



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**DIÁSPORA PALESTINA EM BARRA DO GARÇAS-MT:
REFLEXÕES GEOGRÁFICAS SOBRE A IDENTIDADE TRANSLOCAL**

Zenilda Lopes Ribeiro
Tese de Doutorado

Brasília – Distrito Federal
2022



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**DIÁSPORA PALESTINA EM BARRA DO GARÇAS-MT:
REFLEXÕES GEOGRÁFICAS SOBRE A IDENTIDADE TRANSLOCAL**

Zenilda Lopes Ribeiro

Orientadora: Profa. Dra. Shadia Husseini de Araújo

Tese de Doutorado

Brasília – Distrito Federal
2022

FOLHA DE APROVAÇÃO

DIÁSPORA PALESTINA EM BARRA DO GARÇAS-MT: REFLEXÕES GEOGRÁFICAS SOBRE A IDENTIDADE TRANSLOCAL

Zenilda Lopes Ribeiro

Tese de Doutorado submetida ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Doutora em Geografia, área de concentração Gestão Ambiental e Territorial.

Aprovado por:

Profa. Dra. Shadia Hussein de Araújo
Universidade de Brasília (Orientadora)

Profa. Dra. Sônia Cristina Hamid
Examinadora Externa- Instituto Federal de Brasília

Prof. Dr. Wolf-Dietrich Gustav Johannes Sahr
Examinador Externo- Universidade Federal do Paraná

Profa. Dra. Glória Maria Vargas Lopez de Mesa
Examinadora Interna - Universidade de Brasília

Prof. Dr. Fernando Luiz Araújo Sobrinho
Examinador Interno - Universidade de Brasília

Brasília-DF, 10 de outubro de 2022

FICHA CATALOGRÁFICA

RD541d RIBEIRO, Zenilda Lopes
Diáspora Palestina em Barra do Garças-MT: Reflexões
Geográficas sobre a Identidade Translocal / Zenilda Lopes
RIBEIRO; orientador Shadia Hussein ARAUJO . -- Brasília,
2022.
214 p.

Tese (Doutorado em Geografia) -- Universidade de Brasília,
2022.

1. Diáspora. 2. Translocalidade. 3. Identidade. 4.
Palestinos. I. ARAUJO, Shadia Hussein, orient. II. Título.

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta tese emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. A autora reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desta tese de doutorado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito da autora.

Zenilda Lopes Ribeiro

Dedico aos meus padrinhos de batismo Ahmad Tallouzzi e Hirahb Safadi, que há 40 anos aceitou me batizar na igreja católica mesmo sendo muçulmanos. Com vocês eu aprendi na infância que Alá era Deus e Deus era Alá que a diferença estava na forma de expressar, vocês são minha inspiração para estudar sobre a diáspora palestina.

AGRADECIMENTOS

SHUKRAN شكرا

Primeiramente, devo dizer que a defesa de uma Tese de Doutorado não é uma conquista individual, portanto, não é meritocracia. Muito pelo contrário, é uma obra coletiva que necessitou do trabalho realizado, anteriormente, por outros pesquisadores. Acrescente a isso, a bem aventurança de encontrar pessoas certas nas trilhas da vida e que, ao me deparar com elas na encruzilhada, foram pontos luminosos e forneceram o suporte na escolha do melhor caminho.

Diante disso, agradeço imensamente aos entrevistados que contribuíram com esta pesquisa, disponibilizando seu tempo para os depoimentos. O coração da Tese é constituído pelas experiências de uma vida entre o “aqui” e o “lá” dessas pessoas. É um agradecimento especial, às mulheres palestinas que, gentilmente, receberam-me em suas casas.

À minha orientadora, Profa. Dra. Shadia Husseini Araújo, cujo conhecimento da produção científica internacional, foi primordial na condução teórica desta tese. Sua orientação, paciência e os valiosos encaminhamentos culminaram no êxito deste trabalho. Agradeço também a aula de campo bilíngue que nos proporcionou, realizada com os estudantes alemães, uma experiência riquíssima para minha vida profissional.

Às professoras do Exame de Qualificação e da Defesa Dra. Glória Vargas e Dra. Sônia Hamid pelas observações e sugestões apresentadas, cuja contribuição foi imensurável. Aos membros da Banca de Defesa Prof. Dr. Fernando Sobrinho, pela coordenação primorosa e Prof. Dr. Wolf- Sahr pelas considerações assertivas na avaliação da tese.

Aos docentes e servidores do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UnB, em especial à professora Dra. Marília Peluso, grande professora que ensinou muito sobre a arte de ensinar, e aos técnicos Agnelo e Jorge sempre muito prestativos.

À Universidade Federal de Mato Grosso, “uma mãe”, instituição que amo e defendo com todas as minhas forças, lugar onde fiz minhas melhores amizades, cursei a Graduação em Licenciatura e Bacharelado em Geografia, o Mestrado em Geografia e onde atualmente sou Docente no Curso de Geografia do Araguaia. Agradeço também aos docentes do ICHS/CUA que me estimularam a fazer o doutorado e em especial à professora Adriana, que, enquanto era membro do Colegiado/GEO/CUA, lutou para que fosse aprovado o meu afastamento.

Aos colegas de turma, em especial à Núbia pelas lições obtidas nos momentos de convivência/desavença, à Eliana pelo companheirismo no momento em que mais precisei e à

Pollyany pela habitual solicitude. Às companheiras da aula de campo bilíngue Julia, Savia, Jade e Manoela cujo convívio durante dez dias foram gratificantes em aprendizado e inesquecíveis momentos de coabitação.

Aos dois amigos queridos, Alexandre “*vai fazer logo este doutorado guria, agiliza*” e Cleiton “*Zê, passou da hora deste doutorado, corre minha irmã*”. Sou grata a esses companheiros por me atizar e encorajar sempre. Ao Tibério, que se tornou um grande amigo, um ser humano incrível a quem tive a honra de conhecer e viver momentos memoráveis na Colina da UnB, onde morei por três meses.

À Nayara por se preocupar comigo e providenciar uma moradia para mim em Brasília. E minha enorme gratidão ao seu cunhado Keve por permitir a uma desconhecida morar um ano, gratuitamente, em seu apartamento no Cruzeiro Novo. Acrescentando, sou grata à Ana Soares, uma amiga que ganhei em Brasília, pelo cuidado diário com as mensagens de estímulo, para certificar se estava bem.

Às companheiras de Cuiabá que, mesmo distantes, fizeram-se presentes Marinete, Adriana e Meire Rose, as quais me ampararam desde o início desta jornada, sempre reafirmando: *Força, vai dar certo!*. E ao Otávio, meu amado afilhado, presença diária nas reflexões e escrita.

À Roziner Guimarães, a melhor revisora que conheço, agradeço por me atender prontamente em todas as ocasiões.

Ao Alexandre Santos, geógrafo fenomenal, pelo apoio cartográfico com os mapas.

À minha família, por compreender minhas ausências, especialmente à minha mãe Ana sempre me desejando proteção divina. Ao meu irmão BHC, que, durante todo o período em que estive fora, cuidou da minha casa e do jardim com dedicação.

A todas as pessoas que contribuíram para o sucesso desta tese, com apoio, estímulo e amizade, embora não tenham sido citadas nominalmente, sintam-se lembradas.

E, por último, não menos importante, agradeço a Deus que me conduziu até a Universidade de Brasília, Instituição que sempre almejei estudar, lugar de ciência e efervescência. Imagina circular nos pavilhões arquitetados por Niemeyer, no lugar de luta política de Honestino Guimarães, da arte de Athos Bulcão e respirar da educação pública, laica e de qualidade projetada por Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro, tudo isso está na UnB.

E com louvor, agradeço ao misericordioso Alláh que me permitiu estar viva para concluir esta tese e me conceder a oportunidade de galgar mais este degrau. Gratidão.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo investigar como a translocalidade se reflete na construção da identidade dos palestinos e descendentes de Barra do Garças-MT, bem como documentar o processo diaspórico e as estratégias socioespaciais compartilhadas na mobilidade. A criação do Estado de Israel em 14 de maio de 1948 e outros eventos subsequentes, como ocupação do território dos palestinos pelo exército israelense na guerra de 1967, aliado aos problemas socioeconômicos, provocaram a emigração de levas da população palestina, para vários países do mundo, denominado de diáspora. Muitos vieram para a América. Em maior quantidade para a América Latina, sobretudo para o Chile e Honduras. No Brasil, os palestinos se concentraram em alguns estados, dentre eles, embora em proporção reduzida, em Mato Grosso. Em Barra do Garças, um grupo de palestinos muçulmanos chegou a partir da década de 1950. Eles se fixaram no centro da cidade, onde cristalizou como o lugar de trabalho e moradia. Esta tese se baseia na corrente filosófica pós-estruturalista, em pesquisa qualitativa de perspectiva translocal e, principalmente, nos conceitos de identidade, diáspora e translocalidade. Os dados da pesquisa foram obtidos por meio de pesquisa de campo exploratória, seguida de entrevistas em profundidade, presencialmente, com horário previamente estabelecido, questionário de identificação, observação participante, pesquisas documentais e registros fotográficos. Os resultados mostram que o caráter diaspórico se revela na família espalhada, em que, pelo menos, um membro reside em outros países ou em outros estados, sem, no entanto, perder a importância do lugar na vida das pessoas. Concluiu-se que a formação da identidade dos palestinos se faz a partir de quatro componentes: por origem, familiaridade e descendência; identificação; alteridade e por participação. Os interlocutores têm um sentimento de pertencimento, tanto com o Brasil, quanto com a localidade de origem na Palestina/Jordânia. Essa afinidade se intensifica com um tipo de retorno transitório, de “ir e voltar”, mantendo, entretanto, a ideia de um retorno definitivo para uma pátria imaginada. A identidade é assim, construída e retroalimentada por uma mobilidade vivenciada e vicária na qual se desenvolve variados vínculos que os conectam uns com os outros em um sistema rizomático, que resulta em um tipo diferente de identidade, a identidade translocal.

Palavras-Chave: Diáspora. Translocalidade. Identidade. Palestinos.

ABSTRACT

This thesis aims to investigate how translocality is reflected in the construction of the identity of Palestinians and descendants of Barra do Garças-MT, as well as to document the diasporic process and the socio-spatial strategies shared in mobility. The creation of the State of Israel on May 14, 1948, and other subsequent events, such as the occupation of Palestinian territory by the Israeli army in the 1967 war, combined with socioeconomic problems, led to the emigration of waves of the Palestinian population to various countries around the world, called the diaspora. Many came to America. In greater quantity for Latin America, especially for Chile and Honduras. In Brazil, the Palestinians were concentrated in some states, among them, although in reduced proportion, in Mato Grosso. In Barra do Garças, a group of Muslim Palestinians arrived from the 1950s onwards. They settled in the city center, where it crystallized as a place to work and live. This thesis is based on the post-structuralist philosophical current, on qualitative research from a translocal perspective, and, mainly, on the concepts of identity, diaspora, and translocality. Research data were obtained through exploratory field research, followed by in-depth, face-to-face interviews, with previously established hours, identification questionnaires, participant observation, documentary research, and photographic records. The results show that the diasporic character is revealed in the extended family, in which at least one member lives in other countries or other states, without, however, losing the importance of the place in people's lives. It was concluded that the formation of Palestinian identity is based on four components: origin, familiarity, and descent; identification; alterity, and participation. The interlocutors have a feeling of belonging, both with Brazil and with the place of origin in Palestine/Jordan. This affinity intensifies with a kind of transitory return, of “going back and forth”, maintaining, however, the idea of a definitive return to an imagined homeland. Identity is thus constructed and fed back by experienced and vicarious mobility in which various links are developed that connect them in a rhizomatic system, which results in a different type of identity, the translocal identity.

Keywords: Diaspora. Translocality. Identity. Palestinians.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

TABELAS

TABELA 1 -	As dimensões do retorno.....	30
TABELA 2 -	Teorias do retorno.....	31
TABELA 3-	Novos tipos de diásporas.....	51
TABELA 4-	Características de diáspora.....	51
TABELA 5-	Perfil dos entrevistados.....	77
TABELA 6-	Compreensão dos eventos traumáticos.....	101

MAPAS

MAPA 1-	Mapa de localização de Barra do Garças-MT.....	71
MAPA 2-	Localidades de referência genealógica dos entrevistados.....	113
MAPA 3-	Aldeias palestinas despovoadas e arrasadas por Israel em 1948.....	125

FIGURAS

FIGURA 1-	Calçada da saudade.....	115
FIGURA 2-	Vista frontal da sede da Sociedade Árabe Palestina Brasileira.....	140
FIGURA 3-	Sala de orações masculina (1) e feminina (2).....	141
FIGURA 4-	Pintura, bandeira da Palestina, na sala de orações.....	141
FIGURA 5 -	Modelo de vestidos com bordados da Palestina.....	147
FIGURA 6-	Momento de Confraternização.....	164

LISTA DE SIGLAS

ANP	Autoridade Nacional Palestina (ANP)
CIA	Central Intelligence Agency
EUA	Estados Unidos da América
FAB	Força aérea brasileira
FATAH	Movimento de Libertação Nacional da Palestina
FDI	Força de Defesa de Israel
FEPAL	Federação Árabe Palestina do Brasil
GO	Goiás
HAMAS	Movimento de Resistência Islâmica
IBRASPAL	Instituto Brasil- Palestina
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MT	Mato Grosso
ONG	Organização não governamental
OLP	Organização para a Libertação da Palestina
ONU	Organização das Nações Unidas
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
UNRWA	United Nation Relief and Work Agency for Palestinian Refugee
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
YISHUV	Comunidade Judaica na Palestina

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE SIGLAS

INTRODUÇÃO	14
1 REFERENCIAL TEÓRICO	24
1.1 ESTUDOS SOBRE MIGRAÇÃO.....	24
1.1.1 Abordagens sobre a migração de retorno.....	29
1.1.2 Breve esboço dos estudos sobre migração na Geografia.....	35
1.2 DIÁSPORA.....	41
1.3 IDENTIDADE.....	54
1.4 TRANSLOCALIDADE.....	59
1.4.1 Localidade: o lugar do lugar na translocalidade.....	65
1.4.2 Mobilidade Geográfica entre localidades.....	67
2 A TRAJETÓRIA DA PESQUISA	70
2.1 LOCALIDADE DA PESQUISA: BARRA DO GARÇAS-MT.....	70
2.2 A PESQUISA QUALITATIVA.....	74
2.3 REFLEXÃO SOBRE AS LIMITAÇÕES DA PESQUISA.....	80
3 O PROCESSO DIASPÓRICO DOS PALESTINOS	82
3.1 O SIONISMO	82
3.1.1 A resistência dos árabes ao projeto de colonização sionista.....	83
3.2 PALESTINA: ENTENDER PARA PALESTINAR.....	89
3.2.1 A causa palestina e a questão palestina.....	91
3.2.2 Elucidar os termos conflito/disputa/guerra	97
3.3 OS PALESTINOS NA AMÉRICA.....	104
3.4 A MIGRAÇÃO PALESTINA NO BRASIL.....	109
3.5 A DIÁSPORA DOS PALESTINOS EM BARRA DO GARÇAS-MT.....	112
3.5.1 Trajetórias masculinas da diáspora.....	114
3.5.2 Trajetórias femininas da diáspora.....	125
3.6 CIDADANIA PALESTINA: A ESPERANÇA DE ESPERANÇAR.....	133
3.7 A RELAÇÃO COM O LUGAR TURISTICO BARRA DO GARÇAS-MT....	137
3.8 SOCIEDADE ÁRABE PALESTINA BRASILEIRA.....	139
4 REFLEXÕES SOBRE A IDENTIDADE TRANSLOCAL	144

4.1	CULTURA.....	144
4.1.1	Cultura árabe palestina.....	144
4.2	IDENTIDADE CULTURAL.....	164
4.2.1	O papel da cultura na construção da identidade palestina.....	167
4.2.2	O papel da religião na construção da identidade palestina.....	169
5	GEOGRAFIAS TRANSLOCAIS: MIGRAÇÃO DE RETORNO.....	173
5.1	DIREITO DE RETORNO DOS PALESTINOS.....	173
5.2	RETORNO COMO VERBO.....	175
5.3	PERSPECTIVA DE RETORNO.....	177
5.3.1	Um retorno planejado.....	180
5.3.2	Retorno transitório.....	181
5.4	O DRAMA DO RETORNO.....	183
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	188
	REFERÊNCIAS.....	197
	APÊNDICE – A Questionário de identificação.....	211
	ANEXO A - Notícia, em 2002, aponta mais de 100 famílias palestinas em Barra do Garças-MT.....	212
	ANEXO B – Notícia, em 2012, aponta mais de 150 famílias palestinas em Barra do Garças-MT.....	213
	ANEXOS C e D - Certificados de Barra do Garças no Mapa do Turismo.....	214

INTRODUÇÃO

Sou palestina naturalizada brasileira, minha família está espalhada. Uma filha mora na Palestina, outra filha no Barein, e a outra nos Estados Unidos, onde também vive os dois filhos. Um dia eu quero sair daqui, pra morar perto da minha família, mas, por enquanto, eu gosto muito daqui, gosto do povo daqui e gosto de lá também, eu vou lá, fico os três meses e volto” (ZTI,01/07/2019).

A epígrafe revela o caráter da diáspora árabe palestina de uma família dispersa e os laços que mantém com seus membros fora do Brasil. Nascida na Palestina, essa senhora vive entre três localidades: reside no Brasil onde nasceu e criou os filhos; nos Estados Unidos, tem o Green Card, para onde viaja duas vezes ao ano para manter seu direito de permanência; na Palestina, para onde viaja uma vez ao ano, como turista por não ter cidadania. Sua identidade autodeclarada é árabe palestina, naturalizada brasileira, e mantém o sentido voltado à terra natal, para onde cogita um retorno, uma pátria imaginada, mas ela se identifica com o Brasil e se sente ligada aos Estados Unidos, País onde vive parte de sua família de migrantes.

Migrante é o ser que migra, e migração é o ato das pessoas se moverem de uma localidade para outra. É intrínseco que, nessa ação, ocorra um movimento ou deslocamento, porém pensar a migração como processo requer uma perspectiva ampliada e a mobilidade é o termo que melhor o representa, pois envolve os significados desse ato. As migrações podem ser internas e externas. A migração interna ocorre dentro do país, estado e município; a externa ocorre entre os países. Nesse campo conceitual da migração internacional, duas palavras-chave estão contidas no processo migratório: Emigração e Imigração. Conforme Sayad (2000), torna-se e-migrante ao deixar o país de origem, e o i-migrante nasce no dia que entra em outro país. Ao sair do país de origem, busca incessantemente uma síntese de construção de unidade como migrantes. Para isso, reúne elementos de sua identidade de emigrante com a de imigrante com a percepção que tem de si e constrói uma nova identidade.

Existem várias teorias migratórias, mas pouca relação comunicativa entre elas, contudo essa fragmentação mostra a necessidade de uma metodologia transdisciplinar ao tratar sobre migração. Para esta tese, discute as pesquisas sociológicas de Thomas e Znaniecki (1918), pesquisadores da Escola de Chicago, onde originou a teoria da assimilação, e de Hass, Castles e Miller (2020), que enfatizam todo processo migratório; e pelas pesquisas antropológicas de Schiller (1992, 2008, 2010, 2019), que contribui com os conceitos de Nacionalismo metodológico, nacionalismo de longa distância e transnacionalismo. A essa base dos estudos, acrescentam-se aqueles realizados por geógrafos que trataram a migração

como mobilidade. Pesquisas de Ratzel, citado por Claval (1999), Ravenstein (1875), Semple (1911); pesquisas de Zelinsky, citado por Cooke, Wright e Ellis (2019) e Cresswell (2006)

A diáspora é uma forma diferenciada de migração, que envolve a mobilidade de uma grande quantidade de populações. Essa palavra, tradicionalmente, esteve associada à dispersão catastrófica da diáspora clássica, contudo, no mundo atual, essa noção passou a incluir novos tipos de diásporas que Robin Cohen (2008) classifica como: diáspora do trabalho; comercial; imperial ou colonial; vítimas; e a desterritorializada. Há ainda outro subtipo como diáspora muçulmana e diáspora pós-colonial. E os palestinos fazem parte de qual tipo de diáspora?

