenta. Pensando os modos de dominação, Bourdieu afirma que

as relações de dominação não podem ser instauradas, mantidas ou restauradas a não ser por meio de *estratégias* que devem, sob pena de se aniquilar ao trair abertamente sua verdade, travestir-se, transfigurar-se, em uma única palavra, *eufemizar-se*; é porque as *censuras* que ela impõe à manifestação aberta da violência, em particular sob sua forma brutalmente econômica, fazem com que os interesses só possam se satisfazer com a condição de se dissimular nas e pelas próprias estratégias que tentam satisfazê-la (2009:211, grifo meu em *estratégias*).

A dissimulação das relações de dominação passaria, então, por estratégias de mascaramento da violência que a relação impõe, de maneira a velar os interesses pressupostos na dessimetria. Dessa maneira, o capital econômico não agiria senão sob a forma eufemizada do capital simbólico, e seria precisamente essa reconversão do capital sua condição de eficácia, que, nos termos de Bourdieu, não se pode considerar automática; de maneira que “ela exige, além de um perfeito conhecimento da lógica da economia da denegação, cuidados incessantes e todo um *trabalho*, indispensável para estabelecer e manter as relações, e também *investimentos* importantes, tanto materiais quanto simbólicos” (2009:215), uma redistribuição necessária para garantir o reconhecimento da distribuição – reconhecimento que se quer da dívida, como também do valor. Dívida e dom teriam em comum o poder de fundar a dependência e até mesmo a servidão, como também a solidariedade, o que dependeria das estratégias a serem utilizadas, bem como do *laisser-faire* e do silêncio cúmplice (2009:224).

O ponto em que as análises de Bourdieu e Vera-Sanso se intersectam é precisamente a conjugação entre capital econômico e capital simbólico, no sentido de que, é a partir da dessimetria do capital econômico das sogras, seja ele positivo ou negativo, que uma redistribuição em capital simbólico se estabelece, por meio de estratégias que eufemizam sua natureza econômica – como o medo do futuro em termos de sustento – e produzem

reconhecimento, que determinará sua posição frente as noras. O caso de Fátima e Myrna, em que a sogra vê sua autoridade contestada e suprimida pela autoridade da nora, se assemelha àquele apresentado por Vera-Sanso em alguns pontos, mas se distancia em outros. Se, por um lado, Myrna é como muitas daquelas mulheres idosas caracterizadas pela autora, que, por necessitarem auxílio financeiro, passam a dividir a casa com a nora, por outro, a casa onde vivem Fátima e Myrna é paga por meio do auxílio moradia conferido pelo ACNUR a Myrna – ela se enquadra no pequeno grupo de idosos que continuam a receber o pagamento de seus aluguéis e uma ajuda de custo mensal no valor de trezentos e cinquenta reais. O fato de o aluguel ser pago pelo subsídio destinado a Myrna, permite que ela desfrute de certa autoridade, e, portanto, exija algum tipo de reconhecimento por meio de capital simbólico. No entanto, embora detenha algum capital econômico, Myrna não é capaz de se manter sozinha, o que a força a depender do auxílio de seu filho e nora, que, de igual forma, demandam reconhecimento – uma redistribuição em capital simbólico. A relação entre as duas é, assim, permeada por um conflito constante em que ambas as partes se percebem como dignas de reconhecimento, como também, numa relação de autoridade pessoal.

Há que se levar em conta, ainda, um outro aspecto desse conflito. Fátima conta que, quando ainda viviam no Iraque, o relacionamento das duas era, a seu ver, semelhante ao de qualquer família árabe: *“Eu não tinha problemas com ela porque a gente se evitava. Ela sempre foi uma mulher ruim, mas não se intrometia na minha vida. Na verdade, acho que é porque no Iraque a minha família tinha uma posição social melhor. Meus pais eram muito respeitados.”* O conflito entre elas teria se iniciado depois de terem seguido para o campo de refugiados na Jordânia, onde uma simetria na relação – e, mais especificamente, em seu capital econômico – foi estabelecida. Fátima relata que o ápice do problema teria se dado quando ela, juntamente com a sogra e com seus filhos, conseguiram autorização para “entrar” na Jordânia¹⁰⁷. Elas viveriam lá separadas de seus maridos, que não receberam a mesma autorização, por cerca de três meses, até que o governo jordaniano decidisse revogar sua decisão anterior. Fátima conta que esse foi o pior momento de sua vida: *“Nem a guerra no Iraque, nem o sofrimento do campo se comparam com que eu passei nesses três meses com ela.”* O motivo para tamanho sofrimento teria sido o comportamento inesperado da sogra, que exigia dela um tipo de submissão sem precedentes. Segundo Fátima,

¹⁰⁷ Como comentado anteriormente, algumas famílias que possuíam cidadania jordaniana no passado, ou pessoas que eram ligadas matrimonialmente a cidadãos jordanianos, poderiam, desde que fossem capazes de provar tais vínculos, deixar o campo e instalar-se, até segunda ordem, nas cidades do país.

Quando estava indo pra Jordânia meu marido me deu uma quantia de dinheiro para que a gente pudesse se manter. Mesmo que a gente fosse ficar hospedado na casa do irmão dele, precisava de dinheiro para comprar coisas pras crianças, comida e coisas desse tipo. Mas foi só eu chegar em Amã, na casa do meu cunhado, que a minha sogra olhou pra mim e disse que eu precisava dar todo o dinheiro pra ela. Disse que era perigoso eu ficar com o dinheiro e que seria mais seguro se ela guardasse ele pra mim. Na época eu era muito boba. Eu não conhecia ela. Eu achava que ela estava querendo isso pro meu bem e pro bem das crianças, então eu dei todo o meu dinheiro pra ela. Logo nos primeiros dias, quando fui até ela pra pedir um dinheiro pra comprar comida pro Amir, ela me olhou com uma cara que eu nunca tinha visto antes e disse que não: “Não vou te dar nada”. No começo eu fiquei sem reação. Nunca imaginei que ela iria agir assim. Mas daí eu tentei conversar, disse que precisava do dinheiro pra comprar comida pras crianças e não pra mim. Foi daí que ela me mostrou realmente quem ela é! Ela começou a gritar comigo dizendo: “Quem manda aqui sou eu! Você está no meu país, no meio do meu povo. Não está mais no Iraque. Pode começar a se acostumar, eu não vou te dar nada!” Menina, eu fiquei com um medo dela... ela me olhava com aquela cara... nunca tinha visto isso. Daí pra frente foi só sofrimento. Ela chegou a deixar eu e meus filhos passando fome. Eu não ligava de ficar sem comida, mas, pelo amor de Deus, eram os netos dela chorando pedindo comida. Eu me lembro de uma noite que ela não deixou a gente jantar. Ela tinha ido jantar na casa de uma parente dela na cidade e não tinha nada pra comer na casa. Eu pedi dinheiro pra comprar pão e ela disse que não. De madrugada os meninos choravam e me pediam pelo amor de Deus pra dar comida pra eles. Foi horrível! Eu não conseguia responder nada, só chorava. [em meio a lágrimas] Foi o pior tempo da minha vida! Nunca sofri tanto, nunca fui tão humilhada, e o pior era ver meus filhos sofrendo. A partir daí eu comecei a ver quem ela era. Por isso eu trato ela da maneira que eu trato. Não trato mal porque eu sei que ela é mais velha e eu devo respeito, mas ignoro, finjo que ela não existe.

Ao problematizar a autoridade pessoal, Bourdieu afirma, que “por não ser assegurada por uma delegação oficialmente declarada e institucionalmente garantida, a autoridade pessoal não pode se perpetuar de forma durável senão por meio de ações que a reafirmam praticamente por sua conformidade aos valores que o grupo reconhece” (2009:217). Ou seja, o reconhecimento da autoridade pessoal só pode ser mantido por meio de ações práticas que esboçam uma simetria em relação aos valores do grupo – o que Bourdieu denomina *habitus*. Na situação narrada acima, Myrna se sentiu confiante em exigir um tipo de reconhecimento que não era comum no relacionamento entre as duas, e em impor a sua autoridade pessoal sobre a nora, exatamente por estar junta a um grupo que lhe conferia esse poder. Se, na tradição dos costumes árabes¹⁰⁸, a nora deve respeito e submissão à sogra, esse seria o momento ideal para Myrna impor esse tipo de comportamento, pois, enquanto estavam no Iraque, a dessimetria do capital econômico impedia que ela exigisse tal comportamento. No entanto, ao serem inseridas na sociedade jordaniana, onde Myrna e sua família detinham certo

¹⁰⁸ Vide nota 105.

tipo de prestígio social, e um determinado *habitus* lhe garantiam valor e capital simbólico, a inversão aconteceu.

Ao migrarem para o Brasil, e após a morte do marido de Myrna no início de 2011, a situação seria mais uma vez rearranjada. Myrna passaria a morar com a nora e, embora o aluguel fosse pago com seu subsídio, quem mandava na casa era Fátima. Com a morte do marido, Myrna se viu sozinha e dependente, não apenas em termos econômicos, mas também em diversos outros aspectos. Por não falar português, atividades simples como fazer compras, ir à padaria, ao hospital ou a qualquer outro lugar passariam a ser intermediadas pela nora, já que seu filho está sempre fora da cidade por conta de seu trabalho nos frigoríficos. Quando essa não é a situação, Myrna se vê dependente dos netos, o que nos leva para uma outra questão a ser discutida: o conflito entre gerações.

O refúgio no Brasil implicou, para Myrna, uma diminuição em seu capital simbólico, na medida em que não era mais capaz de manter uma posição de liderança, nem frente à nora, nem frente aos netos. Dependendo das crianças para realizar tarefas simples acabava por operar uma situação de dependência invertida, que, somada a outras questões, levaria a um comportamento não esperado dos netos, em oposição ao *habitus* que se queria mantido. A questão central é precisamente em relação ao *habitus* engendrado pelas crianças que, inseridas em um novo contexto social, transgridem o *habitus* da avó; uma vez que, na definição de Bourdieu,

o *habitus* é uma capacidade infinita de engendrar em toda liberdade (controlada) produtos – pensamentos, percepções, expressões, ações – que sempre têm como limites as condições *historicamente* e *socialmente* situadas de sua produção, a liberdade condicionada e condicional que ele garante está tão distante de uma criação de imprevisível novidade quanto de uma simples reprodução mecânica dos condicionamentos iniciais (2009:91, grifo meu).

A inserção na sociedade brasileira fez com que os garotos interagissem com outras crianças e delas depreendessem modos de pensamento e comportamento, permitindo que Rashad e Amir assimilassem um *habitus* que não o esperado pela avó, como também pela mãe, que se vê em conflito com as ações dos filhos. Sendo assim, o conflito geracional entre avó e netos, como também entre mãe e filhos, é explicado pela integração por parte das crianças em um novo *habitus*, que diz mais sobre a sociedade em que estão inseridos do que sobre a sociedade da qual procederam. Haveria, então, uma tentativa de *controle*, nos termos de Barth (2005), em que a geração mais velha busca lidar com os diversos processos de

experiência, aprendizado e interação disponibilizados a partir do novo contexto em que estão inseridos a partir da manutenção de um padrão de comportamento que se quer reproduzir.

4.2 “Não quero mais ser refugiada”

Os primeiros anos no Brasil seriam difíceis como para qualquer migrante, e principalmente para refugiados. Aprendizado da língua, isolamento, saudades da família e sentimento de frustração são apenas alguns de tantos problemas que compõem o cenário de estabelecimento em uma sociedade distinta. Fátima conta que seu primeiro ano no Brasil foi marcado por dificuldades que a fizeram deprimir-se inúmeras vezes, mas que se confundiam num misto de alívio e sofrimento: *“Foi difícil no começo! Eu não conseguia me comunicar com ninguém, não tinha amigos, não tinha família, mas também estava feliz de pelo menos ter saído do campo”*. Nos primeiros meses ela praticamente não saía de casa, e passava o dia em frente ao computador conversando com a mãe, que mora no Líbano, pela internet: *“Eu passava o dia todo conversando com ela, Às vezes ela dizia que tinha que ir preparar o almoço e eu pedia pra ela levar o notebook pra cozinha e deixar ligado pra eu ficar vendo ela cozinhar. Nem precisava falar nada. Eu só queria ficar olhando. Era como se eu estivesse lá com ela, e não aqui!”* A descrição de Fátima aponta para uma estratégia utilizada por ela para minimizar as dificuldades características dos primeiros meses – para começar uma nova vida, era importante que se mantivesse a antiga.

O aprendizado da língua foi, talvez, a primeira imposição da nova sociedade a Fátima. O desafio era ser capaz de auxiliar os filhos na integração ao sistema educacional brasileiro, mas dominar a língua deu-lhe muito mais do que a chance de facilitar a vida dos garotos; a fluência no português viabilizou uma inserção social que poucos entre os refugiados em Mogi das Cruzes experimentaram. Era possível, agora, sonhar com uma carreira profissional no Brasil e com a independência financeira, ao mesmo tempo em que se expandia sua rede de relacionamentos. A universidade de odontologia seria a resposta a um sonho antigo; e não apenas uma satisfação pessoal, mas uma forma de honrar a mãe: *“Minha mãe sempre quis que eu me formasse em odontologia. Quando eu fiz o curso de prótese [dentária] no Iraque, ela esperava que eu desse continuidade no estudo, mas daí eu engravidei e parei de estudar. Meu sonho sempre foi fazer essa faculdade pra honrar ela. Quero que ela tenha orgulho de mim!”*

Fátima fala com orgulho sobre a decisão de se submeter ao vestibular quando percebeu que seu diploma não seria aceito no Brasil, e mesmo que ninguém acreditasse que ela conseguiria um bom desempenho: *“Quando eu disse para o Ibrahim que queria fazer o vestibular, primeiro ele achou que eu estava brincando, depois pensou que eu não conseguiria passar. Mas eu estava decidida a entrar! Quando saiu o resultado ele me contou que, mesmo me apoiando, achava que eu não entraria.”* Em fevereiro de 2011 Fátima matriculou-se em uma universidade particular da cidade e, mesmo que não tenha se qualificado para as modalidades de auxílio da instituição – seja com desconto nas mensalidades ou bolsa de estudos –, decidiu que o esforço e o sacrifício financeiro valeriam a pena. No entanto, figura chave para a concretização desses planos seria Ibrahim, de quem Fátima dependia totalmente, tanto para o cumprimento das responsabilidades financeiras, como no apoio moral. Se o marido decidisse que não era uma boa ideia, Fátima teria de recuar, como ela explica: *“Graças a Deus o Ibrahim me apoiou em tudo, senão seria impossível eu estudar, porque... você sabe... eu tenho que deixar as crianças à noite, e além disso acabo não tendo mais tempo pra nada.”* De acordo com ela, Ibrahim tem oferecido total apoio, mesmo que sinta ciúmes da esposa: *“Ele liga toda noite! Assim que acaba a aula ele me liga pra saber se já estou em casa [risos]. Mas é normal ficar com ciúmes, ele está lá longe e eu indo pra faculdade, conhecendo um monte de gente.”*

Na universidade, Fátima entraria em contato com muitas pessoas, alunos e professores, o que certamente influenciaria seu comportamento, exatamente porque o novo ambiente em que está inserida compartilha um *habitus* distinto do seu. Ainda no primeiro semestre ela vivenciaria um embate direto com uma de suas professoras, que se configuraria como *drama social*, nos termos de Turner (2005), e fato que a deixaria bastante incomodada, mas que ao mesmo tempo a posicionou dentro da universidade. O conflito aconteceu em uma das aulas práticas da disciplina de Prática Dentária – em que os alunos observam os veteranos em seu trabalho clínico, supervisionados por professores. Logo na primeira aula, a professora exigiu, diante de todos os alunos, que Fátima retirasse o lenço que cobria sua cabeça ao entrar no consultório, dizendo que não era higiênico e que comprometia a assepsia do local. Fátima conta que tentou argumentar com a professora dizendo que, se aquela fosse uma questão de higiene, então todos deveriam tirar suas roupas, pois não havia diferença alguma entre o lenço em sua cabeça e a blusa que a professora vestia; e completou: *“Eu falei para ela que com certeza eu era tão higiênica quanto ela na hora de lavar minha roupa suja.”* Ela conta que a

professora não mudou sua postura, argumentando que as duas se referiam a situações completamente diferentes:

Eu fiquei muito nervosa! Ela estava fazendo isso por puro preconceito, eu sabia! Não tinha uma explicação lógica, por isso todo mundo viu que era preconceito mesmo. Eu decidi tirar uma parte do meu lenço e ficar apenas com a faixa. Todo mundo ficou indignado com a professora, e surpresos com a minha reação, mas eu expliquei para eles qual era o papel do hijab no Islã, e daí eles entenderam. Foi uma situação horrível! Eu me senti muito humilhada. Depois da aula veio um monte de gente me procurar pra conversar. Veio até uns alunos de direito dizendo que eu deveria entrar com um processo contra ela, mas eu falei que não faria isso. Eu iria na coordenação contar o que tinha acontecido e só; parava por aí!

Após o conflito, Fátima efetivamente foi à coordenação e relatou o acontecido: “*Eu disse que nunca esperava passar por isso no Brasil, já que é um país que diz respeitar a liberdade religiosa. Na hora, a coordenadora pediu milhões de desculpas e disse que esse tipo de comportamento não condizia com os valores do curso e da universidade*”. Depois do pedido de desculpa, recebeu a garantia de que aquilo jamais voltaria a acontecer, mas a esse ponto, o conflito no consultório já teria se tornado um evento na universidade. A *crise* já havia sido ampliada, fazendo com que diversas pessoas, em solidariedade, se aproximassem de Fátima: “*Um monte de gente veio conversar comigo. Vinham falar que achavam um absurdo o que tinha acontecido e admiravam minha atitude*”. Fátima ganhou respeito, e os próprios professores se aproximavam oferecendo ajuda, explicitando uma *ação corretiva* em relação ao comportamento da colega, o que fez Fátima sentir-se mais à vontade no ambiente universitário. Desde então, seu grupo de amigos multiplicou-se, e Fátima foi *reintegrada* ao grupo, mas agora com um novo *status*. Como afirma Turner (2005:37), após a solução do conflito “o escopo e o alcance do campo ter-se-ão alterado e o número de suas partes será diferente, bem como sua magnitude. E o que é mais importante, a natureza e a intensidade das relações entre as partes, e a estrutura do campo total, ter-se-ão modificado”. É essa alteração no campo que provoca, então, a alteração no status e na integração dos indivíduos, de modo que o “*status* elevado pode ter-se tornado *status* baixo, e vice-versa. [...] A proximidade terá se transformado em distância, e vice-versa. Partes anteriormente integradas ter-se-ão segmentado; partes anteriormente independentes ter-se-ão fundido”. A partir do *drama*, Fátima passou de um *status* baixo a um *status* elevado, sendo percebida como uma pessoa cívica, aproximando-se e integrando-se ao grupo que anteriormente lhe era distante.