Ao realizar a análise comparativa entre os povos em situação de diáspora, Safran (1991) verificou que a diáspora palestina se assemelha às diásporas armênia e judaica, que passaram por uma tragédia que vitimou o grupo. E os palestinos também sofreram a grande catástrofe, além disso, os palestinos mantêm uma identidade diaspórica, cultivam uma identidade coletiva, são solidários com os conterrâneos, transmitem aos descendentes as memórias de sua terra, e as comunidades étnicas têm consciência política e mobilizam para retornarem à Pátria. Nesse sentido, a diáspora palestina é o tipo clássico de diáspora, em que os retirantes autodefinem-se como vítimas de um opressor que iniciou as atividades desde final do século XIX quando surgiu o movimento sionista europeu cujo objetivo era a colonização da Palestina. A partir de 1882, começou um fluxo de colonos judeus para a Palestina, onde a maioria da população nativa era de árabes palestinos e tinha estas especificidades:

Todos falavam árabe, eram muçulmanos sunitas em sua maioria e conviviam com uma minoria formada por cristãos, drusos e muçulmanos xiitas, que também falavam árabe. Cerca de 70% dos árabes palestinos constituíam um povo agrícola, que viviam em torno de quinhentas aldeias e cultivava grãos, frutas e vegetais. As principais cidades palestinas – Nablus, Jerusalém, Nazaré, Acre, Jafa, Jericó, Ramallah, Hebron e Haifa- foram construídas em grande parte por árabes palestinos, que continuaram a morar na região mesmo depois que as colônias sionistas invasoras se estenderam para as cercanias (SAID, 2012, p.14).

Subentende-se que a imigração dos colonos sionistas e a compra de terras palestinas marcaram o início da questão palestina. Os camponeses arrendatários, expropriados, perceberam o perigo que representava os sionistas e insurgiram em diversas revoltas tanto no período do Império Otomano quanto do Mandato Britânico. Entretanto, a hecatombe ocorreu quando a ONU aprovou o plano de partilha da Palestina em 29 de novembro 1947, criando o Estado Judeu.

A Grã-Bretanha se retirou da Palestina em 14 de maio de 1948. Com a saída dos militares britânicos, o exército israelense ocupou o vácuo e o Estado de Israel foi proclamado (COHEN, 2008). Essa data de proclamação da criação do Estado de Israel registra o cataclismo, e, um dia após, ocorreu o início da guerra árabe-israelense, chamada pelos palestinos de *al-Nakba* (árabe), traduzida como “a Catástrofe” (MISLEH, 2017). Esse termo é usado para se referir ao desastre que se abateu sobre os palestinos e marca a origem da *al-Ghurba* (árabe), exílio ou diáspora (PETEET, 2007).

A versão da narrativa israelense diz que a população saiu “voluntariamente”, os palestinos, por sua vez, falam de expulsão. Ilan Pappé (2016) defende que, na Palestina, ocorreu uma Limpeza Étnica,

A limpeza étnica é um esforço para deixar homogêneo um país de etnias mistas, expulsando e transformando em refugiados um determinado grupo de pessoas, enquanto se destroem os lares dos quais elas foram enxotadas (PAPPÉ, 2016, p. 23).

Contudo, esse evento traumático que causou a expulsão de milhares de palestinos não ocorreu em um único dia, mas foi antecedido, pois, conforme assevera Nur Masalha (2021), o esvaziamento da população nativa da Palestina não foi devido à guerra, pelo contrário, foi o resultado de políticas planejadas e implementadas, paulatinamente, ao longo de décadas.

Parte-se, da suposição de que, a mola propulsora da transformação demográfica da palestina e a contínua dispersão de seu povo foi o sionismo como movimento político. O sionismo é definido por Edward Said (2012 p.109) “como ‘política de detalhe’, de instituições, de organização, pela qual as pessoas (até agora) entram ilegalmente no território [...] e chamam a terra de sua enquanto o mundo todo as condena”.

Essa política arquitetada, seguida de outros movimentos subsequentes, como a ocupação por Israel, de Gaza e Cisjordânia na Guerra dos Seis Dias (1967), denominada pelos palestinos de *al-Naksa*, “o Revés” (português), causou um intenso fluxo de saída de palestinos em busca de refúgio (SCHIOCCCHET, 2015). Esse refúgio designa tanto os que possuem o *status* legal de “refugiado”, conforme o direito internacional, quanto àqueles (as) que sofrem o processo de diáspora palestina, que os obriga a emigrarem (SAYIGH, 2015).

Muitos vieram para a América. Em maior quantidade para a América Latina, sobretudo para o Chile e Honduras. No Brasil, inicialmente, foram para São Paulo e para o Rio Grande do Sul e, depois, para outros estados interioranos. Na região do Vale do Araguaia, os palestinos chegaram, gradativamente, após 1950, e, embora de maneira reduzida, também chegaram árabes provenientes de outros Países, como Jordânia, Líbano e Síria. Esses árabes

eram da religião islâmica e se estabeleceram em áreas urbanas de Baliza e Aragarças (GO), Araguaiana, Torixoréu e, sobretudo, de Barra do Garças (MT), as quais possibilitavam condições mais favoráveis para os empreendimentos deles.

Os primeiros palestinos, que chegaram à Barra do Garças, assim como ocorreu em outros municípios brasileiros, começaram como mascates. A mascateação era a forma mais rápida de ganhar dinheiro desde os primeiros imigrantes árabes, sírios e libaneses que chegaram ao Brasil, prática seguida também pelos palestinos. Após acumular capital montava lojas fixas, localizadas, normalmente, no centro da cidade, em construções de uso misto em que a fachada frontal funciona o comércio, e a moradia ao fundo ou às vezes em apartamento próximo. Essa estratégia é uma forma de evitar perda de tempo e gastos com deslocamento e, com isso, economizam e lucram mais. Além dessa estratégia socioespacial, outras se manifestaram no decorrer da pesquisa, cujos resultados estão nas conclusões.

Neste estudo, usa-se como recorte espacial a escala da cidade de Barra do Garças - MT como lugar da pesquisa empírica, mas não limitado por seu espaço de fronteira, ou seja, estendendo-se para a cidade de divisa Aragarças-GO e para Palestina, Estados Unidos e Jordânia. A cidade de Barra do Garças é, nesse sentido, o local dessa interseção. Utiliza-se a palavra “cidade” e não “município” devido ao fato de todos os entrevistados trabalharem e viverem na área urbana de onde partem as conexões. Smith (2011) descreve que as cidades são locais-chave para a implantação de circuitos de comunicação, redes de todos os tipos, vínculos econômicos e afetivos que ultrapassam as fronteiras nacionais. É, nesse sentido, que a diáspora palestina será tratada: conectando-se com a Geografia Translocal (BRICKELL; DATTA, 2011), uma vez que a mobilidade não reduziu a importância do lugar e as identidades são construídas em escalas espaciais interconectadas.

A escolha do lugar de pesquisa empírica decorreu, pois, da necessidade de compreender a realidade geográfica da comunidade de palestinos de Barra do Garças de forma mais aprofundada. Aliado a isso, conjuga-se a viabilidade de realizar a pesquisa, considerando que a pesquisadora reside em cidade limítrofe, possibilitando assim realizar as entrevistas em períodos distintos de acordo com “as idas e vindas” dos interlocutores.

Esta pesquisa parte da empiria, da convivência, de angústias pessoais e profissionais. Na investigação sobre as pesquisas anteriores, detectou-se apenas o estudo de dissertação de Castillo (2018), embora os palestinos estejam domiciliados na cidade de Barra do Garças há mais de meio século.

Esta tese não apresenta propriamente um objeto, mas um agenciamento, a diáspora palestina, que está em conexão com outros agenciamentos, com numerosas ramificações. O recorte temporal, o ano de 1952, data mais provável que os primeiros imigrantes chegaram à Barra do Garças, a 2022, quando ocorreu a última entrevista e finalização desta tese. Pode-se dizer que completa 70 anos da instalação dos domicílios dos árabes da Palestina nesta região.

Considerando que os palestinos e descendentes fazem parte de um processo diaspórico, questiona-se: Em que medida os palestinos de Barra do Garças participam de uma realidade geográfica translocal? E como a translocalidade reflete na construção identitária?

Para responder a essa questão, parte-se da hipótese que os palestinos estão imbricados em relações, socioespaciais, translocais e a identidade é construída a partir dessas conexões.

O objetivo geral desta pesquisa é investigar como a translocalidade se reflete na construção da identidade dos palestinos e descendentes de Barra do Garças-MT, bem como documentar o processo diaspórico e as estratégias socioespaciais compartilhadas na mobilidade. E tem como objetivos específicos:

- Evidenciar o processo diaspórico de palestinos de Barra do Garças-MT e estabelecer a relação desse fenômeno migratório com o conceito de translocalidade.
- Identificar as famílias árabes palestina que residem em Barra do Garças, a origem dessas famílias, aquelas que retornaram e os que faleceram.
- Compreender a construção da identidade de palestinos de Barra do Garças-MT, buscando detectar se ocorre um sentimento de pertença em múltiplas localidades.
- Analisar o fenômeno do retorno, dos palestinos de Barra do Garças, as perspectivas e os obstáculos na realização do retorno.

Para alcançar os objetivos específicos, partiu-se das seguintes hipóteses: A dispersão dos palestinos para diversos países pode ser uma estratégia socioespacial; Não ocorre a formação de uma identidade fixa, mas supostamente processos identitários e de identificação com múltiplas localidades; A conexão com a localidade de origem é uma condição *sine qua non* no avivamento da diáspora, na manutenção da cultura e possivelmente isso reflete na formação da identidade dos descendentes; O retorno é a concretização de um projeto de vida, mas, talvez seja realizado, apenas quem, ainda, tem família na Palestina ou na Jordânia.

Esta pesquisa se justifica devido à importância dos árabes na formação do território e do povo brasileiro, bem como, a contribuição no desenvolvimento econômico de várias localidades. No Estado de Mato Grosso, no caso específico dos palestinos, eles tiveram sua origem secundarizada, por exemplo, no estudo de memória sobre os árabes em Rondonópolis-

MT, realizado por Rego (2006), que iniciou a pesquisa tendo como sujeitos os sírio-libaneses, mas, no decorrer do estudo, “apareceram” os palestinos. Entretanto, isso não ocorreu na pesquisa de Brandão (2007) sobre a espacialização e sociabilidade dos sírios e libaneses em Cuiabá-MT.

Acerca dos palestinos, um estudo recente de Castillo (2018) analisou, a partir da etnografia, a construção e manutenção do sentimento de pertencimento palestino em Barra do Garças, no qual retrata a identidade dos palestinos como em construção e em busca de novos horizontes. Essa pesquisa é relevante, entretanto, retrata a vinda dos palestinos como resultante de uma política pública brasileira, deixando de lado a ocupação da Palestina e a criação do Estado de Israel como desencadeador desse processo emigratório, com uma visão que, de certa forma, distorce a realidade. Outros textos, que também trazem dados equivocados, são as reportagens de Amorim (2002) e Couto (2012) que retratam uma comunidade homogênea e um exagero na quantidade de famílias na cidade de Barra do Garças, cf. (ANEXO A e ANEXO B).

No Brasil, existem várias pesquisas científicas sobre os imigrantes árabes e a diáspora palestina, publicizadas em teses, dissertações, artigos e livros impressos e em *e-book*. Esses estudos foram realizados por antropólogos, historiadores, jornalistas e sociólogos (TRUZZI, 1993; SAFADY, 1994; NUNES, 2000; JARDIM, 2000, 2003, 2006; OLIVEIRA, 2001; ASFORA, 2003; ESPINOLA, 2005; PINTO, 2005; OSMAN, 2006; FERREIRA 2007; REGO, 2007; BRANDÃO, 2007; HAMID, 2007,2012; KARAM 2009,2015; BAEZA, 2010; HAZIN, 2016; MISLEH, 2017; FRANCISCO, 2017; TELES 2017; CASTILLO, 2018; TENORIO, 2019), mas, praticamente, inexistente pelos geógrafos (AB’SÁBER, 1958; 2000; CARLOTO, 2007; CARDOZO, 2012; MENESES, 2015; ARAÚJO, 2019; 2020; 2021).

Assim, esta pesquisa é pertinente, pois tenta suprir essa ausência da geografia brasileira em estudos da diáspora e, assim, visa à inserção e à realização de pesquisas geográficas referentes a esse tema, ou seja, esse grupo social, “os árabes no Brasil e em específico a diáspora palestina”. Entende-se que a Geografia, como ciência, precisa somar junto aos pesquisadores, sobretudo, antropólogos, que são pioneiros nos estudos acerca dos árabes no Brasil.

Dessa forma, esta pesquisa traz sua contribuição com a dimensão espacial da Geografia, discutindo o lugar como dinâmico, e a migração, não como deslocamento, como mobilidade. Insere a categoria de translocalidade para mostrar a importância do lugar nesse processo, bem como as conexões entre localidades.

Os três fundamentos básicos que estruturam a reflexão teórica contida nesta pesquisa são: Diáspora, Identidade e Translocalidade. Não se estabelece um sentido único, mas uma interconexão entre essas noções que servirão de base para a análise deste estudo. Para o referencial teórico de diáspora, utilizam-se os conceitos dos autores: Willian Safran (1991, 2007); Robin Cohen (2008); Stuart Hall (2018), os quais apresentam debates contemporâneos cujos conceitos fazem referência à experiência da Diáspora judaica em que está presente a ideia de dispersão, pátria ancestral e retorno.

A identidade é um processo construído gradativamente, isso significa que não é a-histórica; pelo contrário, é estruturada a partir de um contexto histórico e conforme as bases socioespaciais disponíveis ao indivíduo. Nesse sentido, adota-se o conceito de Stuart Hall (2018, p. 29), ao afirmar que, “na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas”.

A noção de translocalidade é primordial na compreensão do fenômeno diaspórico de palestinos, embora haja a dispersão espacial, estão estabelecidos em algum lugar, e mantém vínculos no local de origem. Nessa perspectiva, toma-se essa noção como referência: “a translocalidade é usada para descrever dinâmicas socioespaciais e processos de simultaneidade e formação de identidade que transcendem as fronteiras - incluindo, mas também se estendendo além daquelas dos estados-nação” (GREINER E SAKDAPOLRAK, 2013, p. 373). Duas categorias centrais no estudo de translocalidade são: lugar e mobilidade. Analogicamente, o movimento é como o equivalente dinâmico da localização; a mobilidade é o equivalente dinâmico do lugar, “Mobilidade é tão espacial na geografia como lugar é central para a experiência humana do mundo” (CRESSWELL, 2006, p.3).

As pesquisas sobre os palestinos, realizada tanto nos Estados Unidos quanto nos países da América Latina, mostram que as novas gerações de palestinos nascidos na América mantêm viva a diáspora, têm uma consciência política, relacionada às questões de direitos e não direitos dos palestinos que vivem sob o jugo do Estado de Israel e, por isso, participam cada vez mais da causa Palestina e reforçam assim a palestinidade.

Busca-se, neste estudo, desconstruir a ideia arraigada, sobretudo no Brasil, de desenraizamento nos estudos migratórios. Na diáspora palestina, há uma orientação para a pátria, um sistema rizomático com múltiplas entradas e saídas que assegura aos membros da diáspora manter-se conectados com seus membros e uma alimentação contínua desse sistema para proteger as raízes. O retorno transitório, “de ir e voltar” é compreendido como intrínseco da translocalidade, não como fim do processo.

Em nível epistemológico, usa-se, aqui, a corrente filosófica pós-estruturalista. A escolha do pós-estruturalismo como condução de pensamento desta pesquisa, deve-se ao fato de que, na diáspora, os sujeitos estão em condição de mobilidade, e esse movimento revoga as estruturas estáticas e as verdades absolutas, que também correlacionam com a translocalidade.

Além disso, o pós-estruturalismo rejeita a ideia de um sujeito universal, e a identidade não é algo dado, mas uma construção. Conforme evidenciado por Stuart Hall (2019), o que diferencia as duas perspectivas é o descentramento do sujeito, uma vez que rompe com o princípio estruturalista de um sujeito essencialista.

Esta pesquisa realiza, pois, uma reflexão sobre a identidade de um pequeno grupo de palestinos que residem em Barra do Garças-MT e em áreas limítrofes. Para compreender a realidade desse grupo que mantém em comum uma origem, língua árabe e crenças religiosas adotou para investigação a Pesquisa Qualitativa,

A pesquisa qualitativa exige um árduo trabalho de campo. É função do geógrafo interrogar a população que o interessa. Como proceder e a quem questionar é esclarecido por Paul Claval (2014 p. 72), quando ele sentencia que “o pesquisador precisa conhecer as geografias vernaculares das populações sobre as quais trabalha e explorar as lógicas que motivam aquele que ele interroga”. Para isso, o pesquisador deve se aproximar do grupo pesquisado, conhecer suas práticas, sua cultura, os saberes-fazer cotidianos, as relações com o meio e suas representações.

Jorge Durand (2015 , p.31) fala que para pesquisar precisa ter olho clínico, mas “uma pessoa pode ir em busca de ouro, porém não é nada mal se encontra prata”. Pode ser que nesse processo a procura do ouro, “olhei e não vi”, porque olhar e ver tem uma diferença. Ao invés do olho clínico, na geografia o olhar é geográfico, que visa ir além das aparências, busca a essência para chegar à realidade do todo. Como bem explicita Gomes (2012, p.7) o olhar geográfico “nos ensina a observar, esse olhar que nos permite construir questões peculiares, é esse olhar que nos conforma e nos distingue”. Com esse olhar em movimento e no intento de enxergar melhor, tirar o véu que cobre, ampliei para “olhar etnogeográfico” descrito por Claval (2014) para refletir sobre a construção identitária dos palestinos, sujeitos desta pesquisa.

Uma vez apresentado o percurso desta pesquisa, passa-se à discussão da metodologia. A pesquisa é baseada em pesquisa de campo exploratória, seguida de entrevistas em profundidade, presencialmente, com horário previamente estabelecido, observação assistemática, observação participante, pesquisa bibliográfica e documental e registros

fotográficos. Devido haver uma extensa bibliografia estrangeira, optou-se não escrever a expressão “tradução nossa” em cada citação. Também o texto original foi omitido em nota de rodapé, porque em alguns casos, as notas ocupariam mais de 50% do espaço total da página.

Os interlocutores são identificados por siglas, inicial do nome, apenas os palestinos falecidos são apresentados com seus nomes reais. Além disso, outros dois entrevistados um guia de turismo e o xeique da mesquita são identificados nominalmente.

Assim, esta tese está organizada em cinco capítulos, interconectados entre si, abordando cada segmento específico do processo da pesquisa executada. Não há um capítulo definido como “Resultados e Discussões”. A partir do capítulo dois até o quinto, todos os capítulos apresentam dados primários obtidos na pesquisa de campo, isto é, as discussões são apresentadas concomitantemente com a disposição dos dados.

O primeiro capítulo, concentra-se no *Referencial Teórico*, em que, partindo do geral, expõem-se estudos de migrações; estudos de migração na geografia; debates da atualidade, bem como mostram o retorno como um fenômeno ainda pouco compreendido. Em seguida, destacam-se as concepções de Diáspora, Identidade e Translocalidade.

No segundo capítulo, dedicado às **Trajetórias da Pesquisa**, inicialmente, identifica-se o lugar da pesquisa empírica, Barra do Garças-MT. Em sequência, destaca-se a pesquisa qualitativa que orienta a pesquisa e, em seguida, descrevo metodologia, como foi realizado o trabalho: as técnicas utilizadas, o perfil dos entrevistados e, finalmente, apresenta-se uma reflexão sobre as limitações da pesquisa.

No capítulo três, “**O Processo Diaspórico de Árabes Palestinos**”, discute-se o movimento político do sionismo como início da diáspora palestina, em seguida, apresentam-se os termos questão/causa/conflito/guerra e a necessidade de distinguir esses termos para compreender a diáspora e a luta do povo palestino que se espalha por todo mundo. Posteriormente, são apresentados os estudos sobre os palestinos na América, Brasil e em Barra do Garças-MT, com destaque para a descrição de trajetórias migratórias de árabes.

O capítulo quatro, **Reflexões sobre a Identidade Translocal**, dedica-se à reflexão sobre o papel da família, da cultura, religião, migração infantil, as viagens, como esse “viver-entre-culturas” contribui significativamente para a construção da identidade e para a identificação do lugar em que se vive concretamente ou naquele em que se identifica subjetivamente como a pátria imaginada.