Se, num primeiro momento, o contato com a universidade vinha carregado do questionamento e do confronto de seu *habitus*, a própria experiência com o ambiente

acadêmico, as novas amizades, as diferentes perspectivas, pareciam configurar novas *estratégias* de posicionamento de Fátima no novo *campo*, o que sutilmente seria traduzido como novos padrões de comportamento – um novo *habitus* estaria sendo processado. Depois de me afastar de Mogi das Cruzes a fim de desenvolver parte da pesquisa no Oriente Médio, notei uma mudança significativa em seu comportamento quando retornei ao campo. Em cinco meses pude perceber Fátima agindo de maneiras antes impensáveis. A primeira questão a ser notada seria relativa ao uso do *hijab*, que antes era metodicamente bem atado, prevendo o aparecimento mais sutil do cabelo ou do pescoço, e agora aparecia mais à vontade, denunciando a raiz do cabelo e caindo despreocupado sobre os ombros. Quando percorríamos juntas os dois quarteirões em direção à casa de 'Aisha, ela simplesmente jogava o lenço sobre a cabeça, deixando as pontas caírem pelo pescoço; e retirava-o durante as horas que permaneceríamos na varanda da casa da amiga, expostas aos olhares curiosos dos transeuntes, vestindo-o novamente apenas no caminho de volta a sua casa. Mesmo quando o marido de 'Aisha estava presente ela não se preocupava em cobrir os cabelos, como seria comum perceber há pouco mais de seis meses.

Fátima estava, também, mais independente e confiante, o que acabava refletindo em seu relacionamento com o marido. Presenciei até mesmo alguns momentos em que, ao receber uma chamada em seu telefone celular e perceber ser o marido ligando, desligava-o dizendo que depois falaria com ele – fato que jamais havia visto. Ela contou-me que estava planejando levar seus dois filhos para morar com sua mãe no Líbano por pelo menos dois anos. Sua preocupação inicial era a de que os meninos não a respeitavam mais, e pensava que, indo para o Líbano, eles estariam novamente em contato com a cultura árabe – e que também seriam alfabetizados na língua materna. Quando conversei com Amir sobre os planos de morar no Líbano, empolgado com a ideia, disse-me que sua mãe iria com eles e que morariam na casa da avó. Fiquei confusa e não sabia se isso era realmente um fato ou fruto da imaginação da criança se, em outra ocasião, Fátima não me dissesse: “*Acho que eles vão se acostumar muito bem, e depois não vão nem querer voltar. Quem sabe eu fico com eles [risos].*” Mais tarde descobriria que ela e Ibrahim haviam se desentendido por causa de Myrna: “*A gente brigou feio! Eu falei pra ele que queria o divórcio e que ia embora... não aguentava mais aquela situação. Ele ficou desesperado pedindo pra eu não deixar ele. Ele até falou com a mãe dele no telefone e brigou com ela*”. O comportamento de Fátima era inesperado na família, já que sempre tendeu a resolver os conflitos em silêncio, ou ignorando completamente a situação. A inovação residia em sua recém adquirida indisposição em

continuar numa condição passiva: *“Cansei de aguentar tudo sem falar nada! Cansei das pessoas se intrometerem na minha vida!”*

Neste ponto, é preciso que se pense o comportamento de Fátima não apenas como processo de assimilação social de um novo tipo de comportamento, característico da sociedade de acolhida. Sua nova atitude deve ser entendida, de maneira mais complexa, como processo dinâmico que congrega o desejo de se estabelecer na sociedade brasileira simultaneamente ao desejo de retorno ao Oriente Médio; o que prevê, assim, a manutenção do apreço por valores e comportamentos que em determinados momentos podem divergir. O que há de comum em ambas as posições, que à primeira vista parecem paradoxais, é, no entanto, o desejo de deixar de ser refugiada. Em diversos momentos, Fátima me afirmaria enfaticamente: *“Não quero ser mais refugiada! Quero ter uma vida Normal!”* Seja em conversas sobre o ACNUR e as diversas instituições das quais dependem os refugiados, seja em relação ao longo processo até o reconhecimento da cidadania brasileira, ou, até mesmo, ao falar sobre a vida no Líbano e o desejo de migrar e viver com a família, o ponto central de nossas conversas era seu cansaço diante da condição em que se encontrava.

Dessa forma, não se podem analisar as atitudes e comportamentos de Fátima como simples jogo entre maneiras de habitar, mas é necessário pensar essas ações relacionadas a uma questão mais abstrata, que gira em torno de um desejo de livrar-se de uma situação de dependência – um esforço de tomada do controle sobre si que a condição de refugiado parece negar. Assim, usar o *hijab* de uma maneira ou de outra, mudar seu comportamento frente à sogra, estabelecer “raízes” ao mesmo tempo em que planeja retornar para o Oriente Médio, podem ser indicadores da intrincada e complexa relação do refugiado com as comunidades de pertencimento nas quais esta inserido, como também uma tentativa de individuação do sujeito. No entanto, é preciso que se tenha em mente que esse processo de individuação não acontece sem ser permeado por diversas contradições que podem ou não ser percebidas pelos sujeitos. Em minhas conversas com Fátima, notei que em alguns momentos ela percebia o paradoxo que a cercava, numa disputa de lugares de pertencimento que ora a inseriam em um, ora em outro. Às vezes sentir-se-ia estrangeira no Brasil, às vezes esse mesmo sentimento a compelia em relação ao Oriente Médio.

No início de 2011, Fátima esteve por dois meses no Líbano em visita à família. Seus planos previam que os filhos viajassem com ela, mas, diante da impossibilidade imposta por conta dos passaportes dos garotos, acabou viajando sozinha – embora o Brasil emita por meio

da Delegacia de Polícia de Imigração um passaporte para os refugiados, que se enquadra na categoria de “Passaporte para Estrangeiros”, ao realizar a solicitação de visto junto à embaixada do Líbano, Fátima foi informada de que o serviço consular não reconhecia aquela categoria de passaportes. Ela explicou-me sua sensação e reação ao desembarcar no Líbano:

Eu estava super ansiosa! Nem acreditava que estava indo visitar minha mãe e meus irmãos. Quando eu cheguei no aeroporto e vi eles me esperando, eu me joguei no chão e comecei a beijar o chão. Eu estava tão feliz de estar novamente no Líbano... foi incrível! Todo mundo ficou me olhando sem entender nada, mas eu não estava nem aí. Eu beijava o chão e falava: “Líbano, que saudade! Obrigada Deus!”

O Líbano seria para Fátima, naquele momento, o mais próximo de uma ideia de lar, e os dias no país foram descritos por ela como de intensa alegria e satisfação; como se estivesse “voltando pra casa”. O momento mais marcante teria sido o reencontro com o irmão mais novo, que ela não via há quatorze anos – desde que sua mãe voltou a morar no Líbano com os dois filhos mais novos, enquanto Fátima ficou com o irmão mais velho e o pai no Iraque. Ela contou-me, em meio a lágrimas, que o irmão disse ter sofrido muito com a distância: “Ele me falou que muitas vezes, quando ia dormir, chorava e pedia pra Deus não deixar ele se esquecer de mim. Disse que várias vezes não conseguia lembrar mais de como eu era, como era meu rosto. E isso desesperava ele.”

O que parece interessante sobre essa questão é o fato de que, mesmo sentindo-se em casa, Fátima começou a fazer planos para trazer os irmãos para morar no Brasil. Pela internet, apresentou sua irmã mais nova a um dos jovens palestinos que esteve com ela no campo de Ruweished, e que também havia sido reassentado em Mogi das Cruzes, e não hesitou em convidar a irmã para morar no Brasil e considerar a possibilidade de casamento: “Vai ser muito bom pra ela, porque vindo pro Brasil ela vai ter mais oportunidades, vai poder estudar e trabalhar. No Líbano você sabe como é... os palestinos não podem ter uma profissão boa.” Planejou também a vinda do irmão que está concluindo o curso de engenharia civil na Universidade Árabe de Beirute: “No Brasil ele vai poder exercer a profissão e ter um bom salário. Se ficar no Líbano, ele nunca vai poder ser engenheiro de verdade. O governo não deixa os palestinos terem essas profissões”.

Samira¹⁰⁹ mudou-se para o Brasil alguns meses depois de eu ter iniciado minha pesquisa, e, embora tivesse entrado no país com um visto de turista, o plano era iniciar o

¹⁰⁹ Vinte e um anos. Nasceu no Iraque, mas foi para o Líbano com a mãe e o irmão quando tinha oito anos. Diz não gostar do Iraque, de onde só guarda péssimas lembranças. O relacionamento com o pai, que mora

processo de pedido de refúgio para não ter de apressar a decisão sobre o casamento – se ela pretendesse se casar dentro do período de três meses garantidos pelo visto de turismo, não haveria necessidade de solicitar refúgio; porém, como a decisão de vinda para o Brasil e o novo relacionamento foram repentinos, Fátima preferiu que a Samira morasse com ela por pelo menos um ano antes que se definisse qualquer coisa. Nos dias que antecederam a vinda da irmã, Fátima estava feliz e cheia de planos: *“Vai ser muito bom ter ela aqui comigo, e eu tenho certeza que ela vai gostar”*; mas também se mostrava apreensiva em relação ao que a irmã pensaria sobre sua situação no Brasil: *“Eu sei que ela vai ficar assustada com a casa. Vai achar que a gente não vive bem. Minha casa no Iraque era muito linda, estava sempre arrumada... mas aqui a situação é diferente.”*

Com a chegada de Samira, a dinâmica de Fátima mudaria drasticamente. Não dedicava mais tanto tempo ao computador e esforçava-se para sair e andar pelas ruas da cidade para mostrá-la à irmã. No entanto, essa mudança no comportamento seria apenas inicial. Com o passar das semanas, Fátima retomava gradualmente sua dinâmica diária, o que deixava Samira consternada. Em uma de nossas conversas, ainda no primeiro mês desde sua chegada, ela queixou-se do comportamento da irmã: *“Não sei o que está acontecendo com minha irmã. Ela fica o dia todo na internet, não sai do quarto. É sempre assim?”* No fim, Samira passava mais tempo comigo do que com a irmã, e gastávamos horas conversando sobre suas expectativas de futuro, sobre sua vida passada, sua família.

O relacionamento com Samira foi muito importante para o desenvolvimento de minha pesquisa. Diferentemente de Fátima, a irmã mais nova não pensava duas vezes antes de narrar os conflitos internos da família, o envolvimento com a política, as conexões com o Ba‘th. Foi através dela que passei a saber que a mãe tinha sido responsável pelo treinamento militar das mulheres do Partido Ba‘th no Iraque – ela chegou a me mostrar uma foto que Fátima possuía da mãe devidamente fardada, com uma metralhadora kalashnikov em mãos e em frente a um grupo de cerca de quinze mulheres igualmente fardadas e armadas. Contava com orgulho que a mãe era muito respeitada no Iraque, e mesmo agora no Líbano, embora tenha se distanciado da política desde que deixou o Iraque.

Em uma de nossas conversas sobre a dispersão da família por diversos países, contou que, mesmo distante, o irmão mais velho interferia efetivamente em sua vida: *“Eu comecei a*

no Iraque é conflituosa. Ela o considera causador de todos os males vivenciados pela família. Atualmente estuda Administração em uma universidade particular em Beirute, no Líbano, e leciona aulas particulares de inglês para crianças em fase escolar.

usar o hijab oito meses atrás por causa dele. Ele disse que agora eu era uma mulher e, então, precisava usar. Eu não queria, mas não era minha escolha.” O irmão mora na Austrália, onde conseguiu se refugiar após a guerra no Iraque, e, segundo Samira, sua atitude é resultado da filiação a um grupo religioso conservador, que teria começado a frequentar após ter migrado. A situação vivenciada com o irmão mostra como a rede diaspórica é produtora de uma dinâmica que pretende, mesmo à distância, estruturar comportamentos e símbolos numa constante troca de significados e percepções. A rede transnacional é vivida de maneira ativa, compartilhando modos de ser que fazem com que os indivíduos diaspóricos interajam com diferentes habitats de significados.

Em relação a Fátima, se num primeiro momento a vinda de Samira podia ser pensada como uma tentativa de trazer para perto sua comunidade de pertencimento transnacional – *“Vai ser bom ter alguém da minha família perto de mim”* –, num outro momento, após o estabelecimento da irmã, ela passaria a ser percebida como parte da rede local, e não mais reconhecida como um dos tantos personagens a fazer parte de sua rotina diária de manutenção de um lugar de pertencimento global. Algum tempo depois da chegada de Samira, os planos para seu casamento foram rompidos – o jovem já não tinha mais certeza sobre o desejo de casar-se –, o que fez com que a família decidisse que ela deveria voltar para o Líbano. Mais tarde, Fátima lamentaria o fato de não ter-se dedicado mais à irmã: *“Me arrependo de não ter ficado mais com a Samira. Deveria ter dado mais atenção, ter levado ela para passear. Não sei porque, mas não tinha vontade de sair. Coitada, ficou três meses aqui e não fez nada”*.

A situação vivenciada entre Fátima e Samira no Brasil permite que se analise a relação entre rede transnacional e sociedade local, uma vez que se percebe uma inversão do que era transnacional e passaria a ser local. A rede transnacional é para Fátima um espaço onde ela possui controle, onde projeta um mundo ideal, e, mais do que isso, onde ela pode se construir como uma Fátima ideal (Goffman, 2011). À medida em que a irmã passou a conviver com ela em sua casa, a Fátima ideal não podia ser mais sustentada na interação face-a-face – lembro-me de ouvir diversas vezes Fátima comentar sobre a limpeza da casa: *“Se eu estivesse no Oriente Médio, nunca poderia deixar minha casa desarrumada desse jeito. Sabe como é... as pessoas estão sempre indo visitar e se encontram a casa bagunçada é uma vergonha. Todo mundo comenta.”* Com a chegada da irmã, Fátima tentou organizar e limpar a casa para não sofrer críticas, mas com o tempo essa preocupação foi deixada de lado, o que fazia com que Samira reprovasse seu comportamento, dizendo-me diversas vezes: *“Não entendo o que está acontecendo com ela. Eu não imaginava que ela vivia desse jeito. Quando*

ela morava em Bagdá, você precisava ver, a casa era linda, estava sempre limpa e arrumada.” Samira passava, então, a ser parte da sociedade local, o que fazia com que o interesse de Fátima diminuísse, uma vez que a irmã não se encaixava mais na rede transnacional, e ainda não fazia parte da rede local. A presença de Samira, em certa medida, confrontava a representação do eu, ou a *fachada*, no termos de Goffman (2009), que Fátima sustentava nas diferentes redes; por isso o distanciamento.

A relação de Fátima com a rede transnacional, a presença de Samira e seu inesperado retorno, e a maneira como a família interagia, influenciaram-me finalmente na decisão de dedicar uma parte da pesquisa junto à porção da família que mora no Líbano. Minha questão central seria buscar compreender como eles, por sua vez, relacionavam-se com a rede transnacional. Seu comportamento seria similar ao comportamento de Fátima, ou o caso dela seria distinto, característico do processo vivenciado de deslocamento forçado?

4.3 “Não vivemos mais no campo”

Bruno Latour (2005) argumenta que o social não pode ser considerado como um tipo de material ou domínio, mas deve, diferentemente, ser pensado a partir de seu significado original de *associação*, o que implica reconstituir uma capacidade de rastrear conexões – uma re-associação. Dessa forma, não se deve tomar as coisas como sociais em si mesmas, mas como associações que podem ser percebidas a partir das relações por elas estabelecidas. Uma das críticas do autor à chamada “explicação social” diz respeito a uma insuficiência analítica, principalmente por sua maneira contraproducente de interromper o movimento das associações ao invés de retomá-lo, confundindo explicação com aquilo que se pretende explicar (2005:8). Dessa maneira, o encaminhamento metodológico proposto por Latour tem o sentido de rastrear as associações a partir do que define como Teoria Ator-Rede (ANT – Actor-Network Theory), que, grosso modo, pretende seguir os atores e

try to catch up with their often wild innovations in order to learn from them what the collective existence has become in their hands, which methods they have elaborated to make it fit together, which accounts could best define the new associations that they have been forced to establish (2005:12).

Seguir os atores e apreender os métodos pelos quais as relações ou associações são significativas no processo de construção de sua ação no mundo é, então, fundamental para a análise das redes de pertencimento. De acordo com Latour, em uma análise das

redes, pólos isolados deixam de ser o foco da análise para que se possa perceber, então, o fio de Ariadne que os conecta e reconstitui. Os extremos, local e global, só podem ser efetivamente compreendidos a partir dos agenciamentos intermediários chamados de redes, sob o risco de que se reduza a análise ao que Latour chamará de purificação dos polos; uma vez que “os intermediários que foram apagados sustentavam tudo, enquanto que os extremos, uma vez isolados, não são mais nada” (2008:118-120). Dessa forma, o conceito de rede permite estabelecer o vínculo através do qual o agenciamento acontece.

Partimos de uma existência contínua e arriscada – contínua porque é arriscada – e não de uma essência; partimos da colocação em presença e não da permanência. Partimos do *vinculum* em si, da passagem e da relação, aceitando como ponto de partida apenas aqueles seres saídos desta relação ao mesmo tempo coletiva, real e discursiva (2008:127).

Com isso em mente, a discussão traçada até aqui procurou descrever as diversas relações e associações que configuram a experiência dos refugiados palestinos no Brasil, lidando, sempre que possível, com a memória dos eventos passados e com a maneira com que os agentes davam sentido às novas associações. No entanto, para que se pudesse seguir esse fio de Ariadne, percebi que seria imprescindível continuar rastreando-o até o Líbano. É claro que rastrear todas as associações, todas as relações estabelecidas pelos sujeitos, seria um empreendimento impossível, e, mesmo selecionando um grupo específico de agentes, como é o caso discutido neste capítulo, seriam fios demais para seguir, em um tecido cujo escopo analítico foge aos propósitos desta pesquisa. Por esse motivo, optei por tentar alcançar apenas alguns, que intermediavam o relacionamento entre Fátima e sua família e amigos no Líbano e no Iraque. Por questões de força maior – o processo para a solicitação de visto iraquiano requeria um tempo para o trâmite de documentos de que eu não dispunha – tive ainda de adaptar a pesquisa para rastrear apenas as associações no Líbano, o que mais tarde seria compensado de certa forma pelo repentino estabelecimento do pai de Fátima junto à família no país depois de sua fuga do Iraque.

Minha chegada ao Líbano deu-se na primeira semana de agosto de 2011 e, ao desembarcar no aeroporto de Beirute, fui recebida por Samira, que havia retornado do Brasil há menos de um mês e me esperava na companhia de seu irmão Sa'ad¹¹⁰. No dia anterior, quando eu estava de passagem por Aman, na Jordânia, ela havia me informado que eu não poderia ficar hospedada em sua casa conforme havíamos planejado, pois a família de um de

¹¹⁰ Vinte e três anos. Nasceu no Iraque e foi morar no Líbano aos dez anos de idade. Atualmente estuda engenharia civil em uma universidade particular de Beirute, no Líbano, com a ajuda financeira de um tio materno que mora no Canadá.

seus tios, que mora na Suécia, passava férias no local. Mostrando-se consternada e pedindo desculpas, contou-me que seu tio julgara inapropriado que eles me recebessem, tendo em vista que meu marido me acompanhava e que nossos planos previam a estadia de um mês e meio no país, o que resultaria na falta de liberdade para as mulheres da família – uma vez que a presença de um homem de fora da família exigiria que as mulheres se vestissem apropriadamente e cobrissem os cabelos o tempo todo, mesmo na privacidade da casa. Mostrando-se bastante preocupada, Samira informou-me que já havia providenciado uma solução para o problema, e explicou que ficaríamos hospedados em um apartamento que ela havia alugado próximo a sua casa, “*na entrada do campo*” de refugiados palestinos de Burj al-Barajneh. Não pude deixar de notar sua preocupação em afirmar repetidamente: o apartamento estaria localizado *no* campo de refugiados, mas apenas “*na entrada*”. O que para mim parecia insignificante era para ela, naquele momento, uma questão crucial.