No capítulo cinco, **Geografias Translocais da Migração de Retorno**, a partir das noções e tipos de retorno, apresentado no referencial teórico, guiado pela discussão de direito

de retorno dos palestinos, toma-se o retorno como verbo, exprimindo-o com o relato de experiências de retorno à Palestina. A análise dos dados qualitativos mostra que o retorno é uma perspectiva real: no retorno transitório, que “vai e volta”, esse sistema alimenta a diáspora, e o retorno transgeracional dos descendentes contribui para uma identidade translocal. Em seguida, o drama do retorno é trabalhado a partir da narrativa comovente de duas pessoas, que lutam para garantir o direito de entrar e viver, por um período, na Palestina.

As considerações finais foram embasadas nos estudos teórico-metodológico-empíricos. Espera-se com a tese, de modo geral, contribuir para a construção e disseminação do conhecimento científico para a sociedade e para a comunidade acadêmica, no sentido de oferecer um referencial teórico-metodológico e, em particular, para os palestinos ao escrever sobre a sua realidade geográfica, conforme descrita por eles.

CAPITULO 1

REFERENCIAL TEÓRICO

Este capítulo tem a finalidade de destacar o referencial teórico que embasa a pesquisa e fornece subsídios para a análise dos dados. Inicialmente com estudos sobre migração, quando são apresentadas algumas pesquisas como um preâmbulo. Posteriormente, apresentam-se desafios no debate atual sobre os estudos migratórios, incluindo a crítica ao nacionalismo metodológico e os estudos sobre o transnacionalismo e mostra como esses estudos contribuem para esta pesquisa. Em seguida, discute-se a migração de retorno e as diferentes abordagens e tipologias. Em seguida, expõe-se breve esboço sobre a evolução das pesquisas sobre Migração na Geografia evidenciando aquelas que pensaram em migração como mobilidade e, para finalizar este capítulo, delineiam-se os estudos teóricos sobre as categorias Diáspora, Identidade e Translocalidade que fundamentam a análise empírica desta tese.

1.1 ESTUDOS SOBRE MIGRAÇÃO

As pesquisas de migração contemporânea têm enfoque no processo migratório em oposição aos estudos de padrões determinantes de migração ou incorporação dos migrantes na sociedade de acolhida (HASS; CASTLES; MILLER, 2020). Entre esses estudos atuais sobre as migrações, apontam-se os desenvolvidos por Nina Glick-Schiller (1992, 2008, 2010, 2019), em que discute nacionalismo metodológico, transnacionalismo, processos diaspóricos, transmigrante e nacionalismo a longa distância. As pesquisas de Schiller se diferenciam da perspectiva assimilacionista, bastante utilizada nos estudos sobre migrações até por volta da década de 1960. O estudo da vida de poloneses, que eram camponeses na Europa, e como eles, na situação de imigrantes, ajustou-se nos Estados Unidos da América, é singular e deu origem à teoria da assimilação desenvolvida e propalada pela Escola de Chicago (SINATTI, 2008).

O desafio dos estudos migratórios mostra a necessidade de acompanhar a tendência das migrações. Nesse aspecto Nina Glick-Schiller (2008) argumenta que vários estudos sobre migrações tiveram como base o nacionalismo metodológico, cujas principais características são: unidade de estudo e de análise, definidas pelas fronteiras nacionais; a sociedade é identificada com o Estado – nação. É nesse sentido, que Schiller juntamente com outros

pesquisadores, tece críticas sobre o nacionalismo metodológico, por entender que esse paradigma não ser mais compatível com os processos de mobilidade da contemporaneidade, cujos pontos divergentes são descritos a seguir:

- Ao interpretar a história e a sociedade de uma perspectiva nacional, deixa de analisar os processos transnacionais que construíram o Estado-nação;
- Os imigrantes são vistos de forma diferenciada e como uma ameaça ao tecido social da nação;
- A preocupação com a influência dos imigrantes no Estado-nação impede de ver a importância deles e de seu papel transformador na produção e reestruturação de localidades;
- Projeta a ideia de que as pessoas, que emigram do mesmo Estado-nação, compartilham da mesma identidade e cultura, e as relações entre os de mesma origem nacional são consideradas comunitárias;
- Ao analisar a emigração como movimento entre territórios nacionais, o nacionalismo metodológico ignora a importância de determinadas localidades na formação dos processos migratórios.

Apesar das posições contrárias, Glick-Schiller (2008) reconhece que o nacionalismo metodológico teve um papel essencial nas ciências sociais ocidentais ao explicar os processos de migração a partir da assimilação, integração, inclusão e exclusão. Para contestar esse método, propõe, nas pesquisas sobre as migrações, o Transnacionalismo.

Entretanto, o termo “Transnacionalismo” não é recente. Para se referir às populações migrantes, que viviam nos Estados Unidos, merece destaque um ensaio, que se tornou um clássico do pensamento progressista, publicado, em 1916, por Randolph S. Bourne, cujo título é “*Trans-national America*”. Nesse ensaio, Bourne questiona a noção de assimilação vislumbrada pela sociedade americana para os imigrantes. Para ele, o desenrolar da Primeira Guerra Mundial na Europa intensificou os antagonismos étnicos, e foi um choque moral para os “nativos” americanos descobrirem que os agrupamentos de imigrantes, que viviam nos Estados Unidos, à medida que se tornavam estabelecidos e mais prósperos, objetivamente americanos, também se revelavam cada vez mais “alemães, escandinavos, boêmios ou poloneses”. Para ele, os imigrantes, ao invés de lavar as memórias da Europa, participavam cada vez mais de movimentos nacionalistas, e é, nesse contexto, que utilizou a ideia de transnacionalidade para investigar o que realmente significava o americanismo.

Thomas Faist aponta que “Transnacional” aparece no Dicionário Oxford de Inglês em 1920, como uma citação de economia que via a Europa, após a Primeira Guerra Mundial, caracterizada por uma “Economia internacional ou transnacional” (FAIST, 2010, p.83).

Em 1940, o antropólogo cubano Fernando Ortiz utilizou o prefixo *trans* para se referir à “Transculturação”. Entretanto, a pesquisa com a ideia de transnacionalismo teve um arrefecimento no período entre a Grande Depressão e a Segunda Guerra Mundial com o declínio dos fluxos de capital e de pessoas e é, nessa conjuntura histórica, que os imigrantes são considerados como pessoas desenraizadas que rompiam seus laços com seu lugar de origem, o que fez surgir às teorias e políticas assimilacionistas.

O termo transnacional ressurgiu no final dos anos de 1960 para expressar o aumento da interdependência econômica e política entre os países industrializados e a disseminação de empresas transnacionais ou multinacionais atuando em todo mundo. Mas seu uso de forma mais acentuada ocorre no final da década de 1980, período marcado pela mundialização do capital, neoliberalismo, globalização, e pelo debate acerca das empresas globais se elas eram multinacionais ou transnacionais; é, nessa circunstância, que ressurgiu o “Transnacionalismo” na discussão das migrações. Glick-Schiller, pioneira nos estudos de transnacionalismo, usou o prefixo *trans* + *migrantes*, criando, assim, uma nova categoria de transmigrantes.

As antropólogas Nina Glick Schiller, Linda Green Basch e Cristina Blanc-Szanton expressam que os antropólogos, em suas pesquisas de campo, foram os primeiros a perceberem que os imigrantes estavam vivendo além das fronteiras e, ao mesmo tempo, mantinham seus laços com o lar, mesmo quando os países de origem eram geograficamente distantes. No intuito de analisarem esse “novo modo de vida”, em maio de 1990 realizaram um workshop, para debaterem esse padrão de migração, tendo como base imigrantes nos Estados Unidos e relações sociais desses imigrantes com três áreas distintas: Caribe oriental, Haiti e Filipinas. Nos estudos apresentados, concluíram que os migrantes de cada população estavam criando e sustentando multifacetadas relações sociais que os ligavam à sociedade de origem e ao assentamento. A essa experiência dos imigrantes chamaram de “transnacionalismo”, definido como:

Processo social em que os migrantes estabelecem relações que atravessam fronteiras geográficas, culturais e políticas. Os imigrantes são entendidos como transmigrantes quando desenvolvem e mantêm múltiplas relações - familiares, econômicas, sociais, organizacionais, religiosas e políticas - que ultrapassam fronteiras (GLICK-SCHILLER, BASCH e SZANTON, 1992 p.ix).

Esse novo termo de transmigrante, em que há multiplicidade de envolvimento tanto na sociedade de origem quanto na de acolhimento, tornou-se um elemento central do transnacionalismo, no qual Glick-Schiller, Basch e Szanton (1992 p.ix) destacam que “os transmigrantes agem, tomam decisões e sentem preocupações dentro de um campo de relações sociais que se articula entre seu país de origem e o país de assentamento”.

Vários autores se debruçaram em pesquisas sobre o transnacionalismo como um fenômeno emergente, que se diferencia do estudo clássico das migrações que tratam o deslocamento ou o movimento unidirecional simples (origem-destino, migrações temporárias e definitivas migração de retorno). Expressões como transmigrantes, práticas transnacionais, (re) emigração, migrações circulares, entre outras, passaram a marcar os estudos migratórios contemporâneos.

As abordagens transnacionais floresceram, porque, conforme aponta Faist (2010 p. 83), “o termo refere-se a transações plurilocalis sustentadas e contínuas que cruzam as fronteiras do estado”, mas vai além, pois os estudos transnacionais buscam compreender os processos de reinserção do social nas formações sociais transfronteiriças, “a dinâmica da migração não pode ser compreendida sem considerar os mundos da vida das pessoas, os laços sociais e simbólicos que mantêm nas regiões de origem, destino e posterior mobilidade” (FAIST, 2010, p.86).

Buscando compreender a vida das pessoas no campo político, Smith (2011), em um trabalho conjunto com seu colega Matt Bakker, pesquisou o transnacionalismo político americano-mexicano. Eles viajaram para uma variedade de lugares na Califórnia e no México, para ambos os lados da fronteira, visando entender como uma coalizão eleitoral transnacional conectou diversos espaços e redes de poder. Para investigarem o número de lugares, os tipos de atores entrevistados e as formas de interconectividade transnacional, as escalas tiveram de ser expandidas significativamente além do local-locais que caracteriza a translocalidade. Eles consideraram em detalhes as práticas “translocal e transnacional” dos entrevistados e a relação entre eles. Isso incluiu o estudo em uma ampla variedade de locais, escalas, crenças e práticas dos migrantes transnacionais. Por isso, devido à complexidade desses dois termos, Smith sugere o uso de uma escala multiescalar em vez de privilegiar um local em detrimento do outro. A partir dessa experiência de pesquisa, Smith inferiu que “nem todas as conexões translocais são necessariamente transnacionais, nem todas as conexões transnacionais são necessariamente translocais” (SMITH, 2011, p. 185).

As sociólogas Carlota Solé e Sônia Parella e o sociólogo Leonardo Cavalcanti, no volume *“Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones”*, distinguem as migrações clássicas das contemporâneas:

Uma das imagens mais frequentes e arraigadas da imigração responde às primeiras etapas históricas dos movimentos migratórios, em que se supõe que os migrantes chegam a outro país para permanecer e progressivamente perdem os laços com o seu país de origem. Mas essas concepções binárias não são mais válidas quando se trata de capturar a migração internacional atual em sua complexidade. Hoje, os imigrantes desenvolvem redes, atividades, estilos de vida e ideologias que abrangem tanto as sociedades de origem quanto as de destino (SOLÉ, PARELLA e CAVALCANTI, 2008, p.13).

Para alcançar o sentido das migrações internacionais na contemporaneidade, esses pesquisadores adotaram o conceito de transnacionalismo, no qual definem “o estabelecimento de vínculos de natureza diversa entre o local de origem ou referência e o local de estabelecimento ou chegada” (SOLÉ, PARELLA e CAVALCANTI, 2008, p.14).

No artigo “a global perspective on transnational migration: Theorising migration without methodological nationalism”, Glick-Schiller (2010, p.127) propõe uma nova perspectiva, que ela denominou de “análise de poder global da migração”, na qual defende que, com esse caminho de análise, “os migrantes aparecem não como estrangeiros para serem diferenciados dos nativos, mas como atores que conectam as pessoas locais aos processos globais”. Ela ressalta que os campos sociais transnacionais são redes que ligam indivíduos direta ou indiretamente a instituições localizadas em mais de um Estado-nação. Compreendo que essa perspectiva de análise de “poder global da migração” se assemelha ao conceito de migratologia de Domenach (1998) que também analisa a migração contemporânea a partir de novas lógicas que intercruza a população local com os imigrantes ocorrendo um mosaico de populações.

Trilhando esses caminhos, a pesquisa de Schiller sobre o nacionalismo metodológico contribui com esta pesquisa para compreender como a causa palestina influencia na construção da identidade, e ajuda a refletir sobre a paradoxal questão: quanto mais Israel nega direitos aos palestinos mais eles se sentem nacionais.

O transnacionalismo trata-se de um novo paradigma, não há um desenraizamento, quem sai não abandona seu território, pelo contrário, mantém os laços no lugar de origem. Nos países de destinos, não ocorre um processo de assimilação/incorporação integral, mas um amálgama entre as duas ou mais sociedades, com uma multiplicidade de relações que transcendem as fronteiras nacionais. É, nesse sentido, que a base teórica do transnacionalismo

se relaciona com esta pesquisa, porque os sujeitos da diáspora palestina, com suas vivências além-fronteiras, encaixam-se no conceito de translocalidade que, para Brickell e Datta (2011, p. 3), é um “transnacionalismo mais fundamentado” em que se analisam contextos locais e a situação dos atores móveis.

A escolha desses autores reflete a intenção de análise posterior para compreender em que medida os palestinos de Barra do Garças estão integrados a cultura local? Ou, ainda, por estarem distantes do Oriente Médio¹, como se manifesta o nacionalismo? Ou vivem um nacionalismo de longa distância, como descrito por Baeza (2014) sobre os palestinos no Chile? As pesquisas de migração contemporânea focam todo processo migratório, a diáspora palestina, tem algo que a singulariza? Desse modo, a análise da diáspora, como fenômeno migratório, demanda uma perspectiva transdisciplinar a partir de uma visão holística e os estudos sociológicos e antropológicos contribuem com esta pesquisa ao evidenciar a evolução do pensamento sobre as migrações, que sustentam várias pesquisas na Geografia. No tópico a seguir, demonstram-se as abordagens sobre a migração de retorno em que várias perspectivas ajudam a decodificar como o retorno é analisado na perspectiva transnacional e translocal.

1.1.1 Abordagens sobre a migração de retorno

A migração é um processo multidimensional que envolve a emigração, saída do local de origem. A imigração, chegada e instalação no país de acolhida, com a possibilidade do retorno e reinserção na sociedade pátria. A própria noção de retorno, para Abdelmalek Sayad,

está intrinsecamente circunscrita à denominação e à ideia de emigração e imigração. Não existe imigração em um lugar sem que tenha havido emigração a partir de outro lugar; não existe presença em qualquer lugar que não tenha a contrapartida de uma ausência alhures. (SAYAD, 2000, p.10).

Esta abordagem mostra a migração apreendida em termos de ausência e rupturas. Para Sayad (2010), o “retorno” é o elemento constitutivo da condição do migrante, cujo postulado traz no cerne a ideia original de que todo aquele que emigra, no seu projeto de mobilidade, está programado o retorno à terra natal. Esse é um princípio simbólico que demarca a circularidade das migrações e imputa um fato singular do fenômeno migratório.

¹ Oriente Médio é um termo que Edward Said (2007), explica que "Oriente" não é um nome geográfico entre outros, mas uma invenção cultural e política do "Ocidente", ou seja, uma construção ideológica criada pelos europeus, sobre o Oriente, que propiciou a própria formação da identidade ocidental na legitimação dos interesses colonialistas ocidentais.

Essa abordagem é contestada por Durand (2006) que demonstra a existência de dois tipos de emigrantes: os que, no momento da partida, já iniciam a contagem regressiva de retorno e aqueles que saem sem olhar para trás. A decisão de retornar ou não dará o tom de como será a vida no país de acolhimento. A temporalidade dos primeiros é marcada pela experiência efêmera enquanto os segundo buscam a vivência definitiva.

O primeiro tipo mantém as relações de contato com o país de origem, faz sacrifícios cotidianos, trabalha muito, economiza e envia remessas de dinheiro para o lugar de saída e investe em imóveis para que tenha moradia ao regressar. À medida que o tempo passa, essa decisão pode mudar, mas isso não invalida o fato de que tomou uma decisão prévia. Aquele que, ao partir, vira as costas, pensando não voltar nunca mais, supostamente rompe as relações de contato com seu lugar de origem, como não há interesse em voltar, todo seu trabalho e recursos financeiros são investidos no país de acolhida.

Essa forma de conceber a perspectiva de retorno revela uma ideia estática (retorno definitivo) e binária (opção pelo não retorno). Contudo, Cavalcanti e Parella (2013) revelam que, na atualidade, o retorno apresenta múltiplas dimensões (Tabela-1), por isso, demanda nova abordagem teórica.

Tabela 1 - As dimensões do retorno

Concepção antiga		Concepção recente	
Estática	Migração de retorno, como definitiva e unilinear.	Dinâmica	Estudo de retorno sobre as relações que unem os migrantes com seus locais de origem e destino.
Binária	O imigrante perde os vínculos com o país de origem.	Multifário	Imigrante mantém relações, atividades e ideologias que abrangem país de origem e o de destino.

Fonte: (CAVALCANTI e PARELLA, 2013)

Nota: Organização da autora, 2022.

Genericamente, a migração de retorno se refere ao processo de regressar. Para Amelie Constant e Douglas Massey (2002 p.7), a migração de retorno “é um processo social e econômico e tem caráter seletivo e independente”. Durand (2006, p.170) também aborda a “migração de retorno como um processo social”. A migração de retorno para Osman (2006, p. 93) “se constitui como um processo multifacetado e heterogêneo”. Quanto às teorias, o retorno é analisado de forma distinta.

Entre os estudiosos do tema retorno, há um consenso de que o ato de regresso se trata de um processo complexo (Tabela 2). Na concepção clássica, o retorno é o fim do processo

migratório; na perspectiva contemporânea, o retorno é parte inerente do processo migratório (SAYAD, 2000); no transnacionalismo, é parte do sistema circular (CAVALCANTI e PARELLA, 2013); na teoria das redes sociais, o retorno é dinamizador do processo migratório (FAZITO, 2010) é mais uma etapa do ciclo migratório, baseado em padrões de circularidade resultante de recursos tangíveis e intangíveis (CASSARINO, 2013).

Tabela 2 - Teorias de retorno

A teoria neoclássica	A migração é gerada na busca por melhores condições de vida, os que permanecem no país de destino são bem sucedidos e os que retornam são os fracassados.
<i>New Economics of Labour Migration</i>	Retorno faz parte do projeto migratório, visto como uma “estratégia calculada”. Ele ocorre quando os objetivos do migrante são alcançados no país de destino.
Estruturalismo	Dicotomia centro/periferia. O retorno ao país de origem ocorre sem que haja mudanças ou compensações nas limitações estruturais nos países de origem periféricos.
Transnacionalismo	O retorno não é necessariamente permanente. Ele ocorre quando são reunidos recursos financeiros e benefícios suficientes para sustentar a família e quando as “condições” no país de origem são favoráveis. Ele é preparado.
Teoria das Redes Sociais Transfronteiriças	O retorno é garantido e sustentado por redes transfronteiriças de relações sociais e econômicas que transmitem informações. Voltar constitui apenas um primeiro passo para a conclusão do projeto migratório.

Fonte: Jean-Pierre Cassarino (2013).

Nota: Organização da autora, 2022.

A Organização Internacional para as Migrações concebe o retorno como: “Deslocação de pessoas que regressam ao seu país de origem ou de residência habitual, geralmente, depois de passarem, pelo menos um ano noutro país. Esse retorno pode ou não ser voluntário” (OIM, 2009 p.41). O retorno, nesse sentido, é visto como temporal-linear com período mínimo de permanência no estrangeiro para que possa ser considerado como migração de retorno.