Assim que deixamos o aeroporto, Samira e o irmão nos levariam diretamente para sua casa afim de que conhecêssemos a família. Fomos muito bem recebidos por todos e apresentados para os tios que estavam hospedados ali. Nas primeiras horas de conversa, fui questionada por Rafiq¹¹¹, seu tio, sobre as minhas intenções, sobre o tema e o objetivo de minha pesquisa e sobre o motivo da viagem ao Líbano – uma vez que tenha estabelecido que pesquisava os refugiados palestinos no Brasil. Respondi a todas as perguntas e ele pareceu-me satisfeito; então, comentei que iria à Palestina após o período no Líbano. Foi então que perguntou-me o que eu pensava da questão palestina, e, enquanto ouvia minha explicação, notei que as dúvidas e desconfianças começaram a dissipar-se. Nunca soube ao certo o que o preocupava exatamente, nem o por quê da desconfiança inicial, mas, sabendo das conexões políticas que tanto ele quanto sua família mantiveram no passado, compreendi que não agia sem razão. De qualquer forma, nos dias seguintes Rafiq se mostraria descontraído, sempre falante e espirituoso, mas nunca comentando sobre seu envolvimento com questões políticas.

Algumas horas mais tarde, Samira e Sa'ad nos levariam ao apartamento, explicando-me novamente sobre o local. Diziam que não precisávamos nos preocupar, que era um lugar seguro, que sua tia morava ao lado e que, se precisássemos de alguma coisa, ela estaria pronta para nos ajudar. Ao chegarmos a Burj al-Barajneh, ficou claro que o apartamento estava localizado dentro do campo de refugiados. Embora próximo a uma das entradas do campo, passando por algumas ruas estreitas, logo chegaríamos ao local. Ela fez questão de apresentar-

¹¹¹ Rafiq, quarenta e oito anos, trabalha com construção civil na Suécia, onde mora há mais de quinze anos.

nos a sua prima, que morava ao lado e nos ajudaria com tudo, e, com o passar das semanas, após visitar algumas casas localizadas aos arredores e no interior de Burj al-Barajneh, passei a entender algumas questões que envolviam a tentativa de Samira em distinguir entre “dentro” e “fora” do campo de refugiados, que apontavam para um processo de distinção social.

O campo de refugiados palestinos de Burj al-Barajneh foi estabelecido pela Liga das Sociedades da Cruz Vermelha em 1948 para acomodar os refugiados provenientes da Galileia, no norte da Palestina histórica, depois dos conflitos que cercavam o estabelecimento do Estado de Israel. O campo, localizado ao sul da região periférica de Beirute, diante do avanço demográfico, é parte hoje da chamada *Dahiya* – subúrbio – da capital, no caminho para o aeroporto internacional. Situado em uma região de maioria xiita, Burj al-Barajneh é considerado pela UNRWA¹¹² o campo de maior concentração demográfica ao redor de Beirute, dispondo de condições de vida extremamente precárias. As estatísticas oficiais apontam para mais de dezesseis mil refugiados registrados; no entanto, fui informada pelos locais que haveriam pouco mais de vinte mil pessoas vivendo no campo – cerca de três mil e setecentas famílias que possuem em média cinco ou seis membros. Desse número, uma porcentagem de mais de vinte e cinco por cento representaria a faixa etária entre treze e vinte e cinco anos¹¹³, e a pobreza aponta para problemas de inserção no mercado de trabalho especialmente entre os jovens, sendo que, de modo geral, a maioria dos homens trabalha na construção civil e grande parte das mulheres como costureiras em fábricas ou com serviços de limpeza.

Durante a Guerra Civil Libanesa, o campo sofreria diversas represálias, tendo sido cercado, em 1982, pelo exército israelense e pelos falangistas cristãos após a invasão de Israel ao Líbano naquele mesmo ano; e tendo estado sob o cerco da milícia xiita *'Amal* entre 1984 e 1987. Em sua pesquisa etnográfica sobre os campos de refugiados no Líbano, Julie Peteet (2005:161-165) descreve o período dos cercos, que seria conhecido como “a guerra dos campos”, como um período de intenso conflito, em que os campos de refugiados palestinos tornaram-se alvos fáceis de milícias e acabaram sendo frequentemente isolados – em Burj al-Barajneh, algumas pessoas chegariam a passar três anos sem sair do perímetro do campo. De acordo com a autora,

During the 1980s, Palestinian mobility fluctuated dramatically with the

¹¹² Cf. <<http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=134>>.

¹¹³ Fonte: <<http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=134>>.

political-military situation. Indeed, it was a diagnostic of sorts. A sudden increase in harassment signaled eminent clashes. Before each siege, the checkpoints would tighten their control, searching people more thoroughly, demanding information about where they were going and whom they would see, and sometimes robbing them. Men were frequently detained for no apparent reason. As skirmishes and shelling heated up, the checkpoints would begin to prevent entry and exit from the camps (2005:163).

Segundo Peteet, na década de 1990, após a derrota palestina durante a Guerra Civil, os campos de refugiados no Líbano passariam a perder sua representatividade na cultura militante na arena mais ampla da causa palestina, “where once they signaled purity, they were becoming places signaling defeat, abandonment, and loss of regional stature” (2005:169). A autora aponta ainda para uma flexibilização das fronteiras dos campos ao redor de Beirute e para a homogeneização entre palestinos e não-palestinos como consequência dessa flexibilização e da pobreza comum dos habitantes da região (2005:168).

Concordo com a análise de Peteet ao apontar para o capital econômico como um novo fator de identificação a despeito das diferenças étnicas na região, o que não significa que essas diferenças e fronteiras étnicas tenham sido apagadas, mas sim flexibilizadas. No entanto, não acredito que hoje, no caso de Burj al-Barajneh, se possa afirmar uma homogeneização entre fora e dentro do campo. Durante minha pesquisa notei um latente esforço de diferenciação entre os que vivem dentro do campo e aqueles que conseguiram ascender socialmente, alugando ou comprando¹¹⁴ um imóvel do lado de fora, nos arredores do campo.

Esse é exatamente o caso da família de Fátima e Samira, que há cinco anos conseguiu comprar um apartamento há pouco mais de três quarteirões do campo. A família morou em Burj al-Barajneh desde que a mãe, Manar¹¹⁵, deixou o Iraque na década de 1990 para retornar ao Líbano com os dois filhos menores. Manar é parte da primeira geração de refugiados palestinos nascidos no Líbano e havia morado no campo desde a infância, deixando-o apenas quando se casou com um iraquiano, o que a fez mudar-se para o Iraque – seu irmão mais novo teria sido assassinado durante a guerra dos campos. Após a alteração

¹¹⁴ Embora os palestinos sejam proibidos de adquirir propriedade privada no Líbano, muitos o fazem registrando-a em nome de algum amigo libanês de confiança, ou através do casamento com cidadãos libaneses, que viabilizaria a compra de imóveis no nome do cônjuge.

¹¹⁵ Cinquenta e dois anos. Atualmente está aposentada. Durante o tempo em que viveu no Iraque foi responsável pelo treinamento militar de mulheres para o partido Ba‘th. Contou-me que participou de muitas operações diplomáticas em diversos países do Oriente Médio e da Europa, e que era sempre recebida com continência nas embaixadas do Iraque. Hoje, diz não querer mais nenhum tipo de envolvimento com a política, e proíbe seus filhos de se filiarem a partidos políticos ou grupos militantes.

política no Iraque, como resultado da invasão americana de 2003, tomou conhecimento do fato de que seu marido, que permanecera em Bagdá, possuía uma quantia de dinheiro que possibilitaria a compra de um apartamento, o que a fez ir ao Iraque para buscar o dinheiro e adquirir o imóvel, que seria registrado em nome do filho Sa'ad – como o pai é iraquiano, Sa'ad possui cidadania iraquiana, o que possibilita a aquisição de imóveis no Líbano, uma vez que palestinos são proibidos de adquirir propriedade no país. Samira conta que a mudança para o novo apartamento foi uma das melhores coisas que já lhe aconteceram, pois a vida no campo era muito difícil: *“Não é fácil viver no campo! A sujeira, o problema com a água e com a eletricidade... as casas são coladas umas nas outras. Se acontece alguma coisa dentro de casa, todo mundo fica sabendo. Tem sempre alguém comentando sobre a sua vida.”*

À medida que conhecia outros palestinos que viviam do lado de fora do campo, ouvia as mesmas histórias em relação a sua saída, e um certo orgulho em afirmar que não moravam mais em Burj al-Barajneh. Lembro-me de uma situação peculiar quando fui convidada a jantar na casa de uma amiga que mora em uma estreita viela exatamente no centro do campo. Ela dá aulas particulares de inglês para garotas em fase escolar e, neste dia, havia convidado para o jantar duas de suas alunas que nunca haviam entrado no campo. Fomos buscá-las do lado de fora, pois é impossível que uma pessoa desconhecida se oriente pela geografia labiríntica do local, e, conforme caminhávamos juntas pelas pequenas ruas e vielas, as duas meninas reagiam como se tivessem adentrado um outro mundo. Serin, uma das garotas, com olhar de surpresa, exclamava repetidamente: *“Meu Deus, isso aqui é muito louco! É muito diferente.”* Filha de palestinos, mas que se dizia libanesa¹¹⁶, ela argumentava: *“Eu nasci no Líbano! Nunca morei e nunca tinha entrado num campo de refugiados antes, por isso sou libanesa.”* Quando conversávamos sobre os estereótipos relativos aos moradores do campo e correntes na sociedade libanesa, ela se manifestou: *“É verdade que os libaneses pensam que os campos são lugares perigosos, que os palestinos são sujos... lugar de terrorista mesmo! Mas acho que isso é culpa dos próprios palestinos, que não souberam lidar com a situação. Se você está no país dos outros, tem que respeitar e não tentar impor a sua vontade.”* Em outra ocasião, quando conversava com a mãe de minha amiga professora, ela comentou sobre seu desejo de sair do campo: *“Meu sonho é alugar uma casa do lado de fora! Não aguento mais morar aqui.”* Embora a casa em que moravam fosse relativamente grande e bem mobiliada, a localidade era o fato que a incomodava – estava dentro do campo. Seus

¹¹⁶ Para uma discussão sobre as dinâmicas de identidade entre palestinidade e libanesidade, cf. SCHIOCCHET, Leonardo. 2011. *Refugees Lives: ritual and belonging in two Palestinian refugee camps in Lebanon*. Doctoral Thesis. Boston University.

argumentos eram os mesmos que já ouvira diversas vezes: a vizinhança, a água, a eletricidade, a sujeira; mas o interessante é que todos esses problemas eram praticamente os mesmos compartilhados por aqueles que moravam nas redondezas de Burj al-Barajneh. Na casa de Manar e Samira, a água também era salobre, embora relativamente melhor que a do campo, a abastecimento de energia elétrica também era precário, com apagões regulares durante todo o dia, e havia o constante cuidado em relação aos vizinhos: *“Vamos falar baixo, porque os nossos vizinhos são todos xiitas. Aqui as paredes têm ouvidos! É perigoso!”*

A distinção entre os de fora e os de dentro pode ser melhor compreendida a partir da discussão realizada há pouco sobre o conceito de capital econômico e capital simbólico desenvolvido por Bourdieu (2009). Numa dinâmica em que o capital simbólico é acrescido na mesma medida em que a dessimetria do capital econômico se estabelece, morar fora do campo é uma forma de potencializar o capital simbólico dos palestinos, numa dinâmica de distinção e obtenção de prestígio. Conversei com várias mulheres no campo e, ao questioná-las sobre a oportunidade hipotética de morar do lado de fora, todas me responderam assertivamente que não teriam dúvidas, com exceção de uma senhora, de cerca de sessenta anos, que disse que deixar o campo seria deixar a causa palestina: *“É claro que eu gostaria de morar fora! A vida lá é muito mais fácil do que aqui, mas mesmo se eu pudesse não sairia porque seria como se estivesse abrindo mão da luta.”*

Um ponto importante a ser levantado sobre essa questão, no entanto, diz respeito a que, embora a distinção entre os de fora e os de dentro estivesse presente, isso não implicava um afastamento real ou divisão entre os grupos; pelo contrário, a maior parte dos palestinos que conheci e que moravam fora do campo mantinham relações frequentes com os que habitavam dentro, e vice-versa. Um constante ir e vir de pessoas, visitas entre familiares e amigos, tais contatos não seriam alterados pela nova condição dos que saíam, e, embora ascendessem socialmente ao sair do campo, essa ascensão era percebida principalmente no interior do próprio grupo de palestinos e não necessariamente em relação à sociedade libanesa; mesmo que, na percepção dos palestinos, morar fora do campo faria com que os libaneses os respeitassem mais – nas palavras de Samira: *“Se você mora no campo, as pessoas acham que você é sujo, perigoso, e um monte de outras coisas. Mas se você mora fora, eles te veem com outros olhos. Nenhum libanês iria na minha casa se eu morasse no campo, mas se eu moro fora as coisas são diferentes.”* Não obstante, de modo geral, o círculo de amigos das famílias com as quais tive contato, dentro ou fora de Burj al-Barajneh,

permanecia o mesmo, de maneira que as redes de sociabilidade eram mantidas entre os próprios palestinos.

Haveria, portanto, uma dinâmica local que fazia com que os grupos mantivessem uma interação constante; o que se pode perceber no caso de Sa'ad, que, embora morando fora, todos os dias, impreterivelmente, e especialmente no período da noite, retornava ao campo para se divertir com os amigos – jogar cartas, fumar *'arguile*, assistir filmes, ou simplesmente conversar. Sa'ad contou-me que era muito respeitado dentro do campo, mas que isso era resultado de uma imagem que ele havia construído já há algum tempo, quando ainda morava em Burj al-Barajneh. Para ele, ser homem naquela situação requeria uma postura específica: *“Quando você cresce no campo, desde criança aprende que precisa se impor. É bom que as pessoas tenham medo de você. Isso faz com que te respeitem.”* Dizia ter saudades dos amigos, mas que a vida no campo não era fácil e que o que percebia era que os problemas sociais do campo tinham a ver com a contemporaneidade – as pessoas já não eram tão solidárias como outrora:

As coisas eram diferentes no passado. Todo mundo se ajudava, era uma verdadeira comunidade. Agora é só briga, ninguém mais ajuda ninguém. E como a população cresceu muito, o espaço ficou pequeno demais. A janela de uma casa dá de frente pra outra e da sua casa você vê dentro da outra casa. Cansei de ver brigas porque um acusava o outro de ficar olhando as mulheres de sua casa. A situação está difícil! Você está passando e a menina está na sala com a janela aberta... se você olhar já vai ter problemas, mas às vezes nem teve intenção. Agora tudo é briga! As pessoas também estão mais nervosas porque não conseguem trabalho. Tudo está piorando.

Mesmo percebendo todos os problemas do campo, Sa'ad estava sempre presente. Isso porque havia uma rede de pertencimento que se mantinha; ele compartilhava os símbolos presentes no campo, e entre seu círculo de amigos. Embora convivesse com libaneses na universidade, seu círculo de amigos era exclusivamente de palestinos, e um tipo de brincadeira constante entre eles era a afirmação de sua masculinidade e a referência aos libaneses como afeminados. Diversas vezes os escutei dizer que o dialeto libanês era “muito suave”: *“Só é bonito ver mulher falando árabe-libanês. Homem é terrível! Fica parecendo uma mulher.”*

Mas o relacionamento entre fora e dentro precisa ser pensado como uma via de mão-dupla, em que os de dentro estariam, também, em contato constante com o lado de fora. Leila, tia de Samira e Sa'ad, que mora em Burj al-Barajneh, próximo ao apartamento onde fiquei hospedada, seria uma presença constante na casa de Manar; de maneira que famílias e amigos

não se distanciavam a partir da ascensão social de alguns, embora capitalizassem formas simbólicas de identificação, o que aponta para uma necessidade vital da manutenção do significado do campo para a comunidade de pertencimento dos refugiados palestinos no Líbano, pois, se alguma forma de ascensão e prestígio era possível, era exatamente em relação aos que ainda mantinham a condição anterior.

A questão central na dinâmica social em Burj al-Barajneh para a discussão até aqui desenvolvida é a de demonstrar o papel desempenhado pela rede local na vida da família de Fátima no Líbano. Ao seguir rumo ao país, esperava perceber como seus familiares lidavam com a transnacionalidade; qual seria o papel dessa rede global no dia-a-dia dos sujeitos, e, principalmente, em que medida o relacionamento com Fátima, que está no Brasil, seria central na organização do cotidiano. Depois de um mês e meio vivendo com a família e frequentando diariamente suas casas – geralmente passava o dia todo na casa de Manar, fazendo todas as refeições com a família e observando o ir e vir de pessoas –, pude perceber que a interação com a rede transnacional se dá de maneira absolutamente distinta. A rede local ocuparia, dessa forma, uma centralidade na vida dos palestinos de Burj al-Barajneh, tanto para os de dentro como para os de fora, enquanto que a rede transnacional era acionada apenas esporadicamente. A interação com a família que estava no Brasil não era regular, e notei, principalmente, que Fátima era sempre aquela que iniciava os contatos via redes sociais ou por videoconferência, através da internet.

Não obstante, um evento iria permitir que se percebesse um novo padrão de relacionamento com a rede transnacional. Em novembro, para minha surpresa, quando retornei da Palestina ao Líbano para ficar com a família por duas semanas antes de retornar ao Brasil, encontrei o pai de Fátima, Ali¹¹⁷, que vivia no Iraque até pouco tempo. Ali teria vindo morar com a família por causa da perseguição que sofrera recentemente no Iraque. Ele teria sido sequestrado e torturado por agentes do atual governo, e só fora libertado porque possuía conexões com figuras influentes no país que intermediaram as negociações, dado que se encontrava em um estado de saúde debilitado. Samira contou-me que o pai sofreu constantes ameaças de morte e que, se não fosse por seus contatos no governo, certamente teria sido assassinado. Ele só seria libertado com a condição de deixar o Iraque imediatamente, e, sem

¹¹⁷ Sessenta e cinco anos, iraquiano xiita originário do sul do país. Trabalhou para o partido Ba'th desde os anos 1970, e teria sido enviado ao Líbano na década de 1980 em operações secretas a mando do partido, onde conheceu Manar e casou-se – a família conta que, nesse período, não sabiam que Ali era xiita, fato que só viriam a descobrir quando mudaram-se para o Iraque.

ter para onde ir, pediu a Manar para morar com a família no Líbano – embora nunca houvessem formalizado o divórcio, o casal encontrava-se em uma situação prática de separação há mais de 15 anos.

Nessas últimas semanas no Líbano, fiquei hospedada na casa da família, o que permitiu-me uma maior interação com a dinâmica diária por estando presente em todos os momentos do dia. Percebi, principalmente, que a presença repentina de Ali gerava um desconforto na família, traduzido nas palavras de Samira: *“É estranho ter ele andando aqui em casa. Não sei como lidar com isso. Você sabe que nós nunca nos demos muito bem e sempre fomos distantes, mas agora, de repente, eu tenho um pai dentro de casa.”* Para Manar, a situação não era melhor. Separada do marido há uma década e meia, ela agora teria de se adaptar a uma nova dinâmica em sua própria casa. Ali mostrava-se fortemente abalado pelos acontecimentos no Iraque; quase não conversava e passava horas em silêncio olhando para lugar nenhum. Samira alertou-me sobre o fato de que o pai não queria falar sobre o que tinha acontecido no Iraque: *“Ele está muito abalado! Ele nos contou o que aconteceu, mas é muito difícil pra ele.”*

Neste ponto, pode-se perceber novamente o papel da memória no processo de retomada da vida, de modo que falar da memória traumática seria parte de um processo lento mas fundamental para a aceitação de Ali no seio da família, como forma de reintegrar-se. Ele havia descrito para a família o que tinha passado, o que produzia empatia e, conseqüentemente, justificava sua presença; por outro lado, a memória do trauma o silenciava constantemente, como também o perturbava. *“Ele tem dificuldade para dormir. Fica andando de um lado para o outro sem saber o que fazer... na verdade ele não tem nada para fazer”,* comentou Samira. Abatido e cabisbaixo, seu corpo denunciava os maus-tratos sofridos e, além disso, Ali vivenciava um processo de deslocamento forçado que o havia conduzido a um local em que não era, necessariamente, bem-vindo. Samira confidenciou-me diversas vezes a dificuldade que sentia em lidar com o pai dentro de casa: *“Agora tudo vai ser diferente aqui em casa, a gente vai ter de se acostumar com ele. Minha mãe não queria que ele viesse. Vai ser difícil para ela, mas ela não podia dizer não. Depois do que ele passou a gente precisava cuidar dele!”*

Recomeçar a vida no Líbano certamente não seria tarefa fácil. Embora já houvesse vivido no país por alguns anos, durante a década de 1980, Ali não fazia mais parte daquela comunidade, nem mesmo de sua família – era um estranho entre eles. Era pai ao mesmo em

tempo não era; era esposo, embora há mais de uma década não fosse. Ali estava posicionado em um entre-lugares que tornava difícil sua classificação, e, no processo de construção de uma nova vida, via-se enredado em uma dinâmica na qual as redes de solidariedade e pertencimento seriam fundamentais, pois o inseriam em dinâmicas sociais que o tornavam parte de uma comunidade simbólica, construindo habitats de significado que serviriam para sua reinserção no mundo social. Por um lado, buscava restabelecer amizades antigas que haviam-se perdido por causa da distância. Eu mesma presenciei algumas de suas saídas no meio da tarde, e, ao perguntar a Samira onde o pai ia, ela afirmava: *“Ele está indo encontrar os amigos do tempo em que morava aqui. Gente que ainda mora aqui perto, mas que há muitos anos ele não via”*. Por outro lado, o contato com a rede transnacional teria, para ele, importância central. Ali passava a maior parte de seu tempo no computador, conversando com Fátima, com o filho na Austrália, com familiares e amigos espalhados por todo o mundo. Logo após eu ter deixado o Líbano, seria eu mesma surpreendida por um convite de amizade que ele me enviara na rede social *facebook*. A partir de então, pude acompanhar a constância diária de suas postagens e contatos com Fátima e com tantos outros fora do Líbano. Assim como para Fátima, a rede local representaria um novo habitat de significados a serem compartilhados, num processo em que a memória e os habitus seriam reelaborados, e a rede transnacional seria fundamental no processo de construção de uma nova vida deslocada. O fio de Ariadne apontaria, então, caminhos que iam sendo percorridos, permitindo perceber que os deslocamentos deveriam ser pensados não pelo prisma do abandono, da separação, mas sim como extensões, ampliação de lugares.

Conclusão: o deslocamento como ampliação de lugares

Esta análise do deslocamento e dos processos de construção de formas de habitar entre os refugiados palestinos reassentados em Mogi das Cruzes, São Paulo, pretendeu mostrar que lugares sociais são reconfigurados e criados a partir de relacionamentos e interconexões com redes locais e transnacionais, fazendo com que o deslocamento não possa ser pensado como um abandono de lugares, mas uma ampliação de espaços que são ocupados de maneiras criativas pelos agentes em movimento. Esses relacionamentos e interconexões são experienciados e estabelecidos a partir das próprias dinâmicas nas quais cada indivíduo se vê inserido, ou seja, há uma dimensão coletiva da qual todos compartilham; a saber, a experiência no Iraque, no campo de refugiados al-Ruweished e o refúgio no Brasil, onde foram submetidos a situações semelhantes, e uma dimensão individual, na qual cada indivíduo confere significado e dá sentido a essas experiências, e mais do que isso, se posiciona, relaciona-se e interage com elas de maneiras diversas. Entretanto, como foi demonstrado no decorrer desta dissertação, é possível traçar uma análise que permite compreender como os refugiados palestinos reconfiguram os lugares sociais em que se encontram a partir de relacionamentos e interconexões que ensejam novas formas de habitar. Nestas considerações finais, irei discutir como os refugiados criam, a partir de arranjos criativos, um lugar no não-lugar em que se veem inseridos, tornando possível a existência de uma liminaridade relativa.

Partindo de uma análise que buscou compreender o lugar social destinado aos refugiados palestinos reassentados no Brasil, dentro de um quadro analítico que pensa o refúgio como um espaço liminar, em que os refugiados não são inseridos por completo na sociedade brasileira, e sentem-se tolhidos do controle sobre suas vidas, foi possível perceber as implicações que a categoria social de refugiado representa para os indivíduos, que se percebem como marginalizados e ocupando não-lugares. No processo de refúgio e reassentamento, que se inicia ainda no campo de refugiados na Jordânia, os refugiados palestinos percebem-se em um estado de suspensão, característico da liminaridade ritual, em que são designados como nem uma coisa nem outra, à margem das classificações de cidadão e nacional. Dessa forma, o campo de refugiados e o reassentamento no Brasil são dois momentos distintos, com características próprias, mas apontam igualmente para uma definição de não-ser social, como definida por Bourdieu (1998).

O refúgio, então, apresenta-se como desafio classificatório e de pertencimento. Se por um lado, representa um não-lugar em relação à sociedade em que se encontram, por outro, marca um entre-lugares em relação ao processo ritual total; uma vez que, ao mesmo tempo em que os refugiados palestinos estão construindo-se como novos indivíduos sociais na sociedade de acolhida, reelaboram-se como indivíduos nas sociedades com as quais compartilham símbolos e significados. Espaço heterotópico por excelência, o refúgio permite uma dinâmica de espaços e de categorias que faz com que os indivíduos se reconstruam e ressignifiquem sua existência. E nesse processo de (re)construção de novos indivíduos sociais, o *habitus* dos refugiados, como disposições socialmente estabelecidas, será constantemente reforçado ou desafiado, podendo ser corroído, contrariado, ou mesmo desmantelado por meio da exposição a novas forças externas.

Dessa forma, após o deslocamento forçado, os refugiados vêm-se numa situação em que as categorias tradicionais são constantemente desafiadas. A socialização com a nova comunidade local, opera uma reorientação de categorias – sejam elas de pertencimento, de hierarquização social ou de identificação. Nesse processo, há um esforço por parte dos refugiados em elaborar metanarrativas próprias, assim como de estabelecer uma relação com a memória que determina o que deve ser lembrado, dito ou esquecido. Essa dinâmica é estabelecida a partir da relação com a sociedade brasileira em um processo de integração social, uma vez que a articulação dos vários níveis da dinâmica social é explicitada nos projetos de apagamentos e reelaborações da memória. As dinâmicas da memória desempenham um papel fundamental no processo de elaboração de uma trajetória de vida, na medida em que condensam experiências, legitimam posições e justificam a presença dos refugiados na sociedade de acolhida, como também sua ausência nos outros lugares.

No trato com a memória, foi necessário fazer uma distinção entre memória traumática e memória do trauma, entendendo a primeira como fundamental na preservação dos indivíduos, tendo em vista que representa para os refugiados palestinos o medo de vivenciar novamente o sofrimento, produzindo os silenciamentos e apagamentos; enquanto que a segunda se mostra fundamental na elaboração e reelaboração de comunidades simbólicas, uma vez que está relacionada à identificação e ao compartilhamento de experiências de vida. A memória do trauma – ou semântica, nos termos de Whitehouse – produz uma narrativa que permite que os refugiados normalizem as experiências de vida, posicionando-as de maneira linear dentro de uma temporalidade

progressiva, e construindo, assim, uma trajetória de vida socialmente significativa. Por outro lado, a memória traumática – ou episódica – opera uma dinâmica individual entre o dizível e o indizível, entre o silenciado e o lembrado, na qual o próprio corpo, como auxiliar mnemônico, desempenha um papel fundamental de rememoração dos eventos. Dessa forma, a memória e o enquadramento dado a ela fazem parte de um conjunto de disposições que posicionam os refugiados nas diferentes comunidades de pertencimento. O trato com a memória têm um fim social, uma vez que falar do vivido, construir uma metanarrativa dos eventos, é uma forma de se posicionar como sujeito; é, assim, uma tomada de palavra.

E é nesse ponto que o conceito de comunidade simbólica mostrou-se fundamental para compreensão dos diferentes habitats de significado compartilhados pelos refugiados palestinos no Brasil, pois são espaços para a recriação de si. As comunidades simbólicas são espaços de habitabilidade psíquica, em que pelo exercício de sua palavra, o sujeito cria a narrativa de seu habitat e molda sua relação com o espaço. Durante o desenvolvimento da pesquisa de campo, percebi que comunidades simbólicas eram criadas, mantidas e reelaboradas a partir de redes locais e transnacionais que não apenas viabilizavam espaços de sociabilidade, mas desempenhavam um papel fundamental no processo de acomodação social e de construção de novas formas de se entender no mundo. As redes faziam, assim, parte de um projeto individual de formas de habitar, o que implicava uma variação que tinha a ver com as escolhas de cada indivíduo, mas também com o próprio ambiente ao qual eram expostos. Traçar essas redes e buscar compreender o processo de construção de significados pelos refugiados foi um dos objetivos centrais desta discussão, em que procurei demonstrar as diversas dinâmicas que envolvem esses relacionamentos e interconexões.

Analisando essas redes, propus algumas distinções que me pareceram pertinentes para a compreensão. Numa análise macro, pode-se perceber a existência de duas redes, uma local e outra transnacional, enquanto que em uma análise micro percebeu-se uma especialização das redes, na qual a rede local se vê composta pelas redes de: *reforço*, *desafio*, *nostalgia* e *institucional*; enquanto que na dimensão transnacional mostraram-se relevantes as redes: *familiar*, de *amizade* e *religiosa*. Essas redes de pertencimento e solidariedade são estabelecidas e acionadas pelos refugiados palestinos no Brasil num processo de construção de uma nova vida social na sociedade de acolhida ao mesmo tempo em que possibilitam a (re)construção de formas de habitar em lugares distantes. Essa dinâmica

aqui-e-lá elucidando conexões intra e extrafamiliares que permitem perceber a interação e os agenciamentos intermediários na relação entre o local e o global no processo de elaboração de novos espaços sociais.

As redes de reforço desempenham um papel de afirmação da palestinação e da luta pelos direitos dos refugiados; o que, de certo modo, reforça a característica de outridade dos refugiados palestinos no Brasil ao mesmo tempo em que reconecta-os com um conceito de pertencimento e identidade que parecem distantes. Embora estabelecida a partir da rede local, reforçam características transnacionais. Já as redes de desafio operam uma dinâmica contrária, uma vez que apresentam aos refugiados novas formas de pertencer na nova realidade, e uma reelaboração do *habitus* a partir de novas disposições práticas que os insere em outros campos. As *estratégias* acionadas pelos refugiados por meio da rede desafio, como se viu, provocam conflitos que desembocam em *dramas sociais*, vivenciados dentro do grupo ou em relação à sociedade brasileira. Esses dramas serão superados pelo cisma ou ainda pela reintegração ao grupo de palestinos, mas em uma ou outra solução, permitem que formas criativas e inovadoras ganhem espaço, estabelecendo novas maneiras de habitar.

A rede de nostalgia não apenas ativa a memória, como também apresenta uma possibilidade de reinventar-se “como árabe” na sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que idealiza o que é “ser árabe”. Se, por um lado, ela é estabelecida na instância local, por outro, ativa o relacionamento com a instância global, pois grande parte da interação se dá a partir do capital simbólico que cada uma das partes possui; de modo que trocar informações e notícias sobre a família e a situação nos países do Oriente Médio requer uma constante atualização que acontece por meio da rede transnacional. Sob outro aspecto, a rede institucional conecta os refugiados com indivíduos que medeiam a relação com instituições locais elaborada a partir de uma comunidade simbólica mais ampla – palestina e muçulmana. Esses vínculos com a rede institucional, baseados no capital simbólico dos refugiados, permite um incremento em seu capital econômico, uma vez que abrem possibilidades e oportunidades de inserção no mercado de trabalho brasileiro, como o mercado religioso de produtos *halal*, e uma relação de compromisso com a Embaixada da Palestina, por meio de auxílio financeiro.

Uma outra dinâmica fundamental no processo de reassentamento é aquela construída e mantida com as redes transnacionais, que estabelecem um fluxo de valores,

conceitos, tradições e *habitus* que atualizam e reelaboram o capital simbólico dos refugiados. No nível pessoal, são também espaços privilegiados para a construção de uma persona que se pretende manter, embora de maneira idealizada, como a “Fátima ideal”, o “Rami bem sucedido”, o “Hussein religioso”, e assim por diante. São espaços de agenciamento e de reconstrução de uma imagem que altera a posição de vítima, representando os refugiados como ativos no processo de deslocamento. As redes transnacionais são, assim, espaços para a retomada da palavra, num posicionamento de sujeito autônomo que se quer transmitido.

A relação com a rede familiar, mantida diariamente por meio de computadores conectados à internet e ligações telefônicas, reconstrói o conceito de lar para os refugiados ao disponibilizar uma socialização cotidiana com aqueles que estão distantes. O vínculo familiar fornece não apenas o sentimento de pertencimento, mas uma ideia de continuidade na mudança e de presença na distância. O esforço em manter essa rede ativa revela também um desejo de religamento físico, em que projetos de ida para o Oriente Médio são alimentados e até mesmo realizados, ainda que em caráter temporário. De maneira semelhante, as redes de amizades atualizam e reposicionam a memória, conferindo um senso de trajetória que indica aos refugiados tanto o caminho traçado como o lugar em que se encontram. Essas amizades são também espaços de comparação, na medida que os refugiados palestinos avaliam sua nova condição social em contraste com a dos amigos que ficaram no Iraque ou que se refugiaram em outros países.

Por fim, as redes religiosas transnacionais disponibilizam aos refugiados palestinos uma relação com o conhecimento religioso produzido pelas diversas comunidades muçulmanas na dimensão global, sejam elas diaspóricas ou não, compartilhando símbolos que permitem que os refugiados se sintam parte de uma comunidade simbólica ampliada. A manutenção dessas redes possui também um caráter importante na imagem que se quer criar, uma vez que, embora inseridos em uma sociedade que não compartilha os mesmos referenciais religiosos, possibilita a constante atualização da imagem de muçulmanos exemplares. Essa conexão com as redes religiosas é também fruto do próprio percurso dos refugiados na sociedade brasileira. Como se viu, alguns buscaram uma maior interação com a religião somente à medida que se inseriam em um mercado de trabalho que os conectava ao Islã.

Dessa maneira, a relação com as redes transnacionais revela também, e simultaneamente, uma experiência ativa entre as redes locais. O que se percebe é que rede local e rede transnacional não são espaços totalmente dissociados para os refugiados palestinos. Elas estão em constante contato, pois são simultaneamente ativadas e produzem uma interação entre local e global que se mostra fundamental no processo de construção da habitabilidade dos refugiados reassentados. São redes entrelaçadas que permitem um estar aqui e lá, numa dinâmica que constrói uma liminaridade relativa, uma vez que não isolam os refugiados num espaço ou noutro, e parecem apontar menos para a inexorabilidade do processo ritual linear e mais para a manutenção de um momento liminar contraditório, em que esforços de agregação são vividos simultaneamente a tentativas de retorno a um momento pré-separação.

Esses entre-lugares são, certamente, uma forma de construção de lugares sociais em que os refugiados palestinos desenvolvem novas formas de habitar, que desafiam padrões estáticos e categorias restritivas de pertencimento. O que pretendi esboçar com o termo liminaridade relativa foi precisamente essa dinâmica entre local e transnacional que nem agrega nem separa por completo, mas permite um dialogismo constante. O que, por fim, me levou a concluir que o deslocamento não é, portanto, um abandono de lugares, ou uma simples justaposição ou sobreposição de lugares, mas uma ampliação de espaços que são ocupados de maneiras criativas pelos refugiados. Dessa forma, o não-lugar passa a ser um lugar de recriação de si, no qual os refugiados palestinos experienciam e criam disposições novas para sua habitabilidade em um contexto de movimento.

Há, sem dúvidas, muitas formas de abordar o material etnográfico colhido durante o período desta pesquisa. Selecionar o que faria parte da discussão apresentada nesta dissertação foi, muitas vezes, um empreendimento angustiante, como também já tinha sido a decisão sobre o momento de me afastar do campo para proceder à escrita. No entanto, a seleção dos dados etnográficos deu-se a partir de questões que se mostraram centrais já nos primeiros meses da pesquisa, apontando para processos e dinâmicas sociais a serem compreendidos; e que, espera-se, tenham sido respondidos no decorrer desta dissertação. Ademais, penso que a análise da organização social e da construção de formas de pertencimento estabelecidos pelos refugiados palestinos em Mogi das Cruzes contribui para um repensar de categorias estabelecidas, propondo uma maior plasticidade para as noções de nacionalidade e identidade que se reconfiguram nos múltiplos espaços heterotópicos que se refletem no espelho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACNUR/IMDH. 2010. *Lei 9474/97 e Coletânea de Instrumentos de Proteção Internacional dos Refugiados*. 3ª edição. Brasília.

AGIER, Michel. 2006. Refugiados diante da Nova Ordem Mundial. In: **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, v. 18, n. 2, novembro, pp. 197-215.

_____. 2001. Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização. **Mana**, 7(2): 7-33.

_____. 2008. *On the Margins of the World: the refugee experience today*. Cambridge: Polity Press.

AKRAM, Susan. 2002. Palestinian Refugees and their legal status: rights, politics, and implications for a just solution. In: **Journal of Palestine Studies**, vol. 31, n. 3, pp. 36-51.

AL-KHALIL, Samir. 1989. *Republic of Fear*. London: Hutchinson Radius.

AMNESTY INTERNATIONAL. 2007. *Iraq: human rights abuses against Palestinian refugees*. October 2007.

ANDERSON, Benedict. 2008 [1983]. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

APPADURAI, Arjun. 2009 [2006]. *O Medo ao Pequeno Número: ensaio sobre a geografia da raiva*. São Paulo: Iluminuras.

ARAÚJO, Nádia e ALMEIDA, Guilherme (orgs.). 2001. *O Direito Internacional dos Refugiados: uma perspectiva brasileira*. Rio de Janeiro: Renovar.

ARAÚJO, Washington. 2003. O Desafio de Ser Refugiado. In: MILESI, Rosita (org.). *Refugiados: realidade e perspectivas*. Brasília: Edições Loyola.

ASFORA, João Sales. 2003. *Palestinos: a saga de seus descendentes*. Recife: Ed. do Autor.

AUGÉ, Marc. 2010 [1992]. *Não Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: Papyrus.

BARAKAT, Halim. 1973. The Palestinian Refugees: an uprooted community seeking repatriation. In: **International Migration Review**, vol. 7, n. 2 (summer). P. 147-161.

BARTH, Fredrik. 1998 [1969]. *Ethnic Groups and Boundaries*. New York: Waveland Press.