A migração de retorno como parte do processo migratório, de acordo com Botega, Cavalcanti e Oliveira (2015), mostra que

o retorno se inscreve na rota sistêmica e complexa do mesmo processo, no qual inclui relações econômicas, sociais e culturais entre as sociedades de origem e as de destino, mediadas por uma constante troca de recursos, dinheiro, bens, ideias, informações e valores (BOTEGA, CAVALCANTI e OLIVEIRA, 2015, p.7).

Para Cavalcanti e Parella (2013), a migração de retorno deve ser vista como um processo dinâmico; isso permite compreender a complexidade do período atual, em que as migrações são fortemente marcadas por práticas sociais transnacionais que demandam uma nova perspectiva,

a perspectiva transnacional nos remete à crescente intensidade de fluxos poliédricos de pessoas, objetos, informações e símbolos além das fronteiras nacionais. As práticas transnacionais nos mostram como migrantes constroem e reconstróem suas vidas simultaneamente entrelaçadas em mais de uma sociedade (CAVALCANTI e PARELLA, 2013, p.10).

Entretanto, os autores expõem que nem todos os migrantes estão imbricados em práticas sociais transnacionais, como também os migrantes não são mais unilaterais ou bidirecionais de um ponto de origem para outro de destino, e retorno, mas “eles são circulares ou poliédricos, em todas as direções, no espaço” (CAVALCANTI e PARELLA, 2013, p.12).

Os migrantes têm uma pluralidade de experiências de retorno, e Cassarino afirma que a condição básica, ao tratar sobre qualquer tipo de retorno, é a “preparação para o retorno”, que significa:

um processo que, por definição, ocorre na vida real, ao longo do tempo, e é moldado por mudanças nas circunstâncias (ou seja, experiências pessoais, fatores contextuais nos países de envio e recebimento) em seu sentido mais amplo. Não se trata apenas de se preparar para o retorno. Trata-se de ter a capacidade, embora nem sempre a oportunidade, de reunir os recursos tangíveis e intangíveis necessários para garantir o próprio retorno para casa (CASSARINO, 2008, p. 95).

Cassarino (2008) destaca três graus de preparação para o retorno:

- 1) São os sujeitos que sentem que reuniram recursos tangíveis e intangíveis suficientes para realizarem seus projetos em seus países de origem. Eles têm alto grau de preparação, adquiriram habilidades e conhecimentos que podem ser aplicados em empreendimentos ao retornar; tiveram tempo para avaliar os custos e benefícios do retorno e, ainda, têm o privilégio de manter residência em suas antigas áreas de assentamento com o objetivo de garantirem sua mobilidade transfronteiriça.
- 2) São os sujeitos que permaneceram pouco tempo no exterior, e não acumularam os recursos tangíveis e intangíveis. Eles têm um fraco grau de preparação, entendem que o custo de permanecerem no estrangeiro é maior do que o de voltarem para casa, e decidem retornar mesmo sabendo que dependerão de capital social local.
- 3) São os sujeitos que não optaram voluntariamente por retornar, seu grau de preparação é inexistente, e o retorno se dá por circunstâncias adversas que interromperam seu ciclo migratório.

Os graus de preparação terão um impacto no processo de reintegração dos migrantes que retornam, o primeiro se resvala na prontidão, que se refere à capacidade de mobilizar com o tempo os recursos necessários para o retorno; e o segundo, no livre arbítrio e na escolha individual de retornar ou não. As condições do pré-retorno e pós-retorno são subsídios necessários para entender “por que alguns conseguem se reintegrar de volta para casa enquanto outros não conseguem” (CASSARINO, 2008 p.103).

Para Osman (2006), além de estudar as características e as circunstâncias dos que retornam, e as dificuldades de inserção que sofrem com a exclusão no lugar de origem, a análise deve versar também sobre aqueles que, por um lado, desejam retornar, mas não podem.

Por outro lado, o retorno também pode ocorrer devido às dificuldades econômicas e sociais que o migrante encontrou no lugar de acolhida. Contudo, existem outras formas de retorno e, para melhor compreendê-las, elas foram divididas em tipologias que variam de acordo com critério definido. A OIM (2009) divide em categorias como: forçado; voluntário; e voluntário assistido.

- Retorno forçado: obrigatório, o sujeito volta para o país de origem, de trânsito ou para outro país, fundamentado em decisão administrativa ou judicial. Por exemplo, a deportação, repatriamento de refugiados, presos ou foragidos da justiça;
- Retorno voluntário ou espontâneo: é produto da livre escolha do indivíduo que volta ao país de origem, de trânsito ou para outro país, com base na vontade do retornado e seu regresso se dá por conta própria;
- Retorno voluntário assistido: o retorno assistido é quando o migrante volta para a terra de origem com o apoio logístico e financeiro de um Estado, Organização não governamental ou organização internacional. Fazem parte dessa os requerentes de asilo, repatriamento, pessoas que foram traficadas, estudantes sem recursos, pessoas que estão em situações de perigo, tais como: guerra, epidemias no país de acolhimento, e que desejam regressar ao país de origem.

Jorge Durand (2006) considera seis tipos de modalidades diferentes de retorno, as quais encontram respaldo na tipologia apresentada anteriormente.

- Retorno voluntário do migrante estabelecido: esse tipo retorna voluntariamente e, depois de uma longa estada, mesmo depois de terem vivido várias décadas no exterior, tem documentos em ordem e até tem outra nacionalidade. Quem são esses estabelecidos que retornam? Migrante econômico de longo prazo, que saiu em busca

de trabalho e melhores oportunidades e que retornam após décadas, muitos deles com poupança ou com uma pensão. Outros retornam em idades intermediárias, quando as oportunidades econômicas aumentam no país de origem. Também é o caso de muitos exilados políticos ou refugiados, muitos deles profissionais, que retornam à terra de origem quando as condições políticas se alteram. Nessa categoria, estão os aposentados, que voltam ao local de origem, por motivos emocionais, práticos ou econômicos.

- Retorno do migrante temporário: representa os trabalhadores com contratos temporários ou com programas específicos em outro país, os quais, ao término do período acordado, retornam ao país de origem. Às vezes, esse contrato temporário se estende o que poderá mudar a tipologia do retorno.
- Retorno transgeracional: trata-se de um tipo de retorno que se estende por gerações. Não mais do migrante, mas de seus descendentes: filhos, netos, bisnetos. São casos em que as pessoas usam os laços de sangue e culturais para voltar às suas raízes e facilitar a naturalização. Esse tipo de retorno é encorajado em países cuja taxa de fertilidade diminuíram, ou em países que precisam de trabalhadores, os que retornam são vistos como possibilidade de energizar certos setores da economia com jovens trabalhadores.
- Retorno forçado: o migrante retorna, sob condições, forçadas.
- Retorno malsucedido: refere-se à pessoa que, após viver um período fora, decide retornar sem ter contemplado às suas expectativas iniciais. Esse retorno revela a experiência migratória como negativa, em que a pessoa passou por dificuldades, tais como: desemprego, dificuldade em aprender a língua ou de se ajustar aos padrões culturais, racismo e discriminação e outras questões que levam ao desapontamento.
- Retorno programado – oficial, como uma política de Estado que possibilita e estimula o retorno. Um exemplo é o de Israel, que, por meio da Lei de Retorno, promoveu o retorno dos judeus em todo o mundo, independentemente de nacionalidade.

Na perspectiva transnacional e na teoria das redes sociais, essa forma de conceber o retorno é simplista e adentra no campo de uma visão binária como retorno fracassado versus o vitorioso, e retorno voluntário versus forçado.

Também Cassarino (2008) destaca que os esquemas universais de interpretação de cima para baixo tem promovido a difusão gradual dessa dicotomia. O retorno não é apenas um ato voluntário, mas um processo que depende de mobilização de recursos ao longo do tempo. Nesse período, Cassarino (2013) dispõe que os migrantes podem desejar voltar, sem

necessariamente estarem prontos para retornar, e os que retornam são diferentes uns dos outros, tanto em motivações, como também em recursos, tangíveis e intangíveis.

Essas categorias representam uma visão geral dos principais tipos de retorno, no entanto, o limite entre o retorno voluntário e forçado não serve para todos os tipos. No caso dos palestinos, sem cidadania, por exemplo, o retorno “não é um ato voluntário”, tendo em vista que não depende apenas da vontade do indivíduo e de sua preparação prévia, mas está condicionado à gestão política do Estado de Israel para a autorização da entrada e para o visto de permanência e, nesse caso, os palestinos precisam lutar muito e ter certa dose de paciência para lidar com a burocracia estatal. Todavia, o retorno voluntário e o voluntário assistido se aplicam aos judeus que não encontram nenhuma dificuldade para obter visto de residência em Israel. O retorno transgeracional, por sua vez, serve para ser objeto de análise tanto de judeus quanto de palestinos, pois ambos os povos passaram pela experiência da Diáspora.

Pelo exposto, compreende-se que o retorno é um conceito de caráter difuso, vem sendo analisado em perspectivas distintas, contudo, nesta tese, concorda-se com a teoria do transnacionalismo de que não basta apenas ter vontade, desejo ou querer voltar, mas o regresso está mais relacionado com as condições favoráveis do momento, ou seja, estar preparado financeiramente para que possam manter se não o mesmo, mas, pelo menos, o padrão de vida similar do país de acolhida.

Além dos recursos financeiros, o regresso depende de uma rede de parentesco no lugar de origem, das relações sociais que possam ter quando regressar, da situação política do país, se está vivendo em um momento de paz ou não, pois retornar para um lugar onde está em guerra é um momento desfavorável. E ainda depende do estatuto legal, muitos palestinos simplesmente não podem retornar porque Israel nega o direito de retorno de refugiados palestinos aprovado pela Assembleia Geral da ONU em dezembro de 1948 pela Resolução 194. Essa negação condiciona os palestinos, viver em diáspora, e quando conseguem regressar, realizam um breve retorno.

1.1.2 Breve esboço dos estudos sobre migração na Geografia

Partindo dos antigos clássicos, conhecidos como representantes do Determinismo Ambiental, Friedrich Ratzel tem grande importância para os estudos migratórios. Depois de uma longa temporada nos Estados Unidos, voltou para a Alemanha e publicou, em 1880, a

obra “A geografia cultural dos Estados Unidos da América do Norte com ênfase especialmente voltada para suas condições econômicas”.

O termo “geografia cultural” foi utilizado pela primeira vez, e para ele, Ratzel, a cultura era um fator chave da geografia humana. Em seguida, em 1875, em sua tese de doutorado: “A imigração chinesa na Califórnia”, defendeu que a mobilidade faz parte da essência dos povos. Ratzel tinha como método a etnografia, uma formação naturalista, com influência darwiniana e uma visão essencialista da mobilidade. Contudo, esse ecletismo permitiu que ele transitasse entre sociedade/meio ambiente.

Entre 1882 e 1891, Ratzel publica os volumes da antropogeografia, e neles descreve as áreas onde as populações vivem e as mapeia; estabelece as causas geográficas da repartição dos seres humanos na superfície terrestre; propõe detectar a influência da natureza sobre os corpos e os espíritos. Ele dedica toda a década de 1880 ao estudo dos fundamentos culturais, o que resulta em três volumes de “etnografia”: dois dedicados aos povos primitivos e um aos povos do Antigo e Novo Mundo; na década de 1890, dedica-se aos povos modernos e à política, publicando, em 1897, “Geografia Política” (CLAVAL, 1999).

Ernest Georg Ravenstein (1875), assim como Ratzel, vislumbrando o papel do ambiente natural na mobilidade investigou, inclusive, as zonas climáticas que seriam mais propícias para a instalação de colônias europeias no século XIX. Ravenstein, com pesquisa empírica focada no contexto britânico e nos dados do censo de 1881, analisou a distribuição geográfica da população, as causas que mais influenciavam as correntes migratórias. Esse estudo resultou em um enunciado de leis de migração que buscava explicar e prever padrões de migração tanto interna quanto externa (RAVENSTEIN, 1875).

Outra seguidora de Ratzel, a norte-americana Ellen Churchill Semple, em seu livro “Influences of Geographic Environment” (1911), dedicou um capítulo ao movimento populacional, e esse movimento tem um significado geográfico. Usou o termo “povos intrusos” ao se referir aos fluxos migratórios na Europa. Explica esse termo no capítulo “Estratificação de raças” e expõe que, na Europa, estava ocorrendo rearranjo espacial e certas raças dominantes invasoras dos fortes faziam a intrusão e ocupavam as terras baixas, férteis dos vales e planícies enquanto os fracos eram deslocados e seguiam em direção às cordilheiras para as terras altas. Ela explicita que, por trás da história dos movimentos, estava o aumento natural da população que sempre buscava meios locais de subsistência.

Em se tratando da geografia da década de 1970, destacam-se os estudos de Wilbur Zelinsky's, cujo ensaio, publicado em 1971 “The Hypothesis of the Mobility Transition”,

continua avançado. Os geógrafos norte-americanos Thomas Cooke, Richard Wright e Mark Ellis (2019) destacam a importância desse estudo que Zelinsky's chamou de “vital”, e reuniu uma tríade à fertilidade e à mortalidade e o terceiro elemento importante na mudança demográfica que é a mobilidade geográfica humana. Para a transição demográfica (DT), Zelinsky elaborou uma lista com quatro estágios em que à fertilidade e à mortalidade teriam uma correlação com a industrialização e com a modernização. Ao adicionar a mobilidade geográfica humana à estrutura de quatro estágios do DT, Zelinsky criou outras quatro fases paralelas da transição da mobilidade (TM).

Outro ponto destacado pelos autores é o caráter vanguardista de Zelinsky, ao detectar que, raramente, os movimentos são permanentes e que as pessoas não vivem em um mundo “movente-permanente” de escolha racional, mas em um mundo complexo de mobilidade geográfica humana através de uma variedade de escalas espaciais interdependentes. Outro destaque foi que Zelinsky não pensou apenas em mobilidade humana física, mas também sugeriu que as melhorias nas tecnologias de informação e comunicação criariam novas formas de mobilidade humana virtual. Zelinsky também realizou a projeção de quinta fase do TM associada a uma “futura sociedade super avançada”, que é a realidade atual com a Internet conectando pessoas nos mais diferentes lugares.

A mobilidade é à base dos estudos migratórios de Ratzel (apud CLAVAL); Ravenstein e Semple (1999, 1875,1911), contudo a mobilidade como ideia de simples movimento é o elemento central, apesar de que, para Semple, o movimento das pessoas tem um significado geográfico. Zelinsky, diferentemente, avalia a mobilidade humana como complexa, pois ocorre na forma concreta, e também projetou a mobilidade virtual. Nesta tese, concorda-se com os autores Cooke, Wright e Ellis (2019) sobre a hipótese da transição da mobilidade, mostrando que Zelinsky era um geógrafo visionário, ao destacar o caráter instável da mobilidade dos migrantes.

Entre os estudos geográficos sobre migração, influenciados pela Geografia Cultural, referencia-se, nesta tese, novamente Ratzel, para quem a cultura era um elemento imperioso da geografia humana. Ele estudou as migrações, descreveu onde homens vivem e mapeou esses espaços, e estabeleceu causas geográficas da repartição dos homens na superfície terrestre. O fato de suas pesquisas mesclarem tópicos da sociedade e natureza faz dele um precursor nos estudos migratórios, na Geografia Cultural, ainda que, para ele, a cultura fosse apenas material. Entretanto, ele atribuiu à cultura uma importância, porque promovia o aproveitamento do ambiente e também facilitava a mobilidade.

Essa influência da geografia cultural vai permear a mobilidade como um fenômeno social e cultural discutida pelo geógrafo britânico Tim Cresswell (2006), em cuja obra “On the Move” defende a mobilidade como um movimento socialmente produzido, um processo complexo que envolve estruturas e significados. A distinção entre movimento e mobilidade, para ele, é imprescindível, uma vez que o movimento descreve a ideia de um ato de deslocamento que permite às pessoas se mover entre locais de um ponto ao outro. Na mobilidade, o deslocamento ocorre no estado puro quando se move de um ponto a outro, mas não resume a isso, pois o movimento mundial de pessoas e também de coisas, em diferentes escalas, é cheio de significado e também produto e produtor de poder.

A mobilidade, na perspectiva de Cresswell, contribuí de forma singular para esta pesquisa, porque o autor dissocia a ideia da mobilidade de um movimento banal desprovido de significado, história e ideologia e enfatiza a mobilidade realizada por pessoas e grupos, que se expressa como uma experiência irreduzivelmente incorporada.

Em quarto lugar, destacam-se os estudos geográficos sobre migração no Brasil, no qual os geógrafos pesquisam migrações internas, sobretudo sobre êxodo rural e movimentos populacionais de nordestinos e gaúchos; com relação às migrações internacionais, a ênfase se concentra em estudos sobre os japoneses, incluindo os dekasseguis brasileiros; italianos, alemães, bolivianos, brasiguaios, chineses, haitianos e, mais recentemente, venezuelanos.

A guisa de elucidação, vários artigos sobre essas pesquisas estão publicados em três exemplares organizados por Neto e Ferreira (2005); Saquet e Sposito (2009); Sposito, Sousa e Bomtempo (2010). Esses estudos têm em comum a discussão sobre migração, imigração, território, territorialidades, identidade e retorno. A mobilidade humana entre os países é tratada como migração internacional, em que ocorre o movimento e ou deslocamento de pessoas, e, em todos os textos, as análises versam em torno de uma concepção binária de enraizamento e desenraizamento, usual nos estudos migratórios da década de 1940.

Essa ideia também está presente nas análises com a categoria de desterritorialização. Rogério Haesbaert pesquisa mobilidade humana, há mais de 20 anos, e discute território, territorialização, desterritorialização e reterritorialização e, nos últimos anos, desenvolveu o conceito de Multiterritorialidade. Para esse autor, a “Multiterritorialidade é, assim, antes de tudo, a forma dominante, contemporânea ou ‘pós-moderna’, da reterritorialização” (HAESBAERT, 2014, p.338). Se analisar a multiterritorialidade como ação ou processo, seu significado também se amplia, conforme descrito:

A multiterritorialidade 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 proporcionado através do ciberespaço (HAESBAERT, 2014, p.344).

As grandes diásporas de migrantes, com papel relevante na atualidade, é um dos exemplos que melhor caracteriza a multiterritorialidade, pois as diásporas:

representam historicamente uma das formas pioneiras de multiterritorialidade na medida em que o deslocamento e a dispersão espacial de pessoas pertencentes a um grupo com forte identidade cultural através do mundo promovem múltiplos encontros entre 'diferentes', muito antes do advento dos meios de transporte rápidos e da comunicação instantânea (HAESBAERT, 2014, p.354).

O conceito de multiterritorialidade, descrito por Haesbaert, mostra a possibilidade de conexão com diversos territórios tanto na mobilidade humana física quanto na virtual. Essa perspectiva se assemelha à descrita anteriormente por Zelinsky's, ao se referir a uma "sociedade super avançada". A multiterritorialidade também encontra correspondência com a translocalidade, um conceito-chave nesta pesquisa.

Os estudos sobre os povos árabes são poucos na geografia brasileira, entretanto o primeiro texto escrito sobre o tema "imigração árabe para Brasil" foi realizado pelo geógrafo, descendente de libanês, Aziz Nacib Ab'sáber. O artigo "O intercâmbio cultural entre o Brasil e os países árabes", publicado em 1958, fez uso de dados estatísticos e de relatos biográficos de sírio-libaneses para a construção da narrativa (AB'SÁBER, 1958). Posteriormente, Ab'sáber (2001) participou como convidado do Seminário Internacional "Relações entre o Brasil e o mundo árabe: construção e perspectivas", realizadas em junho de 2000 em Brasília-DF, onde ele palestrou sobre "o desenvolvimento das relações árabes brasileiras"; apresentou o papel que os árabes exerciam quando eram mascates, em estabelecer o elo entre campo e cidade; a importância dos árabes na economia, política, e concluiu sua palestra, sugerindo ao Ministério das Relações Exteriores realizar um intercâmbio cultural entre o Brasil e os países árabes.

As discussões de Ab'sáber fornecem um referencial de imigração árabe no Brasil, na década de 1950, e mostram a importância desses imigrantes na sociedade brasileira ao aproximar os moradores do campo com produtos fabricados pelos moradores da cidade. Todavia, revela que, 40 anos após a publicação do primeiro texto, a geografia não demonstrou interesse em analisar a participação dos árabes na sociedade brasileira.