_____. 2000. *O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. 2002. Book Review of *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity* (Harvey Whitehouse, Oxford Univ. Press, 2000), by Fredrik Barth (Department of Anthropology, Boston University). **Journal of Ritual Studies** 16.2 (2002): pp. 14-17

_____. 2005. Etnicidade e o Conceito de Cultura. In: **Antropolítica**. n. 19, pp.15-30, Niterói, 2º semestre.

- BARBOSA, Joelma. 2010. **Reassentamentos Urbanos de Imigrados Palestinos no Brasil**: um estudo de caso do “campo” de Brasília. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BASTO, Fernando. 2000. *Movimento das Correntes Imigratórias no Brasil*. Rio de Janeiro: n/c.
- BAYART, Jean-François. 2005 [1996]. *The Illusion of Cultural Identity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BATATU, Hanna. 2004 [1978]. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*. London: Saqi Books.
- BAUMAN, Zygmunt. 2002. Los Nuevos Intocables. In: **El País**. Madrid, 12 de fevereiro de 2002.
- BERNARDON, Andressa. 2009. **População Refugiada Reassentada no Rio Grande do Sul**: histórias de saudades e resistência. Dissertação de Mestrado em Serviço Social. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- BERQUE, Augustin. 1996. *Être Humains sur la Terre: principe d'éthiques de l'écoumène*. Paris: Gallimard.
- BOURDIEU, Pierre. 1997. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1998 [1991]. Prefácio. In: SAYAD, Abdelmalek. *A imigração*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2006 [1996]. A Ilusão Biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- _____. 2007 [1989]. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. 2009 [1980]. *O Senso Prático*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- BOURDIEU, Pierre (et. al). 2010. *Ofício de Sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- CALHOUN, Craig (ed.). 1994 [1992]. *Social Theory and Politics of Identity*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- CASTRO, Isabelle. Orientalismo na imprensa brasileira: a representação de árabes e muçulmanos nos jornais Folha de São Paulo e O Estado de São Paulo antes e depois de 11 de setembro de 2001. São Paulo, SP. Dissertação de mestrado, USP, 2007.
- CHIMNI, B. 2004. From Resettlement to Involuntary Repatriation: towards a critical history of durable solutions to refugee problems. **Refugee Survey Quarterly**, vol. 25, nº 3, pp. 55-73.
- CLIFFORD, James. 1994. *Diasporas*. **Cultural Anthropology**, vol. 9, n. 3, Further Inflections: toward ethnographies of the future. (Aug.), p. 302-338.
- COHEN, Anthony. 2007 [1985]. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.

CORRALES, J. 2006. **Refugiados Colombianos no Brasil**: Uma interpretação de suas travessias internas. Dissertação de Mestrado. Unicamp, Campinas, SP.

CRUZ, Carlos. 2008. **O Reassentamento dos Refugiados Colombianos e Palestino no Estado do Rio Grande do Norte**. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN.

CUNHA, José. s/d. Os Deslocamentos Populacionais da Década de 70 na Grande São Paulo: um enfoque das correntes migratórias. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1986/T86V02A03.pdf>>. Acessado em 20 de Abril de 2012.

DAS, Veena. 1995. *Critical Events: an Anthropological Perspective on Contemporary Índia*. Delhi: Oxford University Press.

_____. 1997. Language and Body: transactions in the construction os pain. In: KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK, M. *Social Suffering*. London: University of California Press.

_____. 2000. The Act of Witnessing: violence, poisounous knowledge, and subjectivity. In: DAS, V. (*et. all.*). *Violence and Subjectivity*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

_____. 2000. Violence and the Work of Time. In: COHEN, Anthony. *Signifying Identites: anthropological perspectives on boundaries and contested values*. London: Routledge.

_____. 2003. Trauma and Testimony: implication for political community. **Anthropological Theory**, 3(3): 293-307.

DOMINGUEZ, Juliana; BAENINGER, Rosana. Programa de Reassentamento de Refugiados no Brasil. Disponível em: <<http://www.migrante.org.br/programadereassentamento.pdf>>. Acessado em 20 de Abril de 2012.

DOUGLAS, Mary. 2007. *Como as Instituições Pensam*. São Paulo: Edusp.

_____. 1991. *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70.

DUMPER, Michael. 2006. *Palestinian Refugee Repatriation: global perspectives*. Oxfordshire: Routledge.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John. 2000 [1994]. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

FARES, Seme (2007). O Pragmatismo do Petróleo: as relações entre o Brasil e o Iraque. **Revista Brasileira de Política Internacional**. 50 (2), pp. 129-145.

FAROUK-SLUGLETT, Marion; SLUGLETT, Peter. 2001 [1987]. *Iraq Since 1958: from revolution to dictatorship*. London: Tauris & Co Ltd.

FOUCAULT, Michel. 1992 [1966]. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2009 [1994]. *Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos & Escritos vol. III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

GARCIA, Elizabeth Suzana de Carvalho. 2009. **Estados de Suspensão**: modos de resistência de refugiados palestinos reassentados na cidade de Mogi das Cruzes (SP). Dissertação de Mestrado em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

GENNEP, Arnold. 1978 [1909]. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes.

GOFFMAN, Erving. 2009 [1959]. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. 2011 [1967]. *Ritual de Interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis, RJ: Vozes.

HAESBAERT, Rogério. 2011 [2004]. *O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

HALBWACHS, Maurice. 2006 [1968]. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro.

HALL, Stuart. 2006 [1992]. *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

_____. 2009 [2003]. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

HAMID, Sonia. 2007. **Entre a Guerra e o Gênero**: memória e identidade de mulheres palestinas em Brasília. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UnB, Brasília.

_____. 2009. O Brasil e o Reassentamento de Refugiados Palestinos. In: **Hoja de Ruta**. n. 25, julho de 2009.

HANNERZ, Ulf. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.

HAREL, Simon. 2009. Um Mundo Frágil. In: ALMEIDA, Sandra; DINIZ, Dilma; SANTOS, José (orgs.) *Migrações Teóricas, Interlocações Culturais: estudos comparados (Brasil/Canadá)*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm.

HIRATA, Ricardo. 2006. Tempo e Espaço na Dinâmica Migratória Japonesa: o caso de Mogi das Cruzes. *XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, ABEP. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_438.pdf>. Acessado em 20 de Abril de 2012.

HOBBSAWM, Eric. 2007. *A Era dos Impérios: 1875–1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. 1997. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOURANI, Albert. 2005. *O Pensamento Árabe na Era Liberal: 1798-1939*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1994. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras.

HUMAN RIGHTS WATCH. 2006. *Nowhere to Flee: the perilous situation of Palestinians in Iraq*. vol. 18, nº 4(E), september 2006.

_____. 2005. *A Face and a Name: civilian victims of insurgent groups in Iraq*. vol. 17,

nº 9(E), october 2005.

JARDIM, Denise Fagundes. 2000. **Palestinos no Extremo Sul do Brasil**: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade. Chuí/RS. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional, Rio de Janeiro.

_____. 2001. Lideranças étnicas e a configuração da identidade palestina no extremo sul do Brasil. **Revista Ágora**, Santa Cruz do Sul, v. 7, n. 2, p. 157-178, jul./ dez.

_____. 2003. Palestinos: as redefinições de fronteiras e cidadania. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v. 9, n. 19, julho.

_____. 2006. Os Imigrantes Palestinos na América Latina. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 20, n. 57, maio/agosto.

KAGAN, Michael. 2006. Politically Preferred Solutions and Refugee Choices: applying the lessons of Iraq to Palestine. In: DUMPER, Michael. *Palestinian Refugee Repatriation: global perspectives*. Oxfordshire: Routledge.

KARAM, John. 2008. Atravessando as Américas: a “guerra ao terror”, os árabes e as mobilizações transfronteiriças desde Foz do Iguaçu e Ciudad de Este. Trabalho apresentado no *IX Congresso Argentino de Antropologia Social*. Posadas, Misiones.

_____. 2009. *Um Outro Arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2009. Fazemos qualquer negócio. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 4, nº 46, julho.

KHALIDI, Muhammad Ali. 2010. *Manifestations of Identity: the lived reality of palestinian refugees in Lebanon*. Beirut: IPS & IFPO.

KHALIDI, Rashid. 2010 [1997]. *Palestinian Identity: the construction of modern national consciousness*. New York: Columbia University Press Books.

KIMMERLING, Baruch e MIGDAL, Joel. 2003. *The Palestinian People: a history*. London: Harvard University Press.

KNOWLTON, Clark. 1960. *Sírios e Libaneses: mobilidade social e espacial*. São Paulo: Anhambi.

LATOUR, Bruno. 2008 [1991]. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

_____. 2005. *Reassembling the Social: an introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

LENOIR, Remi. 1998. Objeto sociológico e problema social. In CHAMPANGNE, Patrick (et al.). *Iniciação à prática sociológica*. Petrópolis: Vozes, p. 59-106.

LESSER, Jeffrey. 2001 [1999]. *A Negociação da Identidade Nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: UNESP.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2010 [1962]. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papirus.

LINNEKIN, Jocelyn S. 1983. Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. In:

American Ethnologist, Vol. 10, No. 2 (May), pp. 241-252.

MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria (orgs.). 2006. *Mídia, Esfera Pública e Identidades Coletivas*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

MALKKI, Liisa. 1995. *Purity and Exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.

MARGATO, Izabel; GOMES, Renato (orgs.). 2008. *Espécies de Espaço: territorialidades, literatura, mídia*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

MARTIN-BARBERO, Jesús. 2001 [1987]. *Dos Meios às Mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

MIEGE, Bernard. 1999. O Espaço Público Perpetuado, Ampliado e Fragmentado. *Novos Olhares*. São Paulo, ECA/USP, Ano 2, nº 3, pp. 4-11.

MILESI, Rosita (org.). 2003. *Refugiados: realidade e perspectivas*. Brasília: Edições Loyola.

MONTENEGRO, Sílvia. 2002. Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil. In: **Mana**. Vol. 8, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MOREIRA, Julia. 2008. A Questão dos Refugiados nos contextos latino-americano e brasileiro. Disponível em: <

http://www.geocities.ws/politicausp/relacoesinternacionais/soc_global/Moreira.pdf>.

Acessado em 20 de Abril de 2012.

_____. 2010. Redemocratização e Direitos Humanos: a política para refugiados no Brasil. **Revista Brasileira de Política Internacional**. 53(1), pp. 111-129.

MORÉZ, Francielli. 2009. O Refúgio e a Questão da Identificação Oficial dos Refugiados no Brasil. **Revista Direitos Fundamentais e Democracia**. vol. 5, pp. 1-23.

MOULIN, Carolina. 2011. Os Direitos Humanos dos Humanos sem Direitos: refugiados e a política do protesto. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. vol. 26, nº 76, pp. 145-155.

OLIEVENSTEIN, Claude. 1989 [1988]. *O Não-Dito das Emoções*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

OLIVEIRA, Luís Cardoso de. 2011 [2002]. *Direito Legal e Insulto Moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Garamond.

OSMAN, Samira. 1988. **Caminhos da imigração árabe em São Paulo**: história oral de vida familiar. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. 1997. História Oral de Famílias Imigrantes árabes em São Paulo. In: **Série Seminários de Pesquisa**, texto 5, São Paulo.

PAPPE, Ilan. 2006. *A History of Modern Palestine*. New York: Cambridge University Press.

_____. 2010 [2006]. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. New York: Oneworld Publications.

PETEET, Julie. 2005. *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- PETERS, Roberta. 2006. **Imigrantes Palestinos, Famílias Árabes**: um estudo antropológico sobre a recriação das tradições através das festas e rituais de casamento. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- PÉTONNET, Colette. 2009. Observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. **Antropolítica**. nº 25, (2º sem. 2008, n. 1, 2. sem. 1995), pp. 99-112.
- PETRUS, Maria. 2001. **Emigrar de Angola e imigrar no Brasil**: jovens imigrantes angolanos no Rio de Janeiro: história(s), trajetórias e redes sociais. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- PETRUS, Maria e FRANCALINO, João. 2010. Refugiados Congolezes no Rio de Janeiro: afirmação e (re)significação de identidades nas dinâmicas de inserção social. In: FERREIRA, Ademir (et al.) *A Experiência Migrante: entre deslocamentos e reconstruções*. Rio de Janeiro: Garamond.
- PINTO, Paulo. 2002. **Mystical Bodies**: ritual, experience and the embodiment of sufism in Syria. Tese de Doutorado. Boston University, Boston, EUA.
- _____. 2005. Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Muçulmanas no Brasil, **Revista USP**, 67: 228-250.
- _____. 2006a. Mercados de Devoção: consumo e identidades religiosas nos santuários de peregrinação xiita na Síria. In: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin. (orgs.). *Cultura, Consumo e Identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- _____. 2006. Islã, Secularismo e Nacionalismo entre os Curdos da Síria. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 26(2), novembro, pp. 41-58.
- _____. 2010a. *Árabes no Rio de Janeiro*: uma identidade plural. Rio de Janeiro: Cidade Viva: Instituto Cultural Cidade Viva.
- _____. 2010b. *Islã*: religião e civilização: uma abordagem antropológica. Aparecida, SP: Editora Santuário.
- POLLAK, M. 1992. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 10.
- _____. 1989. Memória, Esquecimento e Silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. p. 3-15.
- RABOSSI, Fernando. 2010. Interações e estereótipos: os árabes” de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este a partir do comércio de fronteira. In: FERREIRA, A. (et. al.) *A Experiência Migrante: entre deslocamentos e reconstruções*. Rio de Janeiro: Garamond.
- REIS, João. 1987. *A Revolta dos Males*. São Paulo: Brasiliense.
- RIFIOTIS, Theophilos (et al.). 2010. *Antropologia no Ciberespaço*. Florianópolis: Editora UFSC.
- ROCHA, Rossana; MOREIRA, Julia. 2010. Regime Internacional para Refugiados: mudanças e desafios. **Revista de Sociologia e Política**. vol. 18, nº 37, pp. 17-30.

- SAFADY, Jorge. 1972. *A imigração árabe no Brasil*. São Paulo: Edições Garatuja.
- SAID, Edward. 1986. *After the last sky: Palestinian lives*. New York: Pantheon Books.
- _____. 2006. *Cultura e Resistência*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- _____. 2004. *Fora do Lugar: Memórias*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1990. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2003. *Reflexões sobre o Exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1992. *The Question of Palestine*. New York: Vintage Books Edition.
- SAYAD, Abdelmalek. 1998 [1991]. *A imigração*. São Paulo: Edusp.
- SCHIOCCHET, Leonardo. 2011. **Refugee Lives: ritual and belonging in two palestinian refugee camps in Lebanon**. Tese de Doutorado. Boston University, Boston, EUA.
- SIMIÃO, Daniel. O Feiticeiro Desencantado: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 127-154.
- _____. 2006a. Os Sentidos da Violência e a Educação dos Sentidos: gênero, corpo e violência em Timor-Leste independente. **Revue Lusotopie**, XIII (2), pp. 155-172.
- _____. 2006b. Representando Corpo e Violência: a invenção da “violência doméstica” em Timor-Leste. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. vol. 21, nº 61, pp. 133-145.
- TRIPP, Charles. 2000. *A History of Iraq*. Cambridge: Cambridge University.
- TRUZZI, Oswaldo. 1991. *De mascates a Doutores: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Editora Sumaré: FAPESP; Brasília, DF: CNPQ.
- _____. 2005. *Sírios e Libaneses: narrativas de história e cultura*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- TURNER, Victor. 1974 [1969]. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2005 [1967]. Betwixt and Between: o período liminar nos "Ritos de Passagem". In: *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Eduff.
- _____. 2008 [1974]. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF.
- UNHCR. 2002. *Resettlement Handbook*. rev. edn. (Geneva: UNHCR). Versão 2011 disponível em: <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/home/opendocPDFViewer.html?docid=46f7c0ee2&query=+resettlement%20+handbook%20+2002>. Acessado em 20 de Abril de 2012.
- _____. 2009. *2008 GLOBAL TRENDS: refugees, asylum-seekers, returnees, internally displaced and stateless persons*. 16 June 2009.

VAN DER VEER, Peter. 2001. *Transnational Religion*. Paper given to the Conference on Transnational Migration: Comparative Perspectives. Princeton University, 30 June-1 July 2001.

VERA-SANSO, Penny. 1999. Dominant Daughters-in-Law and Submissive Mothers-in-Law? Cooperation and Conflict in South India. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 5, No. 4 (Dec., 1999), pp. 577-593.

YOUNG, Allan. 1997. Suffering and the Origins of Traumatic Memory. In: KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK, M. *Social Suffering*. London: University of California Press.

WALLERSTEIN, Immanuel. 2007. *O Universalismo Europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo.

WHITEHOUSE, Harvey. 2000. *Arguments and Icons: divergent modes of religiosity*. Oxford: Oxford University Press.

WHYTE, William Foote. 2005 [1993]. *Sociedade da Esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ANEXO 1



Presidência da República

Casa Civil

Subchefia para Assuntos Jurídicos

LEI Nº 9.474, DE 22 DE JULHO DE 1997.

Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

TÍTULO I

Dos Aspectos Caracterizadores

CAPÍTULO I

Do Conceito, da Extensão e da Exclusão

SEÇÃO I

Do Conceito

Art. 1º Será reconhecido como refugiado todo indivíduo que:

I - devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;

II - não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;

III - devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país.

SEÇÃO II

Da Extensão

Art. 2º Os efeitos da condição dos refugiados serão extensivos ao cônjuge, aos ascendentes e descendentes, assim como aos demais membros do grupo familiar que do refugiado dependerem economicamente, desde que se encontrem em território nacional.

SEÇÃO III

Da Exclusão

Art. 3º Não se beneficiarão da condição de refugiado os indivíduos que:

I - já desfrutem de proteção ou assistência por parte de organismo ou instituição das Nações Unidas que não o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados - ACNUR;

II - sejam residentes no território nacional e tenham direitos e obrigações relacionados com a condição de nacional brasileiro;

III - tenham cometido crime contra a paz, crime de guerra, crime contra a humanidade, crime hediondo,

participado de atos terroristas ou tráfico de drogas;

IV - sejam considerados culpados de atos contrários aos fins e princípios das Nações Unidas.

CAPÍTULO II

Da Condição Jurídica de Refugiado

Art. 4º O reconhecimento da condição de refugiado, nos termos das definições anteriores, sujeitará seu beneficiário ao preceituado nesta Lei, sem prejuízo do disposto em instrumentos internacionais de que o Governo brasileiro seja parte, ratifique ou venha a aderir.

Art. 5º O refugiado gozará de direitos e estará sujeito aos deveres dos estrangeiros no Brasil, ao disposto nesta Lei, na Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951 e no Protocolo sobre o Estatuto dos Refugiados de 1967, cabendo-lhe a obrigação de acatar as leis, regulamentos e providências destinados à manutenção da ordem pública.

Art. 6º O refugiado terá direito, nos termos da Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951, a cédula de identidade comprobatória de sua condição jurídica, carteira de trabalho e documento de viagem.

TÍTULO II

Do Ingresso no Território Nacional e do Pedido de Refúgio

Art. 7º O estrangeiro que chegar ao território nacional poderá expressar sua vontade de solicitar reconhecimento como refugiado a qualquer autoridade migratória que se encontre na fronteira, a qual lhe proporcionará as informações necessárias quanto ao procedimento cabível.

§ 1º Em hipótese alguma será efetuada sua deportação para fronteira de território em que sua vida ou liberdade esteja ameaçada, em virtude de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opinião política.

§ 2º O benefício previsto neste artigo não poderá ser invocado por refugiado considerado perigoso para a segurança do Brasil.

Art. 8º O ingresso irregular no território nacional não constitui impedimento para o estrangeiro solicitar refúgio às autoridades competentes.

Art. 9º A autoridade a quem for apresentada a solicitação deverá ouvir o interessado e preparar termo de declaração, que deverá conter as circunstâncias relativas à entrada no Brasil e às razões que o fizeram deixar o país de origem.