Entre os estudos recentes, identificaram-se quatro pesquisas na geografia sobre a temática árabe. Duas delas desenvolvidas no Programa de Pós-Graduação em Geografia da

Universidade Federal do Paraná. Na primeira, Carloto (2007), que fez um estudo comparativo entre os árabes dos municípios paranaenses, Foz do Iguaçu e Londrina, concluiu que o islamismo é vivenciado mais do que uma religião, pois serve como conduta de vida para os seguidores e tem um papel relevante na construção do Espaço de Representação. Foz do Iguaçu-PR é uma referência nacional da religião islâmica, a comunidade é mais tradicional, coesa e mais atuante em todas as instâncias políticas. Outra pesquisa geográfica também realizada em Foz do Iguaçu trata-se do estudo de Poliana Cardozo (2012), com os imigrantes libaneses muçulmanos, em que analisou o espaço da identidade desses imigrantes pós-década de 1950. Ela detectou que os libaneses atuam profissionalmente em diversas áreas, porém o destaque ainda é o comércio transfronteiriço. A relação com o Líbano é vivenciada no cotidiano como “Líbano ausente e Líbano presente” devido ao constante contato, seja pela viagem, seja pelos meios de telecomunicações que possibilitam as conexões.

Sequencialmente, Meneses (2015), com estudos sobre o Islam, territórios e territorialidades islâmicas no Brasil, pesquisou a construção do território islâmico na cidade de São Paulo com foco na Ashura e na Karbala. Suas pesquisas contribuem para compreender territórios e territorialidades do islamismo a partir da perspectiva da geografia. “Outra pesquisadora que vem estudando a religião islâmica é Shadia Araújo (2019; 2020; 2021), cujas diversas temáticas sobre o Oriente Médio e Islã se interconectam como: diáspora muçulmana” ou “diáspora islâmica”; produção *halal* de carne e aves no Brasil bem como a relacionada migração de muçulmanos para o Brasil.

Em síntese, os estudos de Ratzel *apud* Claval; Ravenstein e Semple (1999,1875,1911) trataram da migração como movimento estabelecendo a relação entre sociedade/natureza. Serve como sustentáculo nesta pesquisa, no sentido de explicar que a mobilidade não tem o caráter essencialista, considerando que os palestinos não saíram em diáspora por livre espontânea vontade, muitos evadiram de seu território, terras e casas por instinto de sobrevivência. As pesquisas de Zelinsky *apud* Cooke, Wright e Ellis (2019), por sua vez, ao mostrar a mobilidade humana de forma objetiva, mas ao indicar uma mobilidade humana virtual, previu a instantaneidade comunicacional da atualidade. A mobilidade de Cresswell (2006) como produtora de significados e de poder, mostra a correlação de forças e as assimetrias entre quem pode se mover e quem não pode.

Em face do exposto, esta tese avança em relação aos estudos migratórios por tratar a migração, não como um mero movimento de pessoas, mas como mobilidade. Em relação aos estudos realizados no Brasil, que de modo geral, analisam a migração como linear, nessa tese

é concebida como um processo cíclico de “ir e voltar”. Essa perspectiva encontra respaldo no conceito de multiterritorialidade de Haesbaert (2014) para as diásporas, mas optou-se pela translocalidade, por se tratar de relações “local-local” em um contexto global.

Isso posto, com relação aos estudos na geografia com os povos árabes, as referências citadas anteriormente desde Ab’sáber; Carloto; Cardozo; Menezes e Araújo (1958, 2001; 2007, 2012, 2015; 2019, 2020, 2021) tratam dos árabes de maneira geral, nessa tese discute-se em específico, os palestinos, árabes imigrantes *sui generis*, pela singularidade da ausência de um ‘Estado-nação’, ou uma nação sem Estado (JARDIM, 2006; SCHIOCCHET, 2017).

Edward Said (1999) relata que em 1948, teve a vida virada do avesso ao vivenciar seu “lugar” - Palestina - ser substituído por Estado de Israel. A partir desse momento, a sua vida e de sua rica família se transformou numa série de deslocamentos, rupturas e tentativas de adaptação a ambientes estrangeiros. Morou no Egito, Líbano e depois nos Estados Unidos e, em todos esses países, sempre teve o sentimento de estar “fora do lugar”, vivendo entre dois mundos. É, partindo desse breve relato do Said que empreende a escrita da diáspora.

1.2 DIÁSPORA

Diáspora é uma palavra que esta pesquisadora conheceu há 40 anos nas aulas de catecismo, ao se preparar para a primeira eucaristia. A Diáspora Judaica, escrita na Bíblia, em que fala do povo escolhido, que foi levado violentamente para o Egito e submetido à escravidão e, depois de gerações de sofrimento, sob a liderança de Moisés, retornou à Terra Prometida. O cântico “o povo de Deus” faz parte da memória desta pesquisadora, pois o cantou inúmeras vezes nas missas aos domingos. Eis o primeiro e o terceiro verso:

O povo de Deus no deserto andava, mas a sua frente, alguém caminhava. O povo de Deus era rico de nada, só tinha a esperança e o pó da estrada. Também sou teu povo senhor e estou nesta estrada somente a tua graça, me basta e mais nada [...] O povo de Deus ao longe avistou a terra querida que o amor preparou. O povo de Deus sorria e cantava e nos seus louvores teu poder proclamava também sou teu povo Senhor e estou nessa estrada, cada dia mais perto da terra esperada (BARROS, 1973).

Essa canção de autoria da professora Nelly da Silva Barros, popularizada na voz do Padre Zezinho, serviu como instrumento de evangelização por várias gerações. Seguida dessa narrativa contida na letra da música, estava à história moderna do povo judeu, que, sob o regime do nazismo na Alemanha, sofreu as piores atrocidades conhecida como “holocausto”

e, posteriormente, por meio da ONU, foi criado um Estado e os judeus se moveram para Israel como um retorno à terra ancestral.

O que essas duas histórias de diáspora têm em comum são dispersão, opressão, esperança e desejo de um retorno para a terra imaginária. Essa história traz uma concepção fechada de “tribo” (o povo de Deus) diáspora (dispersão) e a pátria (Terra querida). Essa versão mítica da diáspora judaica contada e propalada como um “retorno” bíblico serviu para camuflar a realidade concreta de um projeto colonialista de ocupação da Palestina. Nesse aspecto, Stuart Hall (2018) ratifica que:

é uma versão dessa concepção da diáspora judia e de seu ‘anunciado’ retorno a Israel que constitui a origem da disputa com seus vizinhos do Oriente Médio, pela qual o povo palestino tem pago um preço tão alto, paradoxalmente, com sua expulsão de uma terra que, afinal, também é sua (HALL, 2018, p. 32).

Ironicamente, o retorno dos judeus à Palestina e a formação do Estado de Israel representaram para os palestinos, uma “grande catástrofe” e o início de sua diáspora, ou seja, a chegada do “povo de Deus” representou a expropriação daqueles que estavam vivendo no território, os palestinos.

A experiência judaica serve de base para definir outras diásporas. Por isso, Cohen (2008) alerta que os judeus, muitas vezes, referem-se à diáspora ao seu período anterior como escravos, no antigo Egito, particularmente, nos rituais de Páscoa, que contam a história do Êxodo. Entretanto, o cataclismo que marca o início da diáspora judaica foi a destruição, pelo Império Mesopotâmico, do Templo de Salomão, construído em 586 a.C., e que é evocado como memória popular central do trauma.

A partir dessa breve introdução acerca da diáspora judaica, passa-se ao estudo da literatura diaspórica, cujo intento é apresentar a trajetória do debate sobre a origem, uso do vocábulo em cada período de acordo com a visão dos principais estudiosos, e fazer dessa evolução de ideias a sedimentação da análise dos dados.

O termo diáspora tem sido objeto de múltiplas interpretações, desde a origem até o seu uso. Entretanto há algum consenso, sobretudo nestes aspectos: “dispersão”, “neologismo”, “experiência judaica”, “pátria”, “retorno”. Jardim (2007, p.212) define como “família espalhada”, “dispersa”. Para Hall (2018, p.31), a diáspora é “o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor”. Clifford (1994, p.310) esclarece que “a linguagem da diáspora é cada vez mais evocada por pessoas deslocadas que sentem (mantem, revivem, inventam) uma conexão com um lar anterior”.

No espaço semântico e conceitual, Brubaker (2005) destaca os três elementos principais que se mantêm como constitutiva da diáspora, a saber: dispersão, orientação para pátria e manutenção de limites. A dispersão no espaço é um critério que encontra mais consenso entre os estudiosos da diáspora e pode ser definida como forçada e ou traumática. O segundo critério, orientação para uma “pátria” real ou imaginária, tem uma representação de valor, identidade e lealdade. Essa palavra-chave “pátria” encontra em Safran (1991) seu maior defensor. Terceiro critério, manutenção de limites, envolve a preservação da identidade distinta da sociedade de acolhimento; esses limites também podem ser mantidos por resistência deliberada por meio de endogamia ou outras formas de autosegregação.

Dufoix (2009), expõe que algumas ativistas feministas declaram que a palavra “diáspora” tem a sonoridade feminina. Esse tipo de declaração se refere às tentativas de compreender o horizonte semântico e as mudanças recentes no valor desse termo. De símbolo de uma maldição, tornou-se símbolo de uma nova forma de viver no mundo; de uma palavra religiosa, secularizou-se; e, no final do século XX, expandiu-se, abrangendo mais populações e situações.

O Glossário sobre Migração da Organização Internacional para as Migrações traz um conceito bastante genérico para diáspora: “qualquer pessoa ou população étnica que abandona a pátria tradicional da sua etnia, estando dispersa por outras partes do mundo” (OMI, 2009, p.18). Essa concepção traz a palavra “abandono” que sugere que a pessoa deixou a pátria para trás como algo que não quer mais, e isso é um equívoco, pois o retorno faz parte do imaginário daqueles que estão dispersos na diáspora.

Para Faist (2010, p.12), as noções de diáspora podem ser subdivididas em usos como antigo e recente: “A primeira característica diz respeito às causas da migração ou dispersão. Noções mais antigas referem-se à dispersão forçada, e isso está enraizado na experiência dos judeus, mas também - mais recentemente - dos palestinos”.

Essas definições de diásporas não se opõem, pelo contrário, complementam-se: “Diásporas podem ser definidas como arranjos sociais transnacionais baseados na ideia de que seus membros compartilham uma origem cultural e geográfica ancestral” (BAEZA, 2014, p.70); “Diáspora são redes e nós de comunidades que vivem dentro e fora do país de origem” (BATROUNEY et. al. 2014, p.215).

Martin Bauman (2013), no capítulo “exílio” do livro “Diasporas, Concepts, Intersections, Identities”, faz um abrangente retrospecto do uso do vocábulo diáspora. Primeiramente, discute as origens do termo “exílio” seguido da diáspora, apresentando-a

como um neologismo; resgata a gênese que vem do substantivo grego diáspora que deriva do verbo composto dia - e *speírein*, cujo significado são “espalhar, dispersar, ser separado”. Esses verbos, amplamente usados entre os filósofos clássicos e os escritores helenistas, tinham uma conotação negativa e, posteriormente, os tradutores judaico-gregos alexandrinos dos textos em hebraico adotaram essa conotação do discurso filosófico.

Em seguida, Bauman explica a Diáspora como parte de um esquema soteriológico iniciando com os judeus pós-babilônios, que interpretaram o cativo babilônico como punição de Deus, assim como o retorno para a Palestina e para Jerusalém, esse castigo tinha chegado ao fim.

A partir do século V a.C., viver fora da Terra Santa foi compreendido diferente, mesmo que os judeus fossem bem sucedidos em outros lugares, entendiam que a estada deles era transitória e miserável. No período helenístico, os judeus em diáspora podiam viajar para a Palestina e para Jerusalém, contudo muitos preferiram ficar em diáspora, ao invés de retornar mais ou menos regularmente à Palestina devastada pela guerra.

Os cristãos adotaram o termo diáspora, no primeiro século d.C, mas alteraram significado soteriológico de acordo com a escatologia cristã. No final do século IV, o cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano com a ideia de permanência a diáspora rapidamente desapareceu da memória cristã. Um milênio depois, após a Reforma do século XVI e a formação de diferentes confissões cristãs, o termo passou a representar protestantes que viviam em território católico e vice-versa.

No século XIX, devido às migrações internas do Estado, a diáspora se fez predominantemente, associada às minorias confessionais. A partir da década de 1960, com o aumento dos movimentos migratórios transnacionais e globais, “Diáspora” foi empregada para indicar um grupo nacional, cultural ou religioso vivendo em uma terra estrangeira. Com os estudos Africanos, que compararam a escravidão dos africanos subsaarianos à expulsão clássica dos judeus, o termo passou a ser amplamente utilizado nas ciências sociais. Na década de 1990, o emprego do termo diáspora se tornou uma moda e muitos estudiosos teceram críticas, nas quais requeriam mais teorização e critérios na abordagem da diáspora.

Essa origem, descrita por Bauman, é contestada por Stéphane Dufoix (2009), um sociólogo francês que pesquisa a história sociológica dos conceitos, especialmente da diáspora. Com o projeto “Diáspora do século III a.C. até agora”, mergulhou no passado da “diáspora” e, com sua investigação minuciosa, detectou que continuamente se difundiu dois equívocos sobre as origens e o significado da “diáspora”. O primeiro deles foi ter sido usado

na Antiguidade no contexto grego de colonização; segundo, de estar ligado à palavra hebraica “*galuth*” (exílio, cativo). A isso ele chama de “The False Origins of Diaspora” e, para comprovar a veracidade de sua afirmação, apresenta uma evolução estratificada, que defende que não há nenhuma lógica cumulativa na história da palavra “diáspora”, que os vários significados e usos não se substituem, eles se superpõem e coexistem simultaneamente. Sobre a diáspora, Dufoix (2009) afirma que:

‘Diáspora’ aparece pela primeira vez na tradução grega - chamada de Bíblia da Septuaginta - da Bíblia hebraica no século III a.C., mas é um neologismo cunhado pelos tradutores. Ela deriva do verbo grego diaspeiro, cujo uso é certificado na língua grega desde pelo menos o século V a.C. Se ‘dispersão’ é, sem dúvida, um de seus significados, não é o único e a palavra não carrega nenhuma conotação negativa particular (DUFOIX, 2009, p.49).

Cohen (2008) analisa o uso do termo diáspora, através de fases, somando o total de quatro. A primeira delas é a “Diáspora Clássica”. Essa diáspora, no sentido clássico, é usada no singular, escrita com a letra maiúscula e se refere à experiência judaica. A dispersão dos judeus é marcada por um evento de cataclismo que traumatizou o grupo, criando, assim, a história da vitimização nas mãos de um opressor cruel.

A partir da década de 1960, o significado clássico foi estendido a outros grupos como armênios, irlandeses, africanos e, posteriormente, os palestinos foram adicionados a esse grupo de “diásporas vítimas”, que sofreram calamidades históricas marcantes: Babilônia para os judeus; escravidão para os africanos; massacres e deslocamento forçado para os armênios; fome para os irlandeses; e a formação do Estado de Israel para os palestinos.

Na segunda fase, na década de 1980, o termo diáspora foi utilizado para descrever diferentes categorias de pessoas que estavam vivendo fora da pátria. Foi nessa década que Walter Connor, pioneiro nos estudos de nacionalismo, publicou o artigo “The impact of homelands upon diasporas”, no qual ele conceituou diáspora como “aquele segmento de um povo que vive fora da pátria” (CONNOR 1986, p. 16 apud BRUBAKER, 2005 p.5). Essa definição de diáspora, que abarca todo tipo de retirantes, influenciou, com certeza, os estudos dessa temática e, conseqüentemente, sofreu críticas.

Em seguida, a terceira fase, na década de 1990, é marcada por um “*social constructionism*”, em que os teóricos criticam a “segunda fase”, mesmo reconhecendo outros grupos como diáspora, esses estudiosos, influenciados por leituras pós-modernistas, decompuseram a ideia diaspórica – pátria, comunidade étnica e religiosa –, argumentando que, no mundo pós-moderno, as identidades foram desterritorializadas e construídas de forma mais flexível e situacional. No século XXI, na quarta fase, ocorre a consolidação. As críticas

socio-construcionistas se arrefeceram, essa fase marca a reafirmação remodelada da ideia diaspórica, contendo os principais elementos, características comuns e tipos ideais.

Cohen (2008) afirma que o indicador da revitalização do conceito de diáspora foi o lançamento, em 1991, de um novo Jornal chamado “Diaspora: the Journal of Transnational Studies” sob a direção do acadêmico armênio, Khachig Tölöyan, em que, na primeira edição, havia um artigo pioneiro de William Safran.

Nesse artigo, Safran defendeu, para que o termo não perdesse todo o significado, que a definição de Connor fosse estendida a “comunidades minoritárias expatriadas” cujos membros compartilhavam de determinadas características, quais sejam:

- 1) eles, ou seus ancestrais, foram dispersos de um “centro” original específico para duas ou mais regiões “periféricas” ou estrangeiras; 2) eles retêm uma memória, visão ou mito coletivo sobre sua pátria original, sua localização física, história e realizações; 3) acreditam que não são e talvez não possam ser totalmente aceitos por sua sociedade anfitriã e, portanto, se sentem parcialmente alienados e isolados dela; 4) consideram sua pátria ancestral como seu verdadeiro lar ideal e como o lugar para o qual eles ou seus descendentes retornariam (ou deveriam) eventualmente - quando as condições fossem apropriadas; 5) acreditam que devem, coletivamente, estar comprometidos com a manutenção ou restauração de sua pátria original e com sua segurança e prosperidade; e 6) eles continuam a se relacionar, pessoal ou vicariamente, com aquela pátria de uma forma ou de outra, e sua consciência etnocomunal e solidariedade são definidas de forma importante pela existência de tal relacionamento (SAFRAN, 1991, p.83).

Dos seis critérios estabelecidos, quatro estão voltados para a orientação com a pátria e é essa a base de contestação. Clifford (1994) afirma que as conexões transnacionais, ligando diásporas, não precisam ser articuladas primariamente por meio de uma pátria real ou simbólica. As conexões laterais descentradas podem ser tão importantes quantas aquelas formadas em torno de uma teleologia de origem/retorno. Além disso, uma história compartilhada e contínua de deslocamento, sofrimento, adaptação ou resistência pode ser tão importante quanto à projeção de uma origem específica.

Essa crítica é válida de tal forma que, posteriormente, instigou Safran a fazer outra lista. Entretanto, como esses critérios se baseiam na diáspora judaica como paradigmática, o próprio Safran (1991, p.86) expôs que: “Nem todas as populações minoritárias ‘dispersas’ podem ser consideradas diásporas legítimas”. Ele reconheceu a existência de uma pluralidade de diásporas e justificou as características comuns que serviam como parâmetro e que, a partir delas, poderia falar com legitimidade das diásporas armênias, magrebinas, palestinas, gregas, e talvez chinesas no presente, e da diáspora polonesa do passado, embora ele esclareça que nenhuma delas esteja em conformidade com o tipo ideal da diáspora judaica.

Esse “tipo ideal”, de que fala Safran (1991), é o método weberiano que ele adota como uma forma de se aproximar do modelo real, conforme mostra na análise comparativa entre os povos em situação de diáspora. Nessa análise, ele revela que a condição da diáspora armênia é a que mais se assemelha à dos judeus em vários aspectos, como, por exemplo, a etnia e a solidariedade armênia são baseadas em religião e língua comuns, mantêm uma memória coletiva da pátria e, como os judeus, os armênios se tornaram grandes empreendedores, aprenderam a língua e a cultura da sociedade anfitriã, sem perder a sua cultura e mantêm inclusive o forte apego ao retorno à pátria. E a diáspora palestina é a que mais se assemelha à diáspora judaica e armênia.

Com a criação do Estado de Israel, milhares de árabes da Palestina foram expulsos ou estimulados a fugir. Vivendo em diáspora, eles, os palestinos, têm memórias de sua terra natal; seus descendentes cultivam um mito coletivo sobre isso; e sua comunidade étnica tem consciência e mobilização para retornar àquela pátria. Contudo, Safran esclarece que nem todos os palestinos, que vivem fora de Israel ou da Palestina, constituem uma diáspora genuína. Eles não vivem totalmente como “*strangers in strange lands*”, isso significa que aqueles que vivem na Jordânia, Síria e Líbano estão dentro de território árabe, e continuam a falar sua língua e a praticar sua religião, sem necessidade de muitos sacrifícios culturais ou linguísticos característicos de outras diásporas.