Art. 10. A solicitação, apresentada nas condições previstas nos artigos anteriores, suspenderá qualquer procedimento administrativo ou criminal pela entrada irregular, instaurado contra o peticionário e pessoas de seu grupo familiar que o acompanhem.

§ 1º Se a condição de refugiado for reconhecida, o procedimento será arquivado, desde que demonstrado que a infração correspondente foi determinada pelos mesmos fatos que justificaram o dito reconhecimento.

§ 2º Para efeito do disposto no parágrafo anterior, a solicitação de refúgio e a decisão sobre a mesma deverão ser comunicadas à Polícia Federal, que as transmitirá ao órgão onde tramitar o procedimento administrativo ou criminal.

TÍTULO III

Do Conare

Art. 11. Fica criado o Comitê Nacional para os Refugiados - CONARE, órgão de deliberação coletiva, no âmbito do Ministério da Justiça.

CAPÍTULO I

Da Competência

Art. 12. Compete ao CONARE, em consonância com a Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951, com o Protocolo sobre o Estatuto dos Refugiados de 1967 e com as demais fontes de direito internacional dos refugiados:

I - analisar o pedido e declarar o reconhecimento, em primeira instância, da condição de refugiado;

II - decidir a cessação, em primeira instância, *ex officio* ou mediante requerimento das autoridades competentes, da condição de refugiado;

III - determinar a perda, em primeira instância, da condição de refugiado;

IV - orientar e coordenar as ações necessárias à eficácia da proteção, assistência e apoio jurídico aos refugiados;

V - aprovar instruções normativas esclarecedoras à execução desta Lei.

Art. 13. O regimento interno do CONARE será aprovado pelo Ministro de Estado da Justiça.

Parágrafo único. O regimento interno determinará a periodicidade das reuniões do CONARE.

CAPÍTULO II

Da Estrutura e do Funcionamento

Art. 14. O CONARE será constituído por:

I - um representante do Ministério da Justiça, que o presidirá;

II - um representante do Ministério das Relações Exteriores;

III - um representante do Ministério do Trabalho;

IV - um representante do Ministério da Saúde;

V - um representante do Ministério da Educação e do Desporto;

VI - um representante do Departamento de Polícia Federal;

VII - um representante de organização não-governamental, que se dedique a atividades de assistência e proteção de refugiados no País.

§ 1º O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR será sempre membro convidado para as reuniões do CONARE, com direito a voz, sem voto.

§ 2º Os membros do CONARE serão designados pelo Presidente da República, mediante indicações dos órgãos e da entidade que o compõem.

§ 3º O CONARE terá um Coordenador-Geral, com a atribuição de preparar os processos de requerimento de refúgio e a pauta de reunião.

Art. 15. A participação no CONARE será considerada serviço relevante e não implicará remuneração de qualquer natureza ou espécie.

Art. 16. O CONARE reunir-se-á com *quorum* de quatro membros com direito a voto, deliberando por maioria simples.

Parágrafo único. Em caso de empate, será considerado voto decisivo o do Presidente do CONARE.

TÍTULO IV

Do Processo de Refúgio

CAPÍTULO I

Do Procedimento

Art. 17. O estrangeiro deverá apresentar-se à autoridade competente e externar vontade de solicitar o reconhecimento da condição de refugiado.

Art. 18. A autoridade competente notificará o solicitante para prestar declarações, ato que marcará a data de abertura dos procedimentos.

Parágrafo único. A autoridade competente informará o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR sobre a existência do processo de solicitação de refúgio e facultará a esse organismo a possibilidade de oferecer sugestões que facilitem seu andamento.

Art. 19. Além das declarações, prestadas se necessário com ajuda de intérprete, deverá o estrangeiro preencher a solicitação de reconhecimento como refugiado, a qual deverá conter identificação completa, qualificação profissional, grau de escolaridade do solicitante e membros do seu grupo familiar, bem como relato das circunstâncias e fatos que fundamentem o pedido de refúgio, indicando os elementos de prova pertinentes.

Art. 20. O registro de declaração e a supervisão do preenchimento da solicitação do refúgio devem ser efetuados por funcionários qualificados e em condições que garantam o sigilo das informações.

CAPÍTULO II

Da Autorização de Residência Provisória

Art. 21. Recebida a solicitação de refúgio, o Departamento de Polícia Federal emitirá protocolo em favor do solicitante e de seu grupo familiar que se encontre no território nacional, o qual autorizará a estada até a decisão final do processo.

§ 1º O protocolo permitirá ao Ministério do Trabalho expedir carteira de trabalho provisória, para o exercício de atividade remunerada no País.

§ 2º No protocolo do solicitante de refúgio serão mencionados, por averbamento, os menores de quatorze anos.

Art. 22. Enquanto estiver pendente o processo relativo à solicitação de refúgio, ao peticionário será aplicável a legislação sobre estrangeiros, respeitadas as disposições específicas contidas nesta Lei.

CAPÍTULO III

Da Instrução e do Relatório

Art. 23. A autoridade competente procederá a eventuais diligências requeridas pelo CONARE, devendo averiguar todos os fatos cujo conhecimento seja conveniente para uma justa e rápida decisão, respeitando sempre o princípio da confidencialidade.

Art. 24. Finda a instrução, a autoridade competente elaborará, de imediato, relatório, que será enviado ao Secretário do CONARE, para inclusão na pauta da próxima reunião daquele Colegiado.

Art. 25. Os intervenientes nos processos relativos às solicitações de refúgio deverão guardar segredo profissional quanto às informações a que terão acesso no exercício de suas funções.

CAPÍTULO IV

Da Decisão, da Comunicação e do Registro

Art. 26. A decisão pelo reconhecimento da condição de refugiado será considerada ato declaratório e deverá estar devidamente fundamentada.

Art. 27. Proferida a decisão, o CONARE notificará o solicitante e o Departamento de Polícia Federal, para as medidas administrativas cabíveis.

Art. 28. No caso de decisão positiva, o refugiado será registrado junto ao Departamento de Polícia Federal, devendo assinar termo de responsabilidade e solicitar cédula de identidade pertinente.

CAPÍTULO V

Do Recurso

Art. 29. No caso de decisão negativa, esta deverá ser fundamentada na notificação ao solicitante, cabendo direito de recurso ao Ministro de Estado da Justiça, no prazo de quinze dias, contados do recebimento da notificação.

Art. 30. Durante a avaliação do recurso, será permitido ao solicitante de refúgio e aos seus familiares permanecer no território nacional, sendo observado o disposto nos §§ 1º e 2º do art. 21 desta Lei.

Art. 31. A decisão do Ministro de Estado da Justiça não será passível de recurso, devendo ser notificada ao CONARE, para ciência do solicitante, e ao Departamento de Polícia Federal, para as providências devidas.

Art. 32. No caso de recusa definitiva de refúgio, ficará o solicitante sujeito à legislação de estrangeiros, não devendo ocorrer sua transferência para o seu país de nacionalidade ou de residência habitual, enquanto permanecerem as circunstâncias que põem em risco sua vida, integridade física e liberdade, salvo nas situações determinadas nos incisos III e IV do art. 3º desta Lei.

TÍTULO V

Dos Efeitos do Estatuto de Refugiados Sobre a

Extradição e a Expulsão

CAPÍTULO I

Da Extradição

Art. 33. O reconhecimento da condição de refugiado obstará o seguimento de qualquer pedido de extradição baseado nos fatos que fundamentaram a concessão de refúgio.

Art. 34. A solicitação de refúgio suspenderá, até decisão definitiva, qualquer processo de extradição pendente, em fase administrativa ou judicial, baseado nos fatos que fundamentaram a concessão de refúgio.

Art. 35. Para efeito do cumprimento do disposto nos arts. 33 e 34 desta Lei, a solicitação de reconhecimento como refugiado será comunicada ao órgão onde tramitar o processo de extradição.

CAPÍTULO II

Da Expulsão

Art. 36. Não será expulso do território nacional o refugiado que esteja regularmente registrado, salvo por motivos de segurança nacional ou de ordem pública.

Art. 37. A expulsão de refugiado do território nacional não resultará em sua retirada para país onde sua vida, liberdade ou integridade física possam estar em risco, e apenas será efetivada quando da certeza de sua admissão em país onde não haja riscos de perseguição.

TÍTULO VI

Da Cessação e da Perda da Condição de Refugiado

CAPÍTULO I

Da Cessação da Condição de Refugiado

Art. 38. Cessará a condição de refugiado nas hipóteses em que o estrangeiro:

I - voltar a valer-se da proteção do país de que é nacional;

II - recuperar voluntariamente a nacionalidade outrora perdida;

III - adquirir nova nacionalidade e gozar da proteção do país cuja nacionalidade adquiriu;

IV - estabelecer-se novamente, de maneira voluntária, no país que abandonou ou fora do qual permaneceu por medo de ser perseguido;

V - não puder mais continuar a recusar a proteção do país de que é nacional por terem deixado de existir as circunstâncias em consequência das quais foi reconhecido como refugiado;

VI - sendo apátrida, estiver em condições de voltar ao país no qual tinha sua residência habitual, uma vez que tenham deixado de existir as circunstâncias em consequência das quais foi reconhecido como refugiado.

CAPÍTULO II

Da Perda da Condição de Refugiado

Art. 39. Implicará perda da condição de refugiado:

I - a renúncia;

II - a prova da falsidade dos fundamentos invocados para o reconhecimento da condição de refugiado ou a existência de fatos que, se fossem conhecidos quando do reconhecimento, teriam ensejado uma decisão negativa;

III - o exercício de atividades contrárias à segurança nacional ou à ordem pública;

IV - a saída do território nacional sem prévia autorização do Governo brasileiro.

Parágrafo único. Os refugiados que perderem essa condição com fundamento nos incisos I e IV deste artigo serão enquadrados no regime geral de permanência de estrangeiros no território nacional, e os que a perderem com fundamento nos incisos II e III estarão sujeitos às medidas compulsórias previstas na [Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980](#).

CAPÍTULO III

Da Autoridade Competente e do Recurso

Art. 40. Compete ao CONARE decidir em primeira instância sobre cessação ou perda da condição de refugiado, cabendo, dessa decisão, recurso ao Ministro de Estado da Justiça, no prazo de quinze dias, contados do recebimento da notificação.

§ 1º A notificação conterà breve relato dos fatos e fundamentos que ensejaram a decisão e cientificará o refugiado do prazo para interposição do recurso.

§ 2º Não sendo localizado o estrangeiro para a notificação prevista neste artigo, a decisão será publicada no Diário Oficial da União, para fins de contagem do prazo de interposição de recurso.

Art. 41. A decisão do Ministro de Estado da Justiça é irrecurável e deverá ser notificada ao CONARE, que a informará ao estrangeiro e ao Departamento de Polícia Federal, para as providências cabíveis.

TÍTULO VII

Das Soluções Duráveis

CAPÍTULO I

Da Repatriação

Art. 42. A repatriação de refugiados aos seus países de origem deve ser caracterizada pelo caráter voluntário do retorno, salvo nos casos em que não possam recusar a proteção do país de que são nacionais, por não mais subsistirem as circunstâncias que determinaram o refúgio.

CAPÍTULO II

Da Integração Local

Art. 43. No exercício de seus direitos e deveres, a condição atípica dos refugiados deverá ser considerada quando da necessidade da apresentação de documentos emitidos por seus países de origem ou por suas representações diplomáticas e consulares.

Art. 44. O reconhecimento de certificados e diplomas, os requisitos para a obtenção da condição de residente e o ingresso em instituições acadêmicas de todos os níveis deverão ser facilitados, levando-se em consideração a situação desfavorável vivenciada pelos refugiados.

CAPÍTULO III

Do Reassentamento

Art. 45. O reassentamento de refugiados em outros países deve ser caracterizado, sempre que possível, pelo caráter voluntário.

Art. 46. O reassentamento de refugiados no Brasil se efetuará de forma planejada e com a participação coordenada dos órgãos estatais e, quando possível, de organizações não-governamentais, identificando áreas de cooperação e de determinação de responsabilidades.

TÍTULO VIII

Das Disposições Finais

Art. 47. Os processos de reconhecimento da condição de refugiado serão gratuitos e terão caráter urgente.

Art. 48. Os preceitos desta Lei deverão ser interpretados em harmonia com a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, com a Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951, com o Protocolo sobre o Estatuto dos Refugiados de 1967 e com todo dispositivo pertinente de instrumento internacional de proteção de direitos humanos com o qual o Governo brasileiro estiver comprometido.

Art. 49. Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 22 de julho de 1997; 176º da Independência e 109º da República.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO
Iris Rezende

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 23.7.1997

ANEXO 2



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão no Estado de São Paulo

EXCELENTÍSSIMO SENHOR JUIZ DA ___^a VARA FEDERAL DA SEÇÃO
JUDICIÁRIA DE SÃO PAULO

O Ministério Público Federal, pelo Procurador Regional dos Direitos do Cidadão *infra* signatário, comparece perante Vossa Excelência para, com fundamento no art. 129, III, da Constituição Federal de 1988, art. 6º, VII, *b*, da Lei Complementar nº 75/93 e art. 1º, V, da Lei nº 7.347/85, propor a presente:

AÇÃO CIVIL PÚBLICA,
com pedido de liminar

em face do **INSTITUTO NACIONAL DO SEGURO SOCIAL - INSS**, autarquia federal, com endereço na Rua Coronel Xavier de Toledo, nº 280, Bairro Centro, em São Paulo (SP), pelas razões de fato e direito a seguir aduzidas:

I - DO OBJETO DA AÇÃO

A presente ação tem por objeto impor ao Instituto Nacional do Seguro Social a obrigação de pagar, aos idosos palestinos refugiados no Estado de São Paulo, o benefício assistencial da prestação continuada, previsto no art. 203, inciso V da Constituição Federal e art. 20 da Lei nº 8.742/93, no valor de 1 (um) salário mínimo mensal.

II – DA FUNDAMENTAÇÃO FÁTICA

Instaurou-se, por meio da Portaria nº 26/2010 de 17 de fevereiro de 2010, na Procuradoria da República em Guarulhos-SP, o Inquérito Civil nº 1.34.001.009118/2009-04, a fim de apurar possíveis irregularidades no programa de assistência aos palestinos refugiados em Mogi das Cruzes/SP, desenvolvido pelo Governo Federal por meio do Comitê Nacional para os Refugiados – CONARE e do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados – ACNUR e executado pela Caritas.

Segundo representante do Comitê Autônomo de Solidariedade ao Povo Palestino, a expulsão do povo palestino de seu território iniciou-se em 1948, quando a ONU e a comunidade internacional passou a reconhecer o Estado de Israel no território milenar da Palestina.

Em 2003, em razão da invasão estadunidense no Iraque, que resultou na destituição do presidente iraquiano Saddam Hussein, a ala xiita do islamismo, caracterizada pelo radicalismo, passou a ocupar aquele território e expulsar os palestinos islâmicos sunitas, pertencentes à ala moderada do islamismo.

Tendo em vista a perseguição xiita, vários palestinos tentaram fugir para a Jordânia, entretanto, estes estrangeiros foram barrados quando já se encontravam a 70 Km dentro do território jordaniano. Assim, estes refugiados tiveram que viver precariamente na região desértica de Ruweished, onde foi montando um acampamento com auxílio da Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados.

Em 2007 o governo jordaniano informou à ACNUR que o campo de refugiados seria fechado até o final daquele ano, sendo assim, alguns países se ofereceram a receber os refugiados, dentre eles o Brasil.

Conforme relatado pelo refugiado Kamal Mostafa Al Nabhan (doc. 01) em razão da desativação do referido campo de refugiados foi proposto aos palestinos o refúgio no Brasil, sendo que, caso não aceitassem, estes estrangeiros seriam levados à fronteira entre a Jordânia e o Iraque, local de constantes conflitos armados.

Conforme a declaração do refugiado, a ACNUR garantiu aos palestinos refugiados que, no Brasil, eles receberiam tratamento médico e hospitalar desde a chegada no país, teriam emprego, bons salários, moradia e aulas de português.

Autorizado pelo Comitê Nacional para os Refugiados, a ACNUR designou as Organizações Não-Governamentais Cáritas Brasileira e a Associação Padre Antônio Vieira, para assistir aos refugiados no local onde seriam reassentados, isto é, em Mogi das Cruzes/SP e Venâncio Aires/RS.

Desta maneira, durante os meses de setembro e outubro de 2007 foram trazidos para o Brasil, através do Programa de Reassentamento Solidário do Governo Federal, palestinos refugiados em razão de ataques israelenses na Palestina.

De acordo com representação feita pelo Comitê Autônomo de Solidariedade ao Povo Palestino, o referido programa teria por objetivo prestar diversos benefícios aos palestinos refugiados, tais como auxílio moradia, assistência jurídica e aulas de português. Entretanto, conforme o noticiado, este programa não se efetivou de forma plenamente eficaz (doc. 02).

Além disso, de acordo com a referida representação enviada em outubro de 2009, o Programa de Reassentamento Solidário do Governo Federal havia sido prorrogado até o mês de dezembro daquele ano, sendo que, após aquela data, os refugiados palestinos não mais receberiam o auxílio para fins de subsistência e pagamento de aluguel de casas, advindo da Organização das Nações Unidas.

Não obstante, em razão de uma manifestação pacífica dos palestinos em frente a sede do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados em Brasília, alguns refugiados, incluindo idosos e doentes, já não mais estariam recebendo o referido auxílio.

Instado sobre a questão o Comitê Nacional para os Refugiados se manifestou sobre o Programa de Reassentamento a partir dos diversos serviços que são oferecidos aos refugiados (doc. 03).

Aduziu que o projeto do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados voltado ao povo palestino, o qual se iniciou em 2007, teve a projeção para a duração de dois anos, tempo que considerou suficiente para a integração dos palestinos no Brasil.

No entanto, alegou que teve conhecimento de que o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados havia conseguido reunir fundos para que o programa perdurasse por mais um ano, a fim de que indivíduos com maior vulnerabilidade social, como idosos e pessoas com necessidades especiais, continuassem a ser assistidos.

Durante o ano de 2010, 11 palestinos residentes em Mogi das Cruzes/SP continuariam a receber auxílio-aluguel, bolsa assistência, atendimento médico e medicamentos.

Ao final de suas informações, o Comitê Nacional para os Refugiados enfatizou a igualdade entre os estrangeiros e os nacionais, aduzindo que:

“...à exceção dos direitos políticos, os refugiados contam legalmente com os mesmos direitos e deveres dos cidadãos brasileiros, podendo acessar os benefícios existentes desde que cumpram os requisitos dos programas específicos, em pé de igualdade com os nacionais. A legislação brasileira acerca do refúgio é bastante generosa e, ao garantir aos refugiados tal igualdade perante os nacionais, afasta qualquer diferenciação que lhes confira menos ou mais direitos, sem prejuízos ou privilégios por conta de sua condição.”

Isto, levou o Ministério Público Federal em Guarulhos, por meio do Ofício PRM – GRL/SP – GAB PRM3-MBM nº 000347/2010 (doc. 04) declinar a atribuição do inquérito civil supra citado à Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão, a fim de que fossem adotadas as medidas cabíveis.

Foi oficiado ao representante do Comitê Autônomo de Solidariedade ao Povo Palestino para que fossem fornecidos os nomes dos palestinos refugiados no Brasil que não possuem documentação civil, bem como a relação de nomes de idosos e portadores de deficiência física que não possuem renda para subsistência.