Quando publicou o artigo em 1991, Safran escreveu que a diáspora, naquele momento, estava mais próxima de “comunidade da diáspora”. Além disso, afirmou que os pesquisadores não se interessavam pela diáspora, pois havia mais pesquisas sobre nacionalismo e etnonacionalismo, e que essa omissão, para ele, era compreensível, pois, através dos tempos, a Diáspora teve um único significado: o exílio dos judeus de sua pátria histórica e sua dispersão em muitas terras. Nessa angústia, declara que a expressão diáspora parecia mais ser usada como “designações metafóricas” para várias categorias de pessoas expatriadas, expulsas, refugiados políticos, residentes estrangeiros, imigrantes e minorias étnicas e raciais.

Nesse mesmo raciocínio, Clifford (1994) chamou a atenção para o uso de “diásporas” sendo que a clássica dispersão judaica, grega e armênia passou a compartilhar significados com um domínio semântico mais amplo que incluía imigrante, expatriado, refugiado, trabalhador convidado, comunidade de exilados, comunidade no exterior, comunidade étnica. É, nesse contexto, que muitos grupos minoritários, não identificados anteriormente, estavam se reivindicando diaspóricos.

Da mesma forma, Brubaker (2005, p.3) também questiona “Se todos são diaspóricos, ninguém o é distintamente. O termo perde seu poder discriminativo, sua capacidade de identificar fenômenos, de fazer distinções”. Uma dimensão da dispersão envolve a aplicação do termo diáspora a um conjunto cada vez maior de casos e enumera pares conceituais mais comuns, que se relacionam com o termo diáspora,

A diáspora de ‘diáspora’ envolve não apenas uma proliferação de supostas diásporas e uma difusão de conversas sobre a diáspora em toda a academia e na cultura e política mais amplas, mas também uma proliferação de termos. Além do substantivo concreto, ‘diáspora’, designando uma coletividade, existem substantivos abstratos que designam uma condição (diasporicidade ou diasporismo), um processo (diasporização, des-diasporização e re-diasporização), até mesmo um campo de investigação (diasporologia ou diasporística). Existe o adjetivo ‘diasporista’, designando uma postura ou posição em um campo de debate ou luta. E há os adjetivos ‘diaspóricos’ e ‘diaspórica’, que designam um atributo ou modalidade como cidadania diaspórica, consciência diaspórica, identidade diaspórica, imaginação diaspórica, nacionalismo diaspórico, redes diaspóricas, cultura diaspórica, religião diaspórica ou mesmo o eu diaspórico (BRUBAKER, 2005, p.12-13).

Nessa lista, verifica-se que a diáspora de “diáspora” envolve uma proliferação de supostas diásporas e também de termos, como substantivos concretos e abstratos, tais como processo, campo de investigação, seguido do uso de adjetivo e adjetivos. Além desses, Rogers Brubaker (2005) adiciona outros termos, como: *diasporosity* (designa a permeabilidade das fronteiras de um ser em diáspora); *diasporific* (caracteriza a origem catastrófica de muitas diásporas); *diaspornography* (termo para a indústria de tráfico global); *diasportfolio* (estratégia de investimento global); e diasperanto (projeto de uma linguagem comum da diáspora).

Foram 16 anos entre a publicação de um artigo e outro que ele se propôs a rever a lista e fazer a atualização. Safran (2007) diz que, ao contrário do que ocorria antes, quando havia pouco ou nenhum interesse na diáspora, atualmente, o termo proliferou, tornou-se objeto de estudo e fascínio dos pesquisadores, e passou a ser usado no plural “diásporas” com uma diversidade de conotações. Além disso, houve alteração do significado que, historicamente, representava de forma específica o exílio dos judeus da sua pátria e a sua dispersão por muitas terras, para uma noção mais neutra e abrangente.

No artigo “*The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical Perspective*”, Safran (2007, p. 37) manteve os seis critérios definidos anteriormente para “as características comuns da diáspora” e adicionou um novo critério, a saber: “7. Sua cultura, religião, economia e relações políticas com a pátria refletem de forma significativa em suas instituições comunais”. Esse novo critério seria para contemplar a multiplicidade de

diásporas que havia, bem como responder aos questionamentos e sugestões de outros pesquisadores. A esse respeito, escreveu:

Diáspora tornou-se um conceito genérico que denota uma variedade de coisas: imigrantes e seus descendentes, minorias étnicas e quaisquer comunidades que tentam manter suas identidades coletivas. Também implica uma consciência de ser diferente da sociedade circundante, e ‘uma consciência de multilocalidade’ (SAFRAN, 2007, p.50).

Apesar de Safran (2007) passar uma ideia que nutre certa indignação com o conceito de diáspora ter-se generalizado, ele projeta um sujeito com a consciência multilocal. Para Hall (2018 p.52), “esse é o caminho da ‘diáspora’, que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna.” Hall defende que não deve se apegar a modelos fechados de “pertencimento cultural”, mas abranger processos maiores, naquilo que ele chama de jogo da semelhança e diferença, que está transformando a cultura em todo mundo.

Dufoix (2009) esclarece que a “Diáspora” se manteve como um substantivo próprio, fechado, limitado ao reino religioso com três variantes possíveis: judaica, protestante e católica até a primeira metade do século XX. A partir dos anos 1930, seu significado e propósito foram afetados pela importação do termo nas ciências sociais na descrição de três processos diferentes: secularização, trivialização e formalização. Do final da década de 1980 em diante, a palavra passou a fazer parte do vocabulário da política e da mídia, abrindo caminho para sua expansão ilimitada.

Esse é o caso da palavra “diáspora muçulmana” ou “diáspora islâmica”, termo utilizado para definir comunidades muçulmanas que estão vivendo fora do chamado “mundo muçulmano”. Albrecht *et al.* (2016) expõem que os críticos argumentam que uma qualidade adicional é muito complicada tendo em vista que as comunidades muçulmanas não definem sua identidade por uma origem territorial mitificada. Os autores dizem que o uso do termo desregrado corre o risco de perder seu valor analítico, uma vez que “diáspora muçulmana” ou “diáspora islâmica”, nos estudos já realizados, “são usados em referência a muitas coisas diferentes e, ao mesmo tempo, como categorias ônticas com pouca explicação ou reflexão teórica” (ALBRECHT *et al.*, 2016, p.3).

Visando esclarecer essa noção de “diáspora muçulmana”, ocorreu entre 2011 e 2014, uma série internacional e interdisciplinar de workshops na Universidade de Erlangen-Nuremberg (Alemanha); o primeiro workshop se concentrou na legitimidade e nos problemas normativos no uso de “diáspora muçulmana” como uma categoria analítica; os outros dois discutiram os vários conceitos de “diáspora muçulmana” desenvolvida pelos participantes em suas pesquisas empíricas. E a última foi uma reunião dedicada à edição dos resultados.

Desses resultados, destacam-se as inferências da equipe sobre o que considerar ao conceituar a diáspora muçulmana, em três dimensões: primeira, a “diáspora muçulmana” pode ser conceituada considerando tanto abordagens indutivo como dedutivas; segunda, ao conceituar “diáspora muçulmana”, foca em questões metodológicas e autorreflexivas, tais questões são autodescrição e descrição, por outras implicações normativas; terceiro, as pesquisas devem atingir os estudos de caso em todo mundo, no sentido translocal, transregional e transnacional (ALBRECHT *et al.*, 2016).

A equipe do workshop sugere uma metodologia autorreflexiva aplicando a autodescrição e a descrição. Cohen (2008) também propõe a possibilidade da autodeclaração, nessa abordagem, qualquer grupo pode ser uma diáspora, se assim o desejar, e uma ampla gama de significados pode ser aplicada ao termo. A difusão do termo faz surgir novas abordagens, como é o caso da diáspora pós-colonial da qual Stuart Hall é um representante máximo. Com viés culturalista, escreveu “Da Diáspora: identidades e mediações culturais”.

Nascido na Jamaica em 1932, onde passa toda a infância e adolescência e, em 1951, emigrou para a Grã-Bretanha nessa inquietude entre o novo pertencimento e o desejo imaginário ao retorno à terra de origem, descrevendo sua experiência de diáspora e a de outros caribenhos, e afirmando que o conceito de diáspora é familiar entre os povos do Caribe: “Tornou-se parte do nosso recém-construído senso coletivo do eu, profundamente inscrita como subtexto em nossas histórias nacionalista” (HALL 2018, p.31).

Vivendo em diáspora, Hall contesta aquilo que chamou de “conceito fechado de diáspora”, que se apoia em uma construção binária de diferença e na oposição entre os de dentro e os de fora. Por isso, ele defende uma noção de diáspora que se “aproxima da acepção derridiana de *différance*”, que não funciona através de “binarismos [...] mas são também places of passage, significados que são posicionais e relacionais” (HALL, 2018, p.38)”.

Buscando também contribuir para a construção de uma noção de diáspora mais contemporânea, Cohen (2008) descarta a antiga ideia de “diáspora” tradicionalmente atrelada à dispersão catastrófica, e propõe (Tabela 3) ampliar a noção e incluir diásporas comerciais, imperiais, trabalhistas e culturais para possibilitar a compreensão das relações que podem ser positivas entre os migrantes e terras de origem e seus locais de trabalho e assentamento.

Tabela 3 - Novos tipos de diáspora

Tipos de Diáspora	Grupos	Adjetivos de qualificação
Diáspora do Trabalho	Contratados indianos	“grupos que se dispersaram por razões coloniais ou voluntários”
Diáspora Comercial	Libaneses Chineses	
Diáspora Imperial ou Diáspora Colonial	Britânicos	
Diásporas Vítimas	Judeus, Africanos Armênios Irlandeses Palestinos	“As virtudes positivas de manter uma identidade diaspórica” “mobilizam uma identidade coletiva” “Solidária com os co-étnicos membros em outros países”
Diáspora desterritorializada	Caribenhos Sindhis Parsis	“grupos que foram multiplicadamente deslocados”

Fonte: COHEN, R. Global Diaspora (2008, p.18).

Nota: Adaptado pela autora, 2020.

Quando Safran (1991), em sua primeira lista, elencou as principais características das diásporas, dos seis pontos quatro se referia à ligação umbilical com a pátria. Apesar das críticas, essa lista serviu de modelo para outros pesquisadores e também iniciou um debate científico social e estimulou Safran a ampliá-la em 2007, essa, por sua vez, instigou outros estudos e, em específico, Cohen, que elaborou outra lista em 2008. Na (Tabela 4), utilizando o método comparativo, traça-se um paralelo para uma análise mais detalhada.

Tabela 4 - Características de Diáspora

	Willian Safran (2007)	Robin Cohen (2008)
1	Eles, ou seus ancestrais, foram dispersos de um “centro” original específico para duas ou mais regiões periféricas ou estrangeiras;	Dispersão de uma pátria original, frequentemente traumática, para duas ou mais regiões estrangeiras;
2	Eles retêm uma memória coletiva, visão ou mito sobre sua pátria original, sua localização física, história, conquistas e, com bastante frequência, sofrimentos;	Alternativa ou adicionalmente, a expansão de uma pátria em busca de trabalho, em busca de comércio ou para outras ambições coloniais;
3	Sua relação com o elemento dominante da	Uma memória coletiva e mito sobre a pátria,

	sociedade na terra natal é complicada e frequentemente difícil. Eles acreditam que não são, e talvez não possam ser totalmente aceitos pela sociedade anfitriã e, portanto, sentem-se parcialmente alienados e isolados dela;	incluindo sua localização, história, sofrimento e conquistas;
4	Eles consideram sua pátria ancestral como seu verdadeiro lar ideal e como o lugar para o qual eles ou seus descendentes iriam (ou deveriam) eventualmente retornar se e quando as condições fossem apropriadas;	Uma idealização da casa ancestral real ou imaginada e um compromisso coletivo para a sua manutenção, restauração, segurança e prosperidade, até mesmo para a sua criação;
5	Eles continuam a se relacionar, pessoal ou vicariamente, com aquela pátria de uma forma ou de outra, e sua consciência etnocomunal e solidariedade, que ultrapassam as fronteiras políticas, são definidas de maneira importante em termos da existência de tal relacionamento.	O desenvolvimento frequente de um movimento de retorno à pátria que ganha aprovação coletiva mesmo que muitos no grupo estejam satisfeitos apenas com um relacionamento vicário ou visitas intermitentes à pátria;
6	Eles desejam sobreviver como uma comunidade distinta na maioria dos casos como uma minoria, mantendo e transmitindo uma herança cultural e / ou religiosa derivada de sua casa ancestral e os símbolos nela baseados.	Uma forte consciência de grupo étnico sustentada por muito tempo e baseada em um senso de distinção, uma história comum, a transmissão de uma herança cultural e religiosa comum e a crença em um destino comum;
7	Suas relações culturais, religiosas, econômicas e / ou políticas com a pátria se refletem de forma significativa em suas instituições comunitárias.	Um relacionamento conturbado com sociedades anfitriãs, sugerindo uma falta de aceitação ou a possibilidade de que outra calamidade possa acontecer ao grupo;
8		Um senso de empatia e corresponsabilidade com membros co-étnicos em outros países de assentamento, mesmo onde o lar tornou-se mais vestigial;
9		E a possibilidade de uma vida criativa e enriquecedora diferenciada em países anfitriões com tolerância ao pluralismo.

Fonte: (SAFRAN 2007, p.37); (COHEN 2008, p.17)

Nota: Adaptado pela autora, 2020.

A partir de uma análise sincrônica das características de uma diáspora, defendida pelos autores, verifica-se que, dos sete tópicos apresentados por Safran e Cohen, quatro deles têm o mesmo sentido, enquanto os outros três são novas ideias acrescentadas por Cohen. Destacam-se as características de um e de outro, detalhadamente, a seguir:

1. São similares, ambos abordam a dispersão de um lugar para dois ou mais;
2. São diferentes, Safran discute memória coletiva e mito sobre a pátria, enquanto Cohen discute a ampliação e o pertencimento a outra pátria;
3. São distintos, Safran aborda a relação conflituosa na terra natal e anfitriã, enquanto Cohen, memória coletiva e mito sobre a pátria;
4. São equivalentes, ambos discutem a idealização do lar ancestral, compromisso de manutenção, mas Cohen acrescenta um tópico relativo à criação;
5. São correlatos, ambos abordam o relacionamento com a pátria, pessoal ou vicariamente;
6. São congêneres, ambos exprimem mobilizar uma identidade coletiva, no lugar de assentamento e também em relação à pátria real ou imaginária;
7. São opostos, Safran discorre sobre o relacionamento positivo com a pátria, enquanto Cohen discorre sobre o relacionamento negativo com a sociedade anfitriã;
8. Cohen acrescenta esse tópico para descrever a solidariedade com os membros co-étnicos em outros países.
9. A tensão em viver na sociedade anfitriã pode ser criadora. Como, por exemplo, os judeus na Babilônia foram responsáveis por muitos avanços na medicina, arte, música, literatura.

Ao pensar em um conceito para diáspora, Robin Cohen (2008) se afasta completamente da lista de Willian Safran (2007), na qual afirma que, em limitadas circunstâncias, o termo diáspora pode ser usado para “descrever laços transnacionais de corresponsabilidade, mesmo quando reivindicações territoriais historicamente exclusivas não são fortemente articuladas” (COHEN, 2008, p.7-8).

Como o autor declara usar o termo diáspora para descrever ligações transnacionais, isso deve ser uma exceção, uma vez que são processos diferentes. Aqui Faist (2010) faz uma distinção entre Diáspora e Transnacionalismo, e, apesar de ambos os termos se referirem a processos transfronteiriços, a diáspora é frequentemente utilizada para caracterizar grupos e ou comunidades que vivem fora de uma pátria (imaginada), enquanto o transnacionalismo é usado para se referir aos laços duráveis dos migrantes entre os países – capta todos os tipos de formações sociais, como redes, grupos e organizações transnacionais.

Também são processos diferentes globalização e diáspora. Ao fazer uma comparação entre esses dois fenômenos, Cohen (2008 p.154) afirma que “são fenômenos separados sem conexões causais necessárias, mas eles ‘vão juntos’ extraordinariamente bem”. Ele ressalta que é evidente que não existe uma ligação causal direta, porque as diásporas são bem anteriores à era da globalização, contudo as mudanças causadas pela globalização podem beneficiar as diásporas, uma vez que muitas comunidades diaspóricas estão instaladas em cidades globais e, assim, eles podem lucrar com seu caráter cosmopolita.

Povos diaspóricos, são frequentemente constituídos como uma minoria étnica, no lugar de acolhida. As diferenças culturais e linguísticas entre lugares, origem e de assentamento, dão forma a uma consciência e a formação da identidade diaspórica, nessa conceituação “a identidade diaspórica é construída por meio da diferença” (PETEET, 2007 p.640). Esse referencial teórico sobre a diáspora é o subsídio para pensar sobre a construção da identidade dos palestinos em diáspora.

1.3 IDENTIDADE

Os cientistas sociais expressam que o conceito de identidade é complexo, por isso, primeiramente, pretende-se mostrar como vem sendo debatida e conceituada a identidade em situação de diáspora. Identidade é um conceito interdisciplinar que representa diversas áreas do conhecimento. Nesse sentido, buscam-se referências a partir de várias abordagens. Stuart Hall, a partir de sua experiência caribenha, lança alguns questionamentos reflexivos:

O que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Como devemos ‘pensar’ as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura? (HALL, 2018, p. 30).

Amin Maalouf, no livro “*In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong*” (2001), revela que nasceu no Líbano, sua língua materna é o árabe, viveu nesse País até os 27 anos e, depois, em 1976, migrou para a França e, depois de anos vivendo nesse País, várias vezes lhe foi perguntado se ele se sentia mais libanês ou francês? Ele sempre respondeu a mesma coisa: “ambos”. Maalouf diz que, se respondesse outra coisa, estaria mentindo, pois ele é esse ser que vive entre dois países, duas ou três línguas e várias tradições culturais. Mas, em seguida, surge outra questão: Então você é meio francês e meio libanês? E ele responde:

Claro que não. A identidade não pode ser compartimentada. Você não pode dividi-la em metades ou terços ou quaisquer outros segmentos separados.

Não tenho várias identidades: tenho apenas uma, composta de muitos componentes em uma mistura que é única para mim, assim como a identidade das outras pessoas é única para elas como indivíduos (MAALOUF, 2001, p.2).

Em sua resposta, Maalouf destaca que não tem várias identidades apenas uma formada por diversos elementos. Hall, por sua vez, defende que “na situação de diáspora as identidades se tornam múltiplas” (HALL, 2018, p.29). Maalouf expressa que, a partir dessa resposta, surge outra questão: “mas o que você realmente sente, lá no fundo?” Esse questionamento reflete uma ideia equivocada de identidade como se fizesse parte da essência. Ele afirma que “a identidade não é dada de uma vez por todas: ela é construída e muda ao longo da vida de uma pessoa” (MAALOUF, 2001, p. 23). Hall aborda essa questão a partir da cultura nacional.

As culturas nacionais, isto é, aquela na qual se nasce, é a principal referência de identidade cultural, quando o indivíduo tenta se definir, faz isso de forma metafórica, porque as identidades não estão impressas nos genes, mas o indivíduo se expressa como se fizesse parte de seu ser, por isso presume que “a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior” (HALL, 2018, p.30). Isso não é a realidade, “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação” (HALL, 2019, p.30).

O geógrafo Tim Edensor (2002, p.65), que discute representação, evidencia que “na verdade, é importante mencionar que as comunidades diaspóricas são capazes de constituir densas redes de associação que são baseadas na identidade nacional”. Isso se torna bem evidente quando Hall (2018) cita que o romancista George Lamming disse que a geração dele se tornou “caribenha”, não no caribe, mas em Londres. Nesse sentido, Tim Edensor (2002, p. 69) sugere pensar as identidades nacionais a partir da metáfora da performance, pois possibilita olhar para as formas que as identidades “são encenadas e reproduzidas, informando e (re) construindo um sentido de coletividade. A noção de performance também põe em primeiro plano a identidade como dinâmica; como sempre no processo de produção”.

Essa dinamicidade é referendada por Gomes (2002, p.119), ao declarar que “a identidade não é um dado irredutível da realidade, sim uma construção, que associa de maneira vital e orgânica os vínculos entre um grupo e seu território”. A relação com território remete a Haesbaert (1999, p.172), que afirma que “a identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território”. As identidades territoriais são construídas a partir de duas dimensões: uma baseada na memória coletiva, em torno de um

passado para ratificar uma diferenciação e construir a identidade. A outra está alicerçada nos referenciais espaciais, tanto do passado como do presente, que podem ter diferentes origens (HAESBAERT, 2007).

A teoria da identidade social, desenvolvida por Henri Tajfel e John Turner estabelece que o comportamento de um grupo advenha de uma percepção de pertencimento à determinada categoria social. Essa é uma teoria psicológica social interacionista dos processos cognitivos e crenças sociais, associados aos processos de grupo. Originalmente, foi inserida como um relato das relações intergrupais, significativamente desenvolvida no início dos anos 1980, a partir disso, a teoria da identidade social foi estendida por meio de uma série de subteorias (TAJFEL, 1982).

O sentimento de pertencer a um grupo, apesar de subjetivo, ao mesmo tempo, é uma forma de relação social e de representação espacial que resulta em certo tipo de territorialidade. É assim que Gomes (2002) se pronuncia a esse respeito:

A identidade é antes de mais nada um sentimento de pertencimento, uma sensação de natureza compartilhada, de unidade plural, que possibilita e dá forma e consistência a própria existência. O coletivo tem absoluta preeminência sobre o indivíduo, e a construção de uma identidade se faz dentro do coletivo por contraste com o 'outro' (GOMES, 2002, p. 60).

Nesse excerto, Paulo César Gomes discorre sobre a identidade social defendida por Tajfel e Turner. Também, nessa concepção social psicológica, Cunha (2007, p. 34) define que “a identidade é um termo [...] usado para descrever ou interpretar o indivíduo, tal como ele se revela e se conhece ou como ele se vê representado em sua própria consciência”. Nessa direção, Stevens (2007, p.46) esclarece que identidade é “algo que se forma através de processos inconscientes e não a partir da nossa dimensão racional. Há algo sempre fantasiado, ‘imaginado’ sobre a unidade do sujeito, o qual tenta preencher sua insuficiência com o mundo exterior”. Na perspectiva psicológica, a identidade produz um sentido de ordem na vida do indivíduo, enquanto, na sociológica, ela situa o indivíduo em um grupo. Ao comparar as duas perspectivas, uma não exclui a outra, ambas se complementam considerando que, “para saber quem somos, temos que reconhecer a posição em que nos colocamos” (CUNHA, 2007, p. 34).

Paulo Hilu Pinto (2005) identifica os processos de construção das identidades muçulmanas no Brasil nas cidades do Rio de Janeiro, Curitiba e São Paulo. No Rio de Janeiro, uma sala em um prédio comercial na Lapa serve como mesquita. A maioria dos membros não é de origem árabe, grupo multicultural e multiétnico de árabes e seus descendentes, africanos e brasileiros convertidos. Entretanto, o valor simbólico da língua e da

identidade árabe faz com que elas sejam usadas como sinal de distinção religiosa dentro da comunidade e as posições de poder sejam ocupados por falantes de árabe.

Em Curitiba, existe uma mesquita estilo “internacional islâmico”, na qual seus membros apresentam uma divisão sectária sunita e xiita; a comunidade estrutura as suas identidades a partir do espaço de sociabilidade informal, e a relação da comunidade muçulmana na sociedade forma uma espécie de “enclave étnico-religioso”. A comunidade muçulmana de São Paulo é marcada pela diversidade identitária e pelo pluralismo institucional. A Mesquita Brasil constitui um símbolo da presença muçulmana em São Paulo; no bairro do Brás, tem as sunitas Mesquita Salah al-Din e a Liga da Juventude Islâmica e a mesquita xiita do Brás. Dessa pesquisa no contexto sociocultural das comunidades muçulmanas, Pinto (2005, p.249) inferiu que “os muçulmanos no Brasil apresentam múltiplas formas de identidade e religiosidade que os conectam tanto com codificações transnacionais do Islã, quanto com as configurações locais do campo religioso em que se inserem”.

Para Castells (1999), o significado é o eixo em torno do qual os atores sociais estruturam sua identidade de modo que ela seja capaz de se autossustentar no tempo e no espaço. Ele define identidade como sendo “o processo de construção de significado”. E o significado “é a identificação simbólica, por parte de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator” (CASTELLS, 1999, p.22).

Stuart Hall (2019, p.11-12) delinea três concepções de identidade. A primeira delas é o sujeito do iluminismo cujo “centro essencial do “eu” era a identidade da pessoa”. É uma concepção individualista tanto do sujeito como da identidade dele, uma vez que é um ser centrado, dotado de razão e consciência que surgia com o nascimento e que acompanhava por toda a vida. A segunda, na noção do sujeito sociológico, marcado pela interação do mundo exterior ao “eu”, há uma consciência de que o sujeito não é autônomo e autossuficiente, mas sua formação com valores, símbolos da cultura em que ele vive depende de outras pessoas. Para esse sujeito, “a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade”. A terceira trata-se do sujeito pós-moderno, caracterizada por não ter “uma identidade fixa, essencial ou permanente”. Essa identidade está sempre em transformação, não é unificada ao redor do “eu” inteligível, mas o sujeito assume identidade diferente em momentos distintos, a isso Hall explicita que a identidade se torna uma “celebração móvel”.

Stuart Hall fala das três concepções de identidade numa perspectiva histórica. Manuel Castells, por sua vez, identifica três formas que o indivíduo constrói sua identidade: a identidade legitimadora, representada pelas instituições dominantes da sociedade, as quais

expandem e racionalizam sua dominação em relação aos atores sociais; a identidade de resistência que é criada pelos atores sociais marginalizados que enfrentam a lógica dominante; identidade de projeto é aquela que, quando os atores sociais utilizam todo tipo de insumo cultural ao seu alcance, constroem sua identidade e podem mudar toda a estrutura social vigente. Nesse sentido, “a identidade legitimadora dá origem a uma sociedade civil; a identidade destinada à resistência leva a formação de comunas ou comunidade; o terceiro processo de construção de identidades, a identidade de projeto, produz sujeitos” (CASTELLS, 1999, p. 25).

Considerando o que foi exposto, parece que o entendimento dos autores é o de que a identidade está constantemente em processo de formação, com a ideia de continuidade e cíclica, subtende-se que não é uma questão ontológica, do ser, mas do vir a ser, de se tornar. Nesse sentido, possibilita a reflexão sobre a identidade palestina, conforme escrito nos artigos da Carta Nacional da Palestina de 1964 e reafirmada na Carta Nacional Palestina, publicada em junho de 1968.

Artigo 4º - A identidade palestina é uma característica genuína, essencial e inerente; é transmitida de pai para filho. A invasão sionista e a dispersão do povo árabe palestino, devido aos desastres que se abateram sobre eles, não os fazem perder sua identidade palestina e sua participação na comunidade palestina, nem negam isso.

Artigo 5º - Os palestinos são todos aqueles de nacionalidade árabe que, até 1947, residiam normalmente na Palestina, que permaneceram ou foram expulsos. Toda criança que nasceu de um pai árabe palestino depois desta data, seja na Palestina ou fora, é um palestino;

Artigo 6º - Os Judeus que normalmente residiram na Palestina até o início da invasão sionista são considerados palestinos.

Verifica-se que a Identidade Palestina, por essa carta, é inata, adquirida por laços consanguíneos, especificamente por ascendência paterna, próprio de sistema patriarcal, período e lugar de nascimento, origem árabe; os Judeus nascidos na Palestina até 1947 também são acolhidos como palestinos.

E a palestinidade, como conceber? Leonardo Schiocchet (2015) sugere que se deve entender a palestinidade como uma tradição em que os sujeitos, em diferentes partes do mundo, identificam-se como palestinos. Sentencia ele que:

É precisamente a riqueza de formas pelas quais os palestinos vivem, articulam e expressam sua palestinidade, que possibilita a própria identificação de palestinos como algo que entendem, de forma extremamente diversa, enquanto uma essência palestina concreta compartilhada por indivíduos hoje dispersos pelo mundo todo (SCHIOCCHET, 2015, p.8-9).

Para Denise Jardim (2000), ao conceber a identidade palestina como diversa, não significa dizer que os palestinos são uma invenção recente e artificial, mas que a “multiplicidade da experiência dos palestinos refere-se aos diversos caminhos traçados no sentido de alcançar a permanência em localidades frente a uma situação de perdas sucessivas de direito de cidadania” (JARDIM, 2000a, p. 49). Essa “Identidade Palestina [...] são noções historicamente construídas, sujeitas a negociações diversas” (JARDIM, 2007, p.195).

Julie Peteet (2007, p. 640) “A identidade é um processo de tornar-se, vir a ser e, para quem está em movimento, envolve múltiplos lugares. Para os palestinos no exílio, a identidade é multiplamente referenciada espacialmente”. A pátria é o ponto de partida na formulação da identidade palestina, acrescentando, outras variáveis e mais vários lugares nesta trajetória de exílio, constitui assim, um intrincado processo de construção identitária.

Como se percebe, no percurso histórico, a identidade, antes considerada inata, uma construção individual, posteriormente, foi definida como construída coletivamente. Contudo, a teoria da identidade social assevera que uma pessoa não desenvolve somente sua identidade individual, mas também a social, que se fragmenta em identidade étnica, cultural, religiosa, linguística entre outras. A identidade móvel, por sua vez, é mais abrangente; é construída, reconstruída e dinâmica. Assim, a identidade pós-moderna de Stuart Hall encontra respaldo na identidade de projeto de Manuel Castells ao não produzir indivíduos, mas, sim, sujeitos.

Nesta tese, utiliza-se a ideia de identidade móvel na investigação da identidade dos palestinos de Barra do Garças-MT. A identidade, então, é pensada numa perspectiva contemporânea de construção e reconstrução e se contrapõe à ideia de uma identidade fixa, essencialista, originária. Assim, assumindo a relação existente entre diáspora e identidade é que se procede a reflexão sobre a identidade translocal a partir da categoria de translocalidade.

1.4 TRANSLOCALIDADE

O conceito de translocalidade nasceu a partir da crítica sobre o transnacionalismo. Greiner e Sakdapolrak (2013), no artigo “Translocality: Concepts, Applications and Emerging Research Perspectives”, fazem uma revisão aprofundada sobre o surgimento da ideia de translocalidade e como os estudiosos de diferentes áreas do conhecimento têm desenvolvido suas pesquisas sobre o termo. Primeiramente, examinaram a relação conceitual entre transnacionalismo e translocalidade, e, nessa investigação, buscaram esclarecer as semelhanças e diferenças entre esses termos. E esclareceram que as teorias do

transnacionalismo surgiram como uma tentativa de superar as limitações do nacionalismo metodológico e a necessidade de conceituar fenômenos que transcendiam as fronteiras nacionais. Contudo, desde a década de 1990, os estudiosos do transnacionalismo têm-se envolvido com fenômenos mais localizados da migração internacional, com estudos sobre pertencimento, movimentos etnonacionalismo e a redescoberta da importância do local.

É nesse contexto que a translocalidade se manifesta, como uma forma de superar as fraquezas conceituais do transnacionalismo; é um conceito mais geral, que, para os autores, deve ser considerado como uma perspectiva de pesquisa por si só, não apenas uma extensão do transnacionalismo. Não são palavras sinônimas, mas os pesquisadores que aplicam em suas pesquisas o conceito de translocalidade, normalmente o fazem embasado em abordagens transnacionais.

Nesse sentido, o termo “translocal e translocalidade” passou a ser utilizado como categoria de análise por vários teóricos como antropólogos, geógrafos, historiadores, entre outros, para destacar um foco analítico síncrono entre localidade e mobilidade.

Um estudo pioneiro do antropólogo indiano Arjun Appadurai (1997) abordou translocalidade como uma categoria emergente de organização humana, na qual destacou as várias formas desses arranjos como: zonas de fronteira como a fronteira entre os Estados Unidos e o México; zonas turísticas, mesmo que estejam localizadas dentro da jurisdição de um Estado-nação específica; zonas de livre-comércio; todas as localidades denominadas de campo de refugiados, albergue de imigrantes, bairro de exilados e trabalhadores imigrantes é uma translocalidade. Appadurai (1997) destacou também o fato de que muitas cidades estavam se tornando translocalidades, divorciadas de seus contextos nacionais.

A conferência intitulada “China Translocal: identidade local e subjetividade móvel”, patrocinada pelo Centro de Pesquisa UNSW-UTS para Pesquisa na China Provincial, foi realizada em junho 2002 na cidade Haikou (Hainan). Nessa Conferência, foi sugerido e aprovado como eixo dos debates o termo “translocal”. David Goodman propôs ampliar a palavra para “translocalidade” que significa “ser identificado com mais de um local”. Essa definição captura o duplo significado de identidade e identificação, ajuda a focar a atenção na relação entre identidades, subjetividade e as redes que vinculam lugares, pois a identidade não precisa ser subjetiva, mas pode se referir à identidade de registro familiar de alguém, à identidade de nacionalidade oficial ou a uma identidade de migrante não documentada imposta pelo estado.

Assim, Tim Oakes e Louisa Schein (2006) explicam o porquê do uso desse termo translocal em quatro pontos: Primeiro, a atenção dada ao aumento das migrações internas estava em descompasso na relação entre mobilidade e lugar na China. O uso do “translocal” significou chamar a atenção, simultaneamente, para mobilidade e para localidade. Segundo ponto, ao se referirem às pesquisas sobre mobilidade na China, estavam dando uma ênfase nos migrantes, sobretudo na “população flutuante”. Ao levantarem a questão da translocalidade, buscaram ampliar a investigação para examinar uma rede mais ampla de vínculos sociais, culturais e financeiros que a mobilidade cria entre, por exemplo, cidade e país, interior e litoral. Terceiro, enquanto o conceito de “translocalidade” estava sendo desenvolvido no contexto de estudos do transnacionalismo, eles buscaram explorar a aplicação desse conceito na esfera mais limitada da China continental. Quarto, implantar o termo “translocal” visava não apenas descrever diferentes tipos de mobilidade e sua relação com o local, mas uma forma para pensar sobre a subjetividade na China de novas maneiras.

Ao considerar a subjetividade, buscaram preservar as localidades enraizadas e a importância do lugar. Isso para mostrar como o espaço na China vem sendo arrancado das estruturas de autossuficiência, para serem reorganizados de maneira a criar espaços de diferença. Por exemplo, redução da divisão rural-urbana pelas redes que trazem imagens, bens e valores urbanos para o campo, ao mesmo tempo em que injetam na cidade as duras realidades da política econômica rural.

Dessa conferência resultou a produção do livro “Translocal China: linkages, identities and the reimagining of space”, organizado pelo geógrafo Tim Oakes e a antropóloga Louisa Schein. Nele, reúnem uma variedade de estudos sobre a questão da translocalidade na China, que, nas últimas décadas, vem passando por uma explosão de novos tipos de mobilidade, tais como capital financeiro, mídia impressa e virtual, doenças, turistas, noivas e empresários, bem como trabalhadores. Assim, a mobilidade geográfica de milhões de trabalhadores migrantes representa o elemento mais notório da mudança espacial na China atualmente. O aumento da migração dentro da China, particularmente o de trabalhadores rurais que se mudam para as cidades costeiras em expansão, afeta diversas localidades e identidades em toda a China.

Essas pesquisas revelaram que a identidade e outros laços de pessoas e instituições não foram simplesmente arrancados de suas fundações culturais locais pela rápida urbanização, mas passaram a ser translocais, pertencendo a mais de uma localidade simultaneamente. Eles debateram questões como o deslocamento dos germes que viajam com os turistas; a Internet cria novas trocas entre localidades anteriormente isoladas; e como as estratégias de

localização de negócios estão desafiando as hierarquias espaciais convencionais. Esses estudos da Translocal China trataram, de forma abrangente, as conexões entre localização e cultura, política, economia, gênero e tecnologia.

Oakes e Schein (2006) chamam a atenção para as formas multiplicadoras de mobilidade, contudo sem perder de vista a importância da lugar na vida das pessoas. Esses autores apontam quatro pontos a serem considerados sobre o que constitui a translocalidade:

Em primeiro lugar, translocalidade não significa apenas pessoas. É crucialmente constituído também pela circulação de capital, ideias e imagens, bens e estilos, serviços, doenças, etc. Envolve uma miríade de tecnologias além daquelas como ônibus, trens e aviões que transportam pessoas. A translocalidade também se origina do surgimento de modos instantâneos de comunicação - especialmente o telefone, a Internet - e da profusão de formas de mídia - televisão, vídeo, VCD / DVDs - que transmitem imagens de outros lugares. Em segundo lugar, a noção do translocal nos atrai para imagens de conectividade, fluxos, redes, rizomas, descentramento e desterritorialização. [...] Terceiro, a transgressão das fronteiras espaciais e o movimento entre as escalas características da translocalidade não implica de forma alguma o apagamento do lugar, região, província ou suas identidades associadas. [...]. Quarto, enfatizamos o dilema de como falar sobre o que há de novo [...] sem omitir a existência de translocalidades mais antigas (OAKES; SCHEIN, 2006, p.16).

Verifica-se que a concepção de translocalidade desses autores apresenta múltiplas modalidades com a interdependência da dimensão subjetiva com os movimentos físicos. A transgressão dos limites espaciais e o aumento da translocalidade não excluem o lugar, a região ou a província, pelo contrário, o que se observa é uma revitalização da criação de lugares e da diferenciação de lugares.

Oakes e Schein (2006) destacam que a translocalidade, na China, é um artefato da desigualdade econômica e social, que os processos translocais surgem e reproduzem a partir das desigualdades constitutivas da era da reforma de mercado. Desse modo, nenhum estudo de translocalidade na China pode ignorar as práticas do Estado, que vem desde a era imperial e maoístas incorporados na ideologia e nas práticas estatais.

Ulrike Freitag e Achim Von Oppen (2010) contestam a teoria da globalização e suas deficiências de análise em pesquisas fora do eixo ocidental e do “Norte”, citando Frederick Cooper, historiador da África, quando questionou “Para quê é bom o conceito de globalização?”. A crítica de Cooper, explicam os autores, refere-se à falta de profundidade histórica implícita em muitos usos do termo e a suposição subjacente de um único processo que abrange o mundo inteiro.

Nesse sentido, para as realidades empíricas específicas da África, Ásia, Oriente Médio onde realizaram pesquisas, Freitag e Von Oppen (2010) propõem a 'translocalidade', como um

conceito intermediário para ajudar a entender e conceituar conexões além do local que, no entanto, não são necessariamente globais, mas também para estudar as conexões globais em específicos momentos históricos. A translocalidade é uma abordagem terminológica que supera a visão monopolar e eurocêntrica da globalização, tenta conscientemente transcender o foco elitista de grande parte da história global, sua contribuição para uma história social 'de baixo'. É, nessa perspectiva, que os autores consideram a translocalidade como 'Mobilidades Marginais'.

O conceito de Translocalidade, apresentado pelos autores, foi desenvolvido e aplicado por bolsistas de pesquisa, professores, visitantes e conferencistas, em um extenso programa de pesquisa no Zentrum Moderner Orient (ZMO)-Berlim entre janeiro de 2000 e junho de 2008, patrocinado pelo Senado de Berlim e por Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). Também, dentro desse programa, foi realizada a Conferência “Translocalidade: Uma Abordagem para Globalizar Fenômenos?”, realizada na ZMO (26 a 28 de setembro de 2006). Dessa forma, a construção e o desenvolvimento gradual do conceito e ramificações derivam de esforço coletivo de pesquisas realizadas na Ásia, África e Oriente Médio bem como das contribuições da conferência.

Eles propõem, de uma maneira abrangente, que a noção de translocalidade sirva tanto como uma ferramenta para descrever certos fenômenos empíricos, quanto como uma perspectiva para conceituar a pesquisa sobre esses fenômenos. Assim, a translocalidade, como objeto de investigação, no sentido descritivo, é referida como:

nos referimos à translocalidade como a soma dos fenômenos que resultam de uma infinidade de circulações e transferências. Designa o resultado de movimentos concretos de pessoas, bens, ideias e símbolos que abrangem distâncias espaciais e cruzam fronteiras, sejam geográficas, culturais ou políticas (FREITAG; VON OPPEN, 2010, p.5).