Em resposta, aquele Comitê Autônomo de Solidariedade ao Povo Palestino, prestou informações adicionais acerca da situação atual dos refugiados, ressaltando que:

“a partir de novembro de 2009 apenas as famílias com idosos, doentes ou deficientes físicos, totalizando 11 (ONZE) pessoas nessas situações, tiveram, prorrogados, os auxílios subsistenciais da ACNUR-Brasil, a serem pagos até dezembro de 2010.” (doc. 05).

Por fim, foi apresentada relação de nomes de palestinos que se encontram em situação de vulnerabilidade, bem como vários documentos que consistem em dados dos palestinos refugiados em Mogi das Cruzes, cópia de seus documentos pessoais e exames médicos que constata seus problemas de saúde, dentre outros.

Desta maneira, conforme documentos anexos (docs. 06 a 08) foi constatado que alguns palestinos idosos, desamparados diante das limitações impostas

pela ONU, estão a espera de acolhimento dos órgãos governamentais brasileiros. Tendo em vista a igualdade de atendimento preconizado na Constituição Federal, tais idosos fazem jus ao benefício assistencial de prestação continuada os quais não o recebem. Situação esta que se pretende corrigir com a presente ação.

Os palestinos idosos que se encontram nesta situação são:

1) **JEHAD NAWAL JAMIL IBRAHIM HATTAR**, palestina, portadora da Cédula de Identidade do Estrangeiro nº V519532-3 e do CPF/MF nº 223.003.008-86, filha de Jamil Hattar e Eideh Nawas, nascida em 24 de setembro de 1938 (docs. 09 e 10);

2) **MOHAMMAD SAADI DIAB AL TAMIMI**, palestino, portador da Cédula de Identidade do Estrangeiro nº V522380-T e do CPF/MF nº 223.023.688-36, filho de Diab Saleh Al Tamimi e Halimeh Mohammad, nascido em 01 de janeiro de 1941 (docs. 11 e 12);

3) **IBTISSAM NIMR SALEH AL TAMIMI**, palestino, portadora da Cédula de Identidade do Estrangeiro nº V522376-K e do CPF/MF nº 233.045.398-16, filha de Nimr Saleh e Shafira Mohammad, nascida em 01 de janeiro de 1943 (docs. 11 e 12).

III - DA COMPETÊNCIA DA JUSTIÇA FEDERAL

Nos termos do art. 109, inciso I da Constituição Federal, compete à Justiça Federal processar e julgar:

“I – as causas em que a União, entidade autárquica ou empresa pública federal forem interessadas na condição de autoras, rés, assistentes ou oponentes, exceto as de falência, as de acidentes de trabalho e as sujeitas à Justiça Eleitoral e à Justiça do Trabalho.”

Desta maneira, considerando a natureza autárquica de âmbito federal da ré, conforme o enunciado do art. 1º, Anexo I, do Decreto nº 6.934/09, cabe à Justiça Federal processar e julgar a presente ação.

IV - DA LEGITIMIDADE ATIVA DO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

Nos termos do art. 127 da Constituição Federal, o Ministério Público tem como funções precípuas a defesa da ordem jurídica, do regime democrático, bem como dos interesses sociais e individuais indisponíveis.

Dentre suas funções institucionais, inclui-se a promoção da ação civil pública para a proteção do patrimônio público e social, do meio ambiente e de

outros interesses difusos e coletivos, conforme o disposto no art. 129, inciso III da Carta Federal.

Ainda, a Lei Orgânica do Ministério Público da União – Lei Complementar nº 75/93 – dispõem em seu arts. 5º e 6º:

“Art. 5º São funções institucionais do Ministério Público da União:

(...)

II - zelar pela observância dos princípios constitucionais relativos:

(...)

*d) à **seguridade social**, à educação, à cultura e ao desporto, à ciência e à tecnologia, à comunicação social e ao meio ambiente;*

(...)

III - a defesa dos seguintes bens e interesses:

(...)

*e) os direitos e interesses coletivos, especialmente das comunidades indígenas, da família, da criança, do adolescente e do **idoso**;*

(...)

Art. 6º. Compete ao Ministério Público da União:

(...)

VII - promover o inquérito civil e a ação civil pública para:

(...)

*c) a proteção dos interesses individuais indisponíveis, difusos e coletivos, relativos às comunidades indígenas, à família, à criança, ao adolescente, **ao idoso**, às minorias étnicas e ao consumidor;*

(...)

*XII - **propor ação civil coletiva para defesa de interesses individuais homogêneos; (...)**” (destaque nosso).*

Acrescente-se, ainda, que ao Ministério Público cabe zelar pelo efetivo respeito aos direitos previstos na Lei Orgânica da Assistência Social, entre eles o direito ao benefício de prestação continuada, tal como determina o art. 31 da Lei nº 8.742/93:

“Art. 31. Cabe ao Ministério Público zelar pelo efetivo respeito aos direitos estabelecidos nesta lei.”

Por fim, a Lei nº 10.471/2003, que dispõe sobre o Estatuto do Idoso, estabelece em seu art. 74, inciso I:

“Art. 74. Compete ao Ministério Público:

I - instaurar o inquérito civil e a ação civil pública para a proteção dos direitos e interesses difusos ou coletivos, individuais indisponíveis e individuais homogêneos do idoso;"

No caso em tela, evidencia-se que há interesses individuais homogêneos, isto é, decorrentes de uma origem comum, nos termos do art. 81, inciso III do Código de Defesa do Consumidor, que justificam a propositura da presente ação.

Nota-se que o pedido de pagamento da prestação continuada se dirige a uma categoria determinável de pessoas, isto é, três pessoas idosas maiores de 65 (sessenta e cinco) anos, sendo que tal interesse tem origem num fato comum: a idade e a condição de hipossuficiência.

Nesta linha, possui o Ministério Público Federal legitimidade para a defesa destes direitos, intensificada pela repercussão social, que neste caso é o interesse no regular o pleno funcionamento do sistema de Assistência Social.

Além disso, é dominante o entendimento jurisprudência sobre a legitimidade *ad causam* do Ministério Público Federal em ações que envolva o direito ao benefício assistência de prestação continuada:

“PROCESSUAL CIVIL. PREVIDENCIÁRIO. AÇÃO CIVIL PÚBLICA. BENEFÍCIO ASSISTENCIAL. ART. 203, V, CF. ART. 20, §§2º E 3º, DA LEI Nº 8.742/93. DEFICIENTES, IDOSOS ACIMA DE 65 ANOS E PORTADORES DE HIV. LEGITIMIDADE DO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. ADEQUAÇÃO DA VIA.

- Preliminar de ilegitimidade do Ministério Público Federal para propor a presente ação civil pública rejeitada. A jurisprudência do E. Supremo Tribunal Federal orienta-se no sentido de que "o Ministério Público, ao defender o interesse da coletividade de idosos e portadores de deficiência física favorecidos pelo art. 203, V, da Constituição, possui legitimidade para a propositura de ação civil pública, considerado, sobretudo, o interesse relevante. Trata-se de direito ligado à seguridade social, que, segundo o disposto no art. 194, caput, da Constituição, compreende um conjunto integrado de ações de iniciativa dos poderes públicos e da sociedade, destinadas a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social" (in RE 444.357/PR, Rel. Ministro Ricardo Lewandowski, d. 28.10.2009, DJe-211, divulg. 10.11.2009, public. 11.11.2009)

- É de ser afastada a alegada ausência de possibilidade jurídica do pedido uma vez que não se pretende através da presente ação civil pública a declaração de inconstitucionalidade da norma in

abstrato, pois o que se busca é, exatamente, a proteção do bem jurídico tutelado constitucionalmente - a obtenção do benefício mensal, no valor de um salário mínimo, aos portadores de deficiência, idosos com mais de 65 anos e portadores do vírus do HIV, que comprovem não possuir meios de prover à própria manutenção ou de tê-la provida por sua família. (...)"¹ (destaque nosso).

De modo que, tal violação, por si, enseja a legitimidade ativa do Ministério Público Federal para propor a presente ação civil pública.

V - DA LEGITIMIDADE PASSIVA DO RÉU

Primeiramente, assente-se que a Assistência Social é um direito do cidadão e dever do Estado e tem como um de seus objetivos a "*garantia de um salário mínimo de benefício mensal à pessoa portadora de deficiência e ao idoso que comprovem não possuir meios de prover à própria manutenção ou de tê-la provida por sua família*", nos termos do art. 203, inciso V, da Constituição Federal e art. 20 da Lei nº 8.742/93.

Anote-se que o art. 35 da Lei nº 8.742/93 deixa estreme de dúvidas a legitimidade passiva do INSS, estatuidando que:

"Cabe ao órgão da Administração Pública Federal responsável pela coordenação da Política Nacional de Assistência Social operar os benefícios de prestação continuada de que trata esta Lei, podendo contar com o concurso de outros órgãos do Governo Federal, na forma a ser estabelecida em regulamento".

Observe-se que ao INSS caberá a função de operacionalizar a concessão do benefício, conforme parágrafo único do art. 32 do Decreto nº 1.744/95, tendo o mesmo inclusive estabelecido normas e procedimentos para a operacionalização do benefício de prestação continuada aos idosos e portadores de deficiência através da Resolução INSS/PR nº 435, de 18/03/1997.

Não obstante, vale mencionar o julgado do Tribunal Regional Federal da 4ª Região que além de reconhecer a legitimidade passiva do INSS em ação que se buscava a condenação ao pagamento do benefício assistencial, tratou ainda da legitimidade ativa do Ministério Público Federal na tutela de direitos individuais homogêneos:

“PREVIDENCIÁRIO. AÇÃO CIVIL PÚBLICA. MPF. LEGITIMIDADE ATIVA. DIREITOS INDIVIDUAIS HOMOGÊNEOS. ADEQUAÇÃO DA UTILIZAÇÃO DE AÇÃO CIVIL PÚBLICA. BENEFÍCIO ASSISTENCIAL. LEI Nº 8.742/93.

¹ TRF 3ª Região, Apelação nº 1111904 – 10ª turma – Relatora Desembargadora Diva Malerbi – DJE 22/09/2009.

UNIÃO. LITISCONSÓRCIO PASSIVO. DESNECESSIDADE. PARÁGRAFO ÚNICO DO ART. 162 DO DEC. 3.048/99 E § 1º DO ART. 35 DO DEC. 6.214/07. ILEGALIDADE. DOENÇA MENTAL. BENEFÍCIO PREVIDENCIÁRIO E ASSISTENCIAL. INTERDIÇÃO JUDICIAL. ESTADO MÍNIMO.

1. Consoante iterativa jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, ao Ministério Público é dado promover, via ação coletiva, a defesa de direitos individuais homogêneos, porque tidos como espécie dos direitos coletivos, desde que o seu objeto se revista da necessária relevância social.

2. Conforme entendimento já firmado pelo STJ (como nos REsp nº 399.357, REsp nº 667.939 e REsp 706.791), após a inclusão do art. 21 da Lei da Ação Civil Pública pelo Código de Defesa do Consumidor, a ação civil pública é considerada instrumento idôneo para a tutela de direitos individuais homogêneos.

3. O benefício assistencial é oponível apenas ao INSS, inclusive com a possibilidade de jurisdição federal delegada, o que gerou a revogação da súmula 61 desta Corte (TRF4, AC 2001.72.08.001834-7). Reconhecida a ilegitimidade passiva da União.

4. O parágrafo único do art. 162 do Decreto Regulamentador nº 3.048/99 e o § 1º do art. 35 do Decreto 6.214/07 contrariam a legislação hierarquicamente superior (Lei nº 8.213/91 e nº 8.742/93)

(...)''² (destaque nosso).

Além disso, ressalta-se a firme jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça no sentido de que a legitimidade passiva, nas ações que envolvam a prestação do benefício assistencial da prestação continuada, será exclusivamente do INSS:

“AÇÃO RESCISÓRIA. PREVIDENCIÁRIO. BENEFÍCIO ASSISTENCIAL. LEGITIMIDADE PASSIVA DO INSS. VIOLAÇÃO DE LITERAL DISPOSIÇÃO DA LEI 9.720/98. PEDIDO PROCEDENTE.

1. Em face da conversão da Medida Provisória 1.599/98 na Lei 9.720/98, a legitimidade para a execução e manutenção dos benefícios de prestação continuada, deferidos pelos critérios sociais da Assistência Social, é do INSS e não da União. A autarquia previdenciária é, assim, o órgão responsável pela execução e manutenção do benefício assistencial, o qual prescinde do recolhimento de contribuições mensais.

2. Ocorrência da alegada violação de literal disposição de lei, tal como previsto pelo art. 485, inciso V, do Código de Processo

² TRF 4ª Região – Apelação nº 2008.72.05.001963-0/SC – Turma Suplementar – Relator Luis Alberto de Azevedo Aurvalle – DJE 23/03/2010.

Civil, uma vez que, à época em que foi proferida a ora impugnada decisão no recurso especial, já estava em vigor a Lei 9.720/98, que determinava expressamente a manutenção do benefício assistencial pelo INSS.

3. Configurada a legitimidade do INSS para figurar no pólo passivo da demanda previdenciária em que se busca o benefício previsto pelo art. 203 da Constituição e diante da deficiência incapacitante e da impossibilidade de o autor prover a sua subsistência, o deferimento do pedido é de rigor.

4. Ação rescisória julgada procedente.”³ (destaque nosso)

Decorre dos preceitos legais, sem qualquer dúvida, que a responsabilidade quanto ao salário mínimo de benefício mensal previsto constitucionalmente é do Ministério da Previdência e Assistência Social, sendo sua operacionalização dever do INSS.

VI – DA FUNDAMENTAÇÃO JURÍDICA

VI.1 – Do Benefício de Prestação Continuada aos Idosos

A Assistência Social visa atender as necessidades básicas dos hipossuficientes. Seus objetivos estão elencados no art. 203 da Constituição Federal, sendo que dentre eles encontra-se no inciso V do referido artigo o objetivo da “*garantia de um salário mínimo de benefício mensal à pessoa portadora de deficiência e ao idoso que comprovem não possuir meios de prover à própria manutenção ou de tê-la provida por sua família, conforme dispuser a lei*”.

Esta garantia, denominada de benefício de prestação continuada da Assistência Social, estende-se a todos aqueles que se enquadrem no enunciado do art. 203, inciso V da Lei Maior, ou seja, é garantido a todos os deficientes e idosos que não possuam meios de prover a própria subsistência ou que não tenham familiares com condições de auxiliar em sua manutenção.

Não obstante, nos termos do art. 34 do Estatuto do Idoso, Lei nº 10.741/03, o benefício de prestação continuada, que equivale ao benefício mensal de 1 (um) salário mínimo, é um direito conferido aos idosos, maiores de 65 (sessenta e cinco) anos, que se encontrem em condição de hipossuficiência.

Com o fim de esclarecer a condição de hipossuficiência para o amparo da Assistência Social, o art. 20, § 3º da Lei nº 8.742/93 enuncia que “*considera-se incapaz de prover a manutenção da pessoa portadora de deficiência ou idosa a família cuja renda mensal per capita seja inferior a 1/4 (um quarto) do salário mínimo.*”

³ STJ, Ação Rescisória nº 1.122/SP, 3ª Seção, Relatora Maria Thereza de Assis Moura, DJE 20/11/09.

Todavia, vale ressaltar que o Superior Tribunal de Justiça já firmou entendimento de que existem outros meios, além do previsto no artigo supra citado, de renda mensal *per capita* inferior a $\frac{1}{4}$ do salário mínimo, para aferir a condição de miserabilidade, conforme demonstra o seguinte julgado:

“RECURSO ESPECIAL REPETITIVO. ART. 105, III, ALÍNEA C DA CF. DIREITO PREVIDENCIÁRIO. BENEFÍCIO ASSISTENCIAL. POSSIBILIDADE DE DEMONSTRAÇÃO DA CONDIÇÃO DE MISERABILIDADE DO BENEFICIÁRIO POR OUTROS MEIOS DE PROVA, QUANDO A RENDA PER CAPITA DO NÚCLEO FAMILIAR FOR SUPERIOR A $\frac{1}{4}$ DO SALÁRIO MÍNIMO. RECURSO ESPECIAL PROVIDO.

1. A CF/88 prevê em seu art. 203, caput e inciso V a garantia de um salário mínimo de benefício mensal, independente de contribuição à Seguridade Social, à pessoa portadora de deficiência e ao idoso que comprovem não possuir meios de prover à própria manutenção ou de tê-la provida por sua família, conforme dispuser a lei.

2. Regulamentando o comando constitucional, a Lei 8.742/93, alterada pela Lei 9.720/98, dispõe que será devida a concessão de benefício assistencial aos idosos e às pessoas portadoras de deficiência que não possuam meio de prover à própria manutenção, ou cuja família possua renda mensal *per capita* inferior a $\frac{1}{4}$ (um quarto) do salário mínimo.

3. O egrégio Supremo Tribunal Federal, já declarou, por maioria de votos, a constitucionalidade dessa limitação legal relativa ao requisito econômico, no julgamento da ADI 1.232/DF (Rel. para o acórdão Min. NELSON JOBIM, DJU 1.6.2001).

4. Entretanto, diante do compromisso constitucional com a dignidade da pessoa humana, especialmente no que se refere à garantia das condições básicas de subsistência física, esse dispositivo deve ser interpretado de modo a amparar irrestritamente a o cidadão social e economicamente vulnerável.

5. A limitação do valor da renda *per capita* familiar não deve ser considerada a única forma de se comprovar que a pessoa não possui outros meios para prover a própria manutenção ou de tê-la provida por sua família, pois é apenas um elemento objetivo para se aferir a necessidade, ou seja, presume-se absolutamente a miserabilidade quando comprovada a renda *per capita* inferior a $\frac{1}{4}$ do salário mínimo.

6. Além disso, em âmbito judicial vige o princípio do livre convencimento motivado do Juiz (art. 131 do CPC) e não o sistema de tarifação legal de provas, motivo pelo qual essa delimitação do valor da renda familiar *per capita* não deve ser tida como único meio de prova da condição de miserabilidade

do beneficiado. De fato, não se pode admitir a vinculação do Magistrado a determinado elemento probatório, sob pena de cercear o seu direito de julgar.

7. Recurso Especial provido.”⁴ (destaque nosso)

Conforme documentos anexos, todas as pessoas amparadas pela presente ação são maiores de 65 (sessenta e cinco) anos e não possuem condições econômicas de arcarem com a própria manutenção, uma vez que não possuem renda.

Além disso, conforme demonstram as cópias de diagnóstico e exames anexos, tais idosos sofrem com problemas de saúde, o que importa em custos com exames e medicações e torna ainda mais necessária e urgente a concessão do benefício assistencial de prestação continuada.

Desta maneira, através do suporte probatório que instrui a presente inicial, conclui-se que todos os idosos relacionados preenchem os requisitos legais para a obtenção do benefício assistência de prestação continuada.

VI.2 – Do amparo da Assistência Social aos estrangeiros

A Assistência Social está prevista no já mencionado art. 203 da Carta Federal, sendo regulada pela Lei nº 8.742/93, denominada “Lei Orgânica da Assistência Social”, pelo Decreto nº 6.214/07 e pelo Estatuto do Idoso, Lei nº 10.741/03.

A Constituição Federal, tampouco a legislação infraconstitucional, restringiu o amparo da Assistência Social aos brasileiros. Não obstante, considerando sua natureza rígida, a Constituição Federal de 1988 é a lei fundamental e suprema do Estado brasileiro, sendo que qualquer ato que restrinja a garantia do benefício da prestação continuada aos idosos que tenham preenchido os requisitos legais para a sua concessão, se demonstrará cabalmente inconstitucional.

Vale notar ainda que a Constituição Federal proíbe qualquer distinção entre brasileiros e estrangeiros residentes no país, como se vê no art. 5º, *caput*, da Carta Federal:

“Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, no termos seguintes:...” (destaque nosso).

Assim, tendo em vista o princípio da isonomia, todos os direitos e garantias fundamentais previstos nos incisos do art. 5º da Constituição Federal se estendem aos estrangeiros residentes no Brasil.

⁴ STJ, Recurso Especial nº 1.112.557/MG, 3ª Seção, Relator Napoleão Nunes Maia Filho, DJE 20/11/2009.

Nesta esteira, os estrangeiros residentes no Brasil também são amparados pelo referido rol de direitos e garantias individuais. Estes integram a população existente no Brasil e convivem com os brasileiros, possuindo os mesmos direitos e deveres dos nacionais.

Da mesma forma, muito embora a Lei Maior não deixe expresso que os direitos sociais, tratados no art. 6º e seguintes da Constituição Federal, também se estendem aos estrangeiros residentes no país, não resta dúvida sua extensão, conforme lição do Profº José Afonso da Silva:

“A Constituição assegura aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança, e à propriedade, tanto quanto aos brasileiros (art. 5º, caput). Não diz aí que assegura os direitos sociais, mas, em verdade, ela não restringe o gozo destes apenas aos brasileiros. Vê-se bem ao contrário, por exemplo, no referente aos direitos dos trabalhadores, que são extensivos a todos, urbanos e rurais, sem restrições (art. 7º). Por esse lado, o texto do art. 5º não é bom, porque abrange menos do que a Constituição dá.”⁵

Vale mencionar ainda quais são os direitos sociais tratados no art. 6º da Carta Federal, dentre os quais se inclui a assistência social:

*“Art. 6º São **direitos sociais** a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a **assistência aos desamparados**, na forma desta Constituição.”* (destaque nosso)

Assim, considerando que o art. 6º da Constituição Federal trata da assistência como um direito social e que estes direitos se aplicam aos estrangeiros residentes no Brasil, não há qualquer óbice para que os palestinos refugiados no país, que preencham os requisitos legais para tanto, recebam o benefício assistencial de prestação continuada.

Não obstante, é de se considerar os julgados dos Tribunais Regionais Federais que vêm consolidando o direito do estrangeiro, que preenche os requisitos legais, de receber o benefício da Assistência Social:

“BENEFÍCIO ASSISTENCIAL. RESIDENTE NO PAÍS. IRRELEVÂNCIA DA NACIONALIDADE. O benefício assistencial da Lei nº 8.742, de 1993, é devido não apenas a brasileiros, mas aos residentes no país, sendo irrelevante a nacionalidade.”⁶

⁵ SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Malheiros, 2007, p. 339.

“AGRAVO DE INSTRUMENTO - PROCESSUAL CIVIL - BENEFÍCIO ASSISTENCIAL - DEFERIMENTO DE ANTECIPAÇÃO DE TUTELA.

(...)

- Impertinente a alegação de ausência de direito do estrangeiro ao benefício colimado. De acordo com o caput do art. 5º, da CF, é assegurado ao estrangeiro, residente no país, o gozo dos direitos e garantias individuais, em igualdade de condições com o nacional. Ademais, a assistência social é um direito fundamental, e qualquer distinção fere a universalidade deste direito. Dessa forma não se pode restringir o direito ao amparo social por ter o agravado condição de estrangeiro, vez que, no caso presente, o exame perfunctório revelou que o mesmo se encontra em situação regular e reside no país há mais de 30 (trinta anos), tendo laborado com carteira assinada. Outrossim, aos autos não foram carreados quaisquer documentos aptos a ilidir o decisum em tela.

-Agravado a que se nega provimento.”⁷(destaque nosso)

“CONSTITUCIONAL. PREVIDENCIÁRIO. ASSISTÊNCIA SOCIAL. BENEFÍCIO DE PRESTAÇÃO CONTINUADA. ARTIGO 203, V, DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL. PREENCHIMENTO DOS REQUISITOS. CONCESSÃO AO ESTRANGEIRO. ARTIGO 20, § 3º, DA LEI Nº 8.742/93. ABONO ANUAL INDEVIDO. BENEFÍCIO PERSONALÍSSIMO E INACUMULÁVEL. REVISÃO.

1 - A condição de estrangeiro do autor não afasta seu direito à percepção do benefício assistencial ora pleiteado, em razão do princípio constitucional da igualdade e da universalidade que rege a Seguridade Social. Precedente deste Tribunal.

(...)⁸ (destaque nosso)

VI.3 – A Convenção Americana sobre Direitos Humanos

No que tange à legislação internacional, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, de 22 de novembro de 1969, ratificada pelo Brasil em 1972, em seu art. 1º, proíbe expressamente qualquer forma de discriminação:

“1. Os Estados-Partes nesta Convenção comprometem-se a respeitar os direitos e liberdades nela reconhecidos e a garantir seu livre e pleno exercício a toda pessoa que esteja sujeita à sua ju-

⁶ TRF 4ª Região, Remessa ex officio em Mandado de Segurança nº 2005.70.01.005335-9, 5ª Turma, Relator Rômulo Pizzolatti, DJE 07/01/2008.

⁷ TRF 3ª Região, Agravo de Instrumento nº 244330, 8ª Turma, Relatora Juíza Vera Jucovsky, DJU 5/02/2006, p. 300.

⁸ TRF 3ª Região, Apelação Cível nº 948588, 9ª Turma, Relator Nelson Bernardes, DJU 09/09/2005, p. 720.

risdição, sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, idioma, religião, opiniões políticas ou de qualquer outra natureza, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição social.”

Além disso, o art. 24 da referida Convenção preceitua:

“24. Todas as pessoas são iguais perante a lei. Por conseguinte, têm direito, sem discriminação, a igual proteção da lei.”

Portanto, resta demonstrada que além de nossa Carta Federal, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, ratificada pelo Brasil, prevê o princípio da isonomia e conseqüentemente proíbe distinções entre brasileiros e estrangeiros, devendo estes receber o mesmo amparo legal que os nacionais.

VI.4 – Do Princípio da Universalidade

Conforme o art. 203 da Constituição Federal, *“a assistência social será prestada a quem dela necessitar”*.

Além disso, nos termos do art. 194, inciso I da Carta Federal, um dos objetivos que rege a Seguridade Social, e portanto a Assistência Social, é o da universalidade de cobertura e do atendimento.

A Assistência Social visa proteger aos necessitados, sem que haja contraprestação direta por parte dos beneficiários. Por conseguinte é de se destacar que o princípio da universalidade impede qualquer tipo de discriminação, tornando possível a prestação do benefício de prestação continuada a todos os residentes no Brasil que estejam em condições de hipossuficiência, independente da nacionalidade.

Segue, para tanto, as lições de Sérgio Pinto Martins:

*“No nosso sistema, tem a Seguridade Social como postulado básico a universalidade, ou seja: todos os residentes no país farão jus a seus benefícios, não devendo existir distinções, principalmente entre segurados urbanos e rurais. Os segurados facultativos, se recolherem a contribuição, também terão direito aos benefícios da Previdência Social. **Os estrangeiros residentes no país também devem ser contemplados com as disposições da Seguridade Social, e não só para aqueles que exercem atividade remunerada. A disposição constitucional visa, como deve se tratar de um sistema de seguridade social, a proporcionar benefício a todos, independentemente de terem ou não contribuído.**”⁹(destaque nosso)*

⁹ MARTINS, Sergio Pinto. *Direito da Seguridade Social*. São Paulo: Atlas, 2003, p. 77.

Ainda, o autor Uadi Lammêgo Bulos explica que conforme o princípio da universalidade de cobertura e atendimento da Seguridade Social, todos, incluindo os estrangeiros residentes ou domiciliados no Brasil, devem ter a garantia de poder usufruir do benefício assistencial de prestação continuada:

“Pelo princípio em destaque, todos, indistintamente, devem gozar dos serviços prestados pelo sistema de seguridade social. Brasileiros, bem como estrangeiros aqui residentes ou domiciliados, aí se incluem, no sentido de terem direito à mais ampla segurança potencial e efetiva. Não há distinções para que alguém recorra ao sistema de seguridade nas áreas de saúde, previdência e assistência social, exerçam ou não atividades laborais remuneradas.”¹⁰

VI.5 – Os estrangeiros que se pretende amparados pela presente Ação Civil Pública.

Os palestinos relacionados nesta exordial estão no Brasil na condição de refugiados, enquadrando-se no enunciado do art. 1º, incisos I e II, da Lei nº 9.474/97:

“Art. 1º Será reconhecido como refugiado todo indivíduo que:
I - devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;
II - não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;
III - devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país.”

No caso em tela, busca-se amparo aos estrangeiros que fixaram sua residência com *animus* definitivo no Brasil, deixando o país de origem em razão de perseguição estrangeira.

De acordo com os documentos anexos (doc. 09 a 12), tais estrangeiros encontram-se em situação regular no País, o que se mostra evidente pelo fato de já portarem a Cédula de Identidade de Estrangeiro.

Além disso, vale notar que o art. 5º da Lei nº 9.474/97, diz que o refugiado *“gozará de direitos e estará sujeito aos deveres dos estrangeiros no Brasil, ao disposto nesta Lei, na Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951 e no*

¹⁰ BULOS, Uadi Lammêgo. *Constituição Federal Anotada*. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 1331.

Protocolo sobre o Estatuto dos Refugiados de 1967, cabendo-lhe a obrigação de acatar as leis, regulamentos e providências destinados à manutenção da ordem pública, garantindo aos refugiados a proteção das normas jurídicas pertinentes aos estrangeiros e impondo a necessidade da observância da legislação em vigor.

Portanto, se aos refugiados no Brasil são exigidos o cumprimento de deveres, não há razão para que não se garantam a estes os direitos mínimos previstos na Constituição Federal.

O já citado art. 5º da Lei nº 9.474/97 deixa claro que aos refugiados aplicam-se os mesmos direitos dos estrangeiros residentes no país e, conforme visto, aos estrangeiros devem ser garantidos os direitos fundamentais previstos na Lei Magna de 1988.

Pelo exposto, resta claro que os estrangeiros refugiados amparados por esta ação civil pública, ao atenderem os requisitos legais para tanto, fazem jus ao benefício assistencial de prestação continuada.

VI.6 – Da inconstitucionalidade do item 4 da Resolução INSS/PR nº 435.

Através do item 4 da Resolução INSS/PR nº 435, o benefício assistencial de prestação continuado, além de ser garantia dos brasileiros natos que preencham os requisitos previsto em lei, estende-se também aos estrangeiros, desde que naturalizados e domiciliados no Brasil:

“4. São também beneficiários os estrangeiros idosos e portadores de deficiência, naturalizados e domiciliados no Brasil, desde que não amparados pelo sistema previdenciário do país de origem, bem como os indígenas.” (destaque nosso)

Observa-se que a referida resolução, em desconformidade com o art. 5º da Constituição Federal que prevê a igualdade entre brasileiros e estrangeiros, acrescentou um requisito para à concessão do benefício de prestação continuada da Assistência Social no tocante aos estrangeiros, qual seja, a imposição da naturalização.

Em outras palavras, o item 4 da Resolução INSS/PR nº 435, ampliou a exigência aos estrangeiros e portadores de deficiência física que, além de residirem no Brasil, terão que se naturalizar, caso pretendam usufruir do benefício assistencial de prestação continuada.

Vale dizer que a naturalização não representa critério de regularidade do estrangeiro no país. Não obstante, é ato voluntário do indivíduo, conforme assevera Valerio de Oliveira Mazzuoli:

“Atualmente, a nacionalidade que se obtém mediante naturalização depende de um ato de vontade do indivíduo, que a

adquire livremente no decorrer de sua vida, não podendo ser imposta pelo Estado. Este apenas a aceita e a concede, de acordo com o seu Direito interno, em substituição da nacionalidade de origem.”¹¹ (grifo nosso)

Nesta linha, mostra-se incompatível a necessidade da naturalização para que o idoso, que preencha os requisitos presentes na Lei Maior e na legislação infraconstitucional, faça jus à concessão do benefício assistencial.

Além disso, ressalta-se que a naturalização é ato discricionário do Estado, não sendo obrigatória a sua concessão, conforme lições Francisco Rezek e Alexandre de Moraes:

“Como quer que seja, no domínio da lei ordinária – que rege a situação dos estrangeiros em geral – a naturalização não é jamais obrigatória, tanto significando que, caso a caso, o governo pode recusá-la mesmo quando preenchidos os requisitos da lei.”¹² (grifo nosso).

“Não existe direito público subjetivo à obtenção da naturalização, que se configura ato de soberania estatal, sendo, portanto, ato discricionário do Chefe do Poder Executivo, já tendo, inclusive, o Supremo Tribunal Federal decidido que “não há inconstitucionalidade no preceito que atribui exclusivamente ao Poder Executivo a faculdade de conceder naturalização.”¹³

VI.7– Da Tutela Antecipada

Embora se pretenda obter a tutela jurisdicional para que o réu seja condenado ao pagamento de 1 (um) salário mínimo mensal aos palestinos refugiados no Brasil, que possuem mais de 65 (sessenta e cinco) anos e não tenham meios de prover a própria subsistência, torna-se imprescindível a concessão da tutela antecipada já que estes hipossuficientes não podem aguardar o provimento final do pedido para que tenham a garantia mínima do próprio sustento.

Vale notar que para a possibilidade da concessão da tutela antecipada, se faz necessária a observância dos requisitos do art. 273 do Código de Processo Civil:

“Art. 273. O juiz poderá, a requerimento da parte, antecipar, total ou parcialmente, os efeitos da tutela pretendida no pedido inicial, desde que, existindo prova inequívoca, se convença da verossimilhança da alegação e:

¹¹ MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. *Curso de Direito Internacional Público*. São Paulo, Ed. Revista dos Tribunais, 2006, págs. 378 e 379.

¹² REZEK, Francisco. *Direito Internacional Público – Curso Elementar*. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 189.

¹³ MORAES, Alexandre. *Direito Constitucional*. São Paulo: Atlas, 2010, p. 217.

I - haja fundado receio de dano irreparável ou de difícil reparação; ou
II- fique caracterizado o abuso de direito de defesa ou o manifesto propósito protelatório do réu.”

Em suma, presentes os requisitos do *fumus boni iuris* e do *periculum in mora*, além da verossimilhança da alegação e do fundado receio de dano irreparável ou de difícil reparação, mostra-se possível a concessão da tutela antecipada no presente caso para que, desde logo, o réu passe a disponibilizar o benefício de prestação continuada aos estrangeiros supra citados em razão das necessidades materiais que vêm passando.

Conforme Humberto Theodoro Júnior, estes requisitos apresentam-se da seguinte forma:

“Verossimilhança, em esforço propedêutico, que se enquadra com o espírito do legislador, é a aparência de verdade, o razoável, alcançando, em interpretação lato sensu, o próprio fumus boni iuris e, principalmente, o periculum in mora.

Prova inequívoca é aquela clara, evidente, que apresenta grau de convencimento tal a que seu respeito não se possa levantar dúvida razoável, equivalendo, em última análise, à verossimilhança da alegação, mormente no tocante ao direito subjetivo que a parte queira preservar.

Assim, pode-se ter como verossímil o receio de dano grave que decorra de fato objetivamente demonstrável e não de simples receio objetivo da parte. O mesmo critério de verossimilhança aplica-se à aferição do abuso do direito de defesa. E como prova inequívoca do direito do requerente, deve-se ter aquela que lhe asseguraria sentença de mérito favorável, caso tivesse a causa de ser julgada no momento da apreciação do pedido de liminar autorizada pelo novo art. 273. Por se tratar de antecipação de tutela satisfativa de pretensão de mérito, exige-se, quanto ao direito subjetivo do litigante, prova mais robusta que o mero fumus boni iuris das medidas cautelares (não satisfativas).”¹⁴

Por tudo quanto exposto, demonstram-se devidamente preenchidos os requisitos para a concessão da antecipação da tutela.

A verossimilhança da alegação demonstra-se clara em razão dos preceitos legais já citados, isto é, a negativa da concessão de benefício da assistência social infringe a Lei Magna, em especial o princípio da isonomia e o princípio da universalidade, que rege a Seguridade Social. Consequentemente, a verossimilhança

¹⁴ JÚNIOR, Humberto Theodoro. *Código de Processo Civil Anotado*. Rio de Janeiro: Forense, 2009, p. 216.

da alegação, que se dá pelos fundamentos jurídicos já expostos, demonstra a presença do *fumus boni iuris* e do *periculum in mora*.

A fumaça do bom direito evidencia-se pela garantia legal conferida aos idosos, maiores de 65 anos e em condição de hipossuficiência, da prestação de renda mensal vitalícia, além da igualdade entre brasileiros e estrangeiros residentes no Brasil preconizada e garantida na Constituição Federal.

Enquanto isso, resta comprovado o perigo da demora pelo fato dos idosos que se busca amparar pela presente ação não possuírem meios de prover a própria subsistência, tampouco possuírem familiares capazes de auxiliar na sua manutenção.

Em outras palavras, nota-se presente o perigo da demora pelo fato da impossibilidade destes idosos aguardarem o provimento da tutela jurisdicional final para receberem o auxílio do benefício assistencial de prestação continuada, uma vez que o sustento e manutenção destes indivíduos encontram-se em grave risco.

Vale ressaltar ainda que estes idosos, conforme demonstram as cópias de diagnóstico e exames médicos anexos, sofrem com problemas de saúde, o que importa em custos com exames e medicações e torna ainda mais necessária e urgente a concessão do benefício de prestação continuada da Assistência Social.

Assim, presentes os requisitos necessários à concessão da tutela antecipada, requerer o Ministério Público Federal, com fulcro no art. 12 da Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985, o seu deferimento, *inaudita altera parte*, para que o réu, desde logo, pague às pessoas idosas relacionados nesta exordial o benefício assistencial de prestação continuada, equivalente a um salário mínimo ao mês.

VII - DO PEDIDO

Ante todo o exposto, o Ministério Público Federal vem requerer a concessão da tutela antecipada e, posteriormente, que todo o requerido na presente ação seja julgado procedente, a fim de que se condene o INSS a garantir às 3 (três) pessoas idosas mencionadas nesta exordial, a importância de um salário mínimo mensal, a título de benefício de prestação continuada da Assistência Social, nos termos do art. 203, inciso V, da Constituição Federal e do art. 20 da Lei nº 8.742/93.

No caso de descumprimento de obrigação imposta por decisão, nesta ação, requer que seja fixada multa no valor de R\$ 1.000,00 (mil reais) por dia, a ser revertida em favor do Fundo Federal de Direitos Difusos, nos termos do art. 13 da Lei nº 7.347/85, sem prejuízo da prática de crime de desobediência, previsto no art. 330 do Código Penal.

Não obstante, o Ministério Público Federal requer ainda:

a) a citação do réu para que, caso queira, responda a presente ação, sob pena de serem aplicados os efeitos da revelia;

b) apesar de já ter apresentado prova pré-constituída do alegado, protesta, outrossim, pela produção de prova documental, testemunhal, pericial além de outras que se fizerem necessárias ao pleno conhecimento dos fatos, inclusive no transcurso do contraditório que se vier a formar com a apresentação de contestação;

c) a condenação do réu nos eventuais ônus de sucumbência cabíveis.

Atribui-se à causa o valor de R\$ 1.000,00 (mil reais), para fins fiscais.

Termos em que,
pede deferimento.

São Paulo, 25 de novembro de 2010.

JEFFERSON APARECIDO DIAS
Procurador Regional dos Direitos do Cidadão