Por sua vez, a translocalidade, como perspectiva de conceituar a pesquisa, é concebida como:

A translocalidade como uma perspectiva de pesquisa, ao contrário, visa de maneira mais geral destacar o fato de que as interações e conexões entre lugares, instituições, atores e conceitos têm efeitos muito mais diversos e, muitas vezes, até mesmo contraditórios do que comumente se supõe (FREITAG; VON OPPEN, 2010, p.5).

Ambas as perspectivas apontam a translocalidade para uma visão mais aberta e menos linear das múltiplas formas como o mundo global é constituído, seja através da transgressão de fronteiras entre espaços de escala diferentes, seja através da recriação de distintos lugares entre esses espaços. Os conceitos de 'translocalidade', utilizados pelos pesquisadores do programa *Zentrum Moderner Orient (ZMO)*-Berlim, visam explicar melhor a diversidade de

experiências e agências asiáticas e africanas no processo transformador, muitas vezes, incluído no termo geral da globalização.

Em suas pesquisas de transnacionalismo no que tange às conexões translocais, Smith (2011, p.181) desenvolveu sua compreensão da translocalidade como um modo de múltiplas posições ou situações “aqui” e “lá”.

Katherine Brickell e Ayona Datta (2011, p.4), no volume “Translocal Geographies: spaces, places, connections”, argumentam que é necessário entender a translocalidade em escalas além do nacional, e os espaços e lugares precisam ser examinados tanto pela sua localização quanto pela sua conexão com uma variedade de outros locais. A isso as autoras chamam de “Geografias Translocais” que é um conceito que fornece um desafio teórico e metodológico de abordagem multiescalar. Elas propõem que, para ir além do espaço nacional, é preciso mapear como outros espaços e lugares podem se tornar significativos no processo de migração e movimento.

Ao examinar a literatura sobre translocalidade, Greiner e Sakdapolrak (2013, p. 376) concluem que “os autores usam a translocalidade para capturar interações socioespaciais complexas em uma compreensão holística, orientada para o ator e multidimensional”. Destacam ainda que o conceito é usado para abordar simultaneamente as dimensões de lugar e mobilidade, uma vez que o termo gira em torno das noções de mobilidade, conexão, redes, lugar, localidade e local, fluxos, viagens, transferência e de conhecimento circulatório. Para Greiner e Sakdapolrak (2013, p. 375), “A perspectiva translocal permite pesquisar processos de uma forma mais aberta e menos linear e capturar os efeitos diversos e contraditórios da interconexão entre lugares, instituições e atores”.

Para Oakes e Schein (2006), a translocalidade expande o foco analítico para além dos limites do Estado-nação e se concentra em várias outras dimensões das transgressões nas fronteiras e nas configurações socioespaciais além daquelas que são induzidas pela migração.

Nesse sentido, a circulação de pessoas é apenas um aspecto da variedade de enfoques, uma vez que as abordagens translocais são aplicadas para compreender vários fenômenos relacionados à produção e à reprodução de configurações socioespaciais. A seguir, será descrito como a translocalidade vem sendo adotada em diversos estudos.

- ✚ **Mobilidade das pessoas:** não apenas a migração transnacional, mas também migração interna, movimentos pendulares e cotidianos nas cidades e entre áreas rurais e urbanas;
- ✚ **Atores do processo:** Os móveis que fazem a mobilidade fisicamente, e os imóveis que representam uma dimensão determinante da conexão (BRICKELL e DATTA 2011).

- ✚ **Subjetividades translocais:** envolve uma negociação, difícil e traumática, sobre a copresença física por atores de múltiplas localizações, em determinados eventos como a participação e não participação em importantes ocasiões sociais.
- ✚ **Fluxos:** materiais como remessas e mercadorias simbólicas com movimento de estilos, ideias, imagens e símbolos. Nos fluxos simbólicos, ocorre à visualização e imaginação das ligações entre os lugares, aquilo que Brickell e Datta (2011a, p. 18) definiam como “Imaginação Translocal”.
- ✚ **Redes:** As redes favorecem os fluxos de conhecimento, comunicação, atividades políticas, culturais e econômicas entre lugares que operam globalmente. As redes têm o papel de facilitar a transgressão nas fronteiras, mas, concomitantemente, revelam o poder excludente para os sujeitos com recursos insuficientes.
- ✚ **Escalas:** há uma variedade de escalas, as contribuições dos autores trazem estudos tanto de geografias translocais multiescalares como multilocalizadas.
- ✚ **Formação de Identidade:** O volume “Translocal China”, editado por Oakes e Schein (2006), aborda explicitamente essas questões multifacetadas de identidade no contexto da China contemporânea.

Como exposto nas páginas precedentes, a translocalidade é um conceito que vem sendo utilizado em inúmeras pesquisas internacionais; no Brasil, seu uso ainda é escasso em diversas áreas da ciência.

1.4.1 Localidade: o lugar do lugar na translocalidade

Na pesquisa de translocalidade, a categoria “Lugar”, normalmente apresentado como localidade, pode representar tanto o fixo, o cenário dos fluxos ancorados como móveis. Sobre essa forma de análise, há divergências entre os que buscam romper com as noções de limite espacial, como, por exemplo, Freitag e Von Oppen (2010), e os que as utilizam objetivando valorizar o primado do local, como estudos de Smith (2011). Appadurai (1997) aponta que a produção da localidade desafia a ordem e a organização do Estado-nação, entretanto, o movimento humano reforça a emergência de translocalidades. O que são essas localidades?

As localidades são mundos da vida constituídos por associações relativamente estáveis, histórias relativamente conhecidas e compartilhadas e espaços e lugares reconhecíveis e coletivamente ocupados — entra frequentemente em conflito com os projetos do Estado-nação (APPADURAI, 1997, p. 34).

Apreende-se, que, lugar está contido na localidade. E a formação de localidades é ambivalente, porque as conexões dos sujeitos são contínuas e promovem maior dispersão que o Estado-nação suporta. Por outro lado, a memória e as ligações que os sujeitos mantêm com os lugares estão sempre em conflito com as necessidades do Estado-nação de regular a vida pública. É da natureza da vida local desenvolver, em contraste com outras localidades, seus aspectos de alteridade, seja espacial ou social, os quais, por si só, ajustam a organização social e espacial, pré-requisito para o cidadão-sujeito moderno.

Paradoxalmente, os movimentos humanos, característicos do mundo contemporâneo, são uma ameaça ao Estado-nação, assim como a conexão dos sujeitos à vida local. O trabalho seja intelectual seja proletário leva as pessoas a migrarem, e geralmente mais de uma vez, isso provoca nos locais de acolhida, agitação social, xenofobia, paranoia estatal e, muitas vezes, limpeza étnica.

A translocalidade implica uma “transgressão” de unidades territoriais delimitadas espacialmente, e, ao mesmo tempo, evidencia a importância do lugar que é o “nó”, ponto de onde convergem os fluxos que transcendem as escalas espaciais. Por isso, não é possível pensar a diáspora sem colocá-la em um contexto geográfico mais amplo.

Doreen Massey proclama que as pessoas precisam de um sentido global do local, e de uma consciência global do lugar e é, nesses termos, que propõe pensar o lugar de forma progressista, a saber: “Lugares são processos, não são estáticos; Lugares não devem ter fronteiras de divisão demarcatórias; Lugares não tem identidade única e singular; A especificidade de um lugar é continuamente produzida” (MASSEY, 2000, p.185).

Qual o sentido do lugar para o Ser em Diáspora? O geógrafo francês Bruneau (1995) discute a diáspora a partir dos lugares de memória “haut lieux”, que se traduz como “lugar sublime ou simbólico”, e, no inglês, seria “symbolic place”. Essa associação se refere à ausência de um território estabelecido que leve a reconstruir os cenários apenas a partir da memória. Massey (2017, p.37) define como “imaginação geográfica”, que se concentra em imagens de lugares.

Em outro artigo, Bruneau (2010) aborda a materialidade do espaço e do lugar no contexto diaspórico, destacando a importância de ter lugares para encontros periódicos de caráter religioso, cultural ou político, onde o grupo possa se concentrar e rememorar seus símbolos. Esses espaços possibilitam uma diáspora sobreviver, transmitindo sua identidade de uma geração para a próxima, permite também que a diáspora não se dilua na sociedade anfitriã mantendo sua identidade distinta. O lugar, como (re) resignificação espacial, está

voltado para a “dimensão cultural-simbólica e, a partir daí, as questões envolvendo identidade, a intersubjetividade e as trocas simbólicas” (SOUZA, 2013, p.115).

Em outro momento, Massey (2015, p.191) compara lugar como “integrações de espaço e tempo, como eventualidades espaços-temporais. [...] como um tecer de histórias em processo, como um momento dentro das geometrias do poder”. Lugar, nessa perspectiva, é dinâmico, aberto no “sentido global de lugar”. Também Massey (2017, p.39) propõe compreender lugar como “lugares de encontro”, por serem complexos e diferenciados internamente.

Na compreensão da Diáspora, tendo a translocalidade como categoria de análise, é fundamental refletir sobre a localidade e a mobilidade e as problemáticas advindas para a pessoa que se move de seu lugar de vida, sua inserção ao lugar de chegada, e para a construção de sua identidade.

1.4.2 Mobilidade Geográfica - entre localidades

“Eu sinto que quando eu estou nos Estados Unidos, estou no meu lugar, eu já me acostumei lá, faz 28 anos que moro lá, eu gosto de lá, como nasci no Brasil também gosto daqui. Quando vou pra Palestina é muito bom lá, é uma questão de identidade, mas também pra que você ficar no mesmo lugar o tempo todo, é bom viajar” (MKS, 01/07/2019).

Essa epígrafe convida a refletir sobre o que seria migrar? Uma viagem, ir ao encontro/confronto do conhecido/desconhecido é viajar entre lugares. O que é isso? Massey (2015, p.190) esclarece que, “viajar entre lugares é mover-se entre coleções de trajetórias e reinsere-se naquelas com as quais nos relacionamos”. Marandola Júnior e Dal Gallo (2010, p. 410) definem que “migrar é ser obrigado a desenvolver outros tipos de territorialidade, dando um salto em direção ao desconhecido”. O que é ser migrante? Marandola Júnior e Dal Gallo (2010, p. 407) destacam que “o migrante é um ser deslocado, movido de seu lugar primevo.” Para Goettert (2010, p.23), o migrante é um ser dos lugares, por isso depreende uma compreensão paradoxal. “O migrante é, no fundo, sempre, um ser de outro lugar, sendo de todos e de nenhum ao mesmo tempo [...] É ser/ estar/ presente/ausente”. Essa ausência/presença revela que o migrante pode estar de ‘corpo’ em um lugar e se sentir pertencente a outro; daí a dialética de um ser que está entre dois mundos. Retomando, o depoimento de MKS, pode se inferir que é atraente tornar-se translocal.

Para Ratzel (1906), que tinha uma visão essencialista, a mobilidade geográfica era inata, isto é, fazia parte da essência dos povos. Jörn Seemann (2012) evidencia que Ratzel

concebia a geografia como uma ciência em movimento e essa era uma das reflexões centrais do seu pensamento. Sobre o comportamento humano, ele definiu que:

o homem é desassossegado; ele aspira a uma expansão maior em todas as direções onde barreiras naturais fortes o limitam, e qualquer posição antropológica que não está levando esse desassossego em conta, se fundamenta em uma base errada. A humanidade precisa ser vista como uma massa que permanentemente se encontra em um movimento em fermentação (RATZEL, 1906, p.38 *apud* SEEMANN, 2012, p.10).

A reflexão de Ratzel sobre a mobilidade é influenciada pelo período vivido nos Estados Unidos, onde ele percebeu que a população estava esparsamente distribuída pelo território, o que o levou a correlacionar mobilidade e consciência, uma vez que os americanos aparentavam ter consciência do espaço amplo e isso influenciava a mobilidade geográfica em cada indivíduo com a necessidade de conquistar esse espaço (SEEMANN, 2012).

A mobilidade, para Augé (2007), é marcada pela contradição, uma vez que, teoricamente, pode-se fazer quase tudo sem se mover. Entretanto, é, nesse mundo, que a população se desloca. A isso Augé chama de uma mobilidade ‘sobremoderna’, referindo-se ao movimento da população, da comunicação instantânea, da circulação de produtos, das imagens e da informação. Nessa mesma direção de pensamento do mundo contemporâneo visível pela fluidez, Jacques Lévy (2001, p.7) define “a mobilidade como a relação social ligada à mudança de lugar”, partindo da compreensão de que as pessoas podem ocupar sucessivamente vários lugares. Para esse autor, os lugares não são apenas pontos fixos, mas também aqueles que surgem nos fluxos.

A mobilidade humana é uma experiência irredutivelmente incorporada, é uma maneira de estar no mundo, e é isso que defende Tim Cresswell (2006): o deslocamento ou movimento é o processo de transferência de um corpo de um local para outro, enquanto a mobilidade é mais ampla, porque envolve o social, cultural, estruturas e significados. É espacial a mobilidade, contudo mobilidade e lugar são paradoxais, uma vez que a mobilidade é a principal ameaça à existência autêntica do lugar (CRESSWELL, 2006).

A mobilidade é uma palavra espinhosa quando se trata do povo palestino. Aqueles que foram obrigados a saírem do território não fizeram apenas um movimento populacional ou um simples deslocamento entre localidades, realizaram a mobilidade como experiência incorporada, tal como descrita por Cresswell (2006). Nem todos os palestinos, que saíram do território, têm a possibilidade de exercer a mobilidade que seria o ato de voltar. E aqueles que estão dentro do território palestino têm a sua mobilidade restringida. Também esse conceito de mobilidade é aplicado nesta Tese, na forma de Augé (2007), como mobilidade

“sobremoderna” considerando que, no mundo globalizado, basta ter um equipamento de smartphone e uma boa conexão de internet para se comunicar sem precisar fazer a mobilidade física que, nesse caso, também se conecta com o pensamento de Lévy (2001) do mundo marcado pela fluidez.

A mobilidade cria vínculos financeiros, sociais, culturais entre a localidade de Barra do Garças-MT com as cidades de origem da família dos entrevistados, na Palestina, Jordânia e com aqueles que estão nos Estados Unidos ou em outros países do Oriente Médio. Além disso, no contexto da translocalidade entre os palestinos, têm-se vários tipos de mobilidade como de noivas, esposas, turistas, capital financeiro, produtos alimentícios, utensílios domésticos, roupas, dentre outros.

CAPITULO 2

A TRAJETÓRIA DA PESQUISA

Neste capítulo, será apresentada a trajetória da pesquisa, primeiramente a localidade, o município de Barra do Garças, delimitando sua localização no Estado de Mato Grosso, bem como os municípios limítrofes Pontal do Araguaia-MT e Aragarças-GO, cujas sedes formam um agrupamento de três cidades. Sequencialmente, será apresentado os procedimentos metodológicos com um destaque para o perfil dos entrevistados. As dificuldades que emergiram no decorrer do processo aparecem como reflexão sobre as limitações da pesquisa.

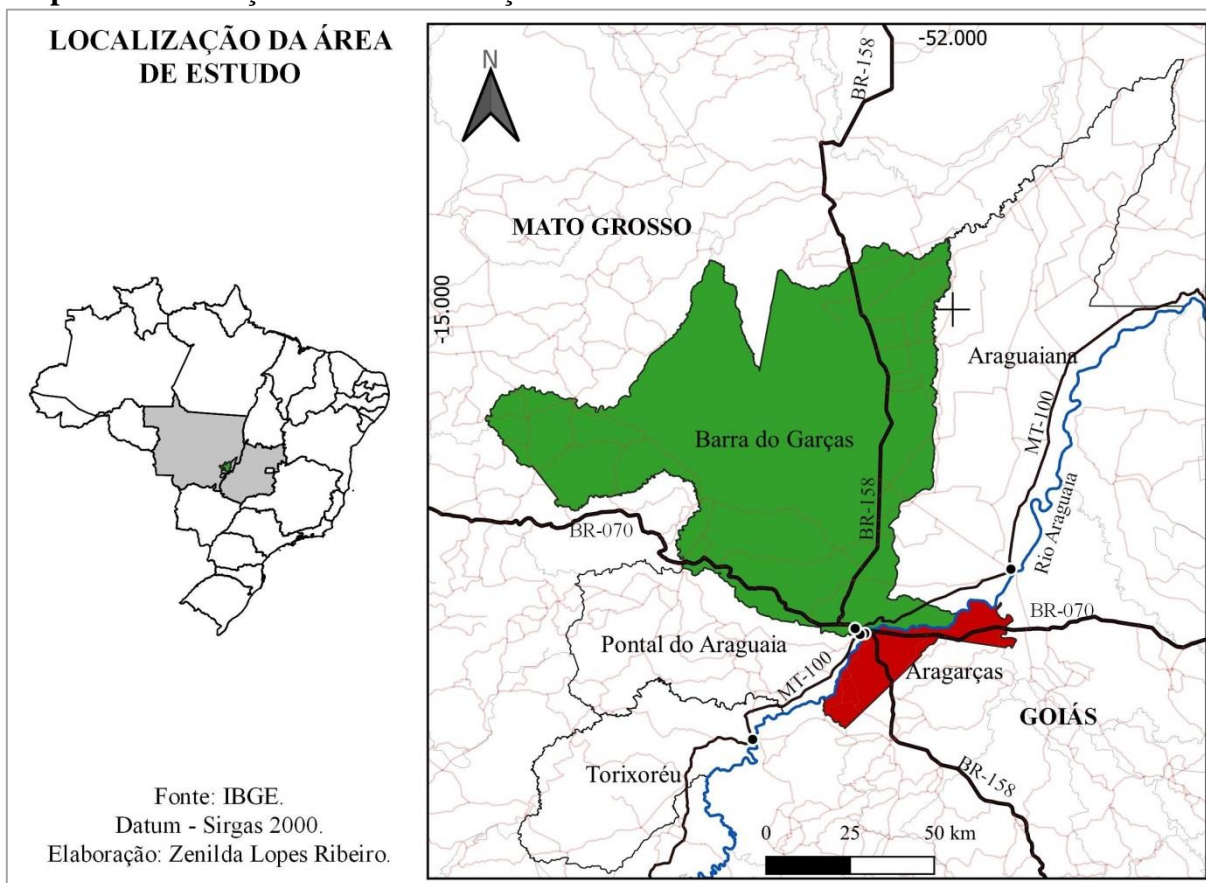
2.1 LOCALIDADE DA PESQUISA: BARRA DO GARÇAS-MT

O município de Barra do Garças, com área de 9.079,291 Km², localiza-se na porção leste do Estado de Mato Grosso na microrregião do Médio Araguaia, distante 520 Km da capital, Cuiabá (Mapa 1). Na Divisão Urbano Regional (IBGE, 2017), Barra do Garças é classificada como cidade-polo de Regiões intermediárias de articulação urbana na Região do Araguaia, e está estrategicamente posicionada entre duas importantes rodovias de jurisdição federal, a radial BR-070 que liga Brasília - Cuiabá até divisa com a Bolívia, e a longitudinal BR-158 que liga a cidade de Barra do Garças ao nordeste mato-grossense. Além disso, há a rodovia a MT 100 de jurisdição estadual, com entroncamento em Barra do Garças na BR 070, que se desloca na direção Norte-Sul, sentido longitudinal, liga Santa Terezinha no extremo Leste do Estado a Alto Taquari no Sul de Mato Grosso (SINFRA, 2020).

A população de Barra do Garças (MT), estimada, em 2021, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) foi de 61.702 pessoas. O município limítrofe Pontal do Araguaia (MT) com 6.972 e Aragarças (GO), divisa estadual, com 20.410, somando o total de 89.084 habitantes. A sede dos três municípios está próxima, fisicamente separados pelos Rios Garças e Araguaia, integrados, socioeconomicamente, formando, assim, a conurbação² do médio Araguaia, definida por Santos (2016) como agrupamento de cidades de pequeno porte.

² Conurbação, termo cunhado por Patrick Geddes em 1915 para explicitar que o crescimento demográfico e expansão territorial de uma cidade propicia a formação de um agrupamento de cidades, cuja cidade maior incorpora pequenas cidades e polariza socioeconomicamente as demais.

Mapa 1 - Localização de Barra do Garças-MT



Fonte: IBGE. Datum – Sirgas 2000. Elaboração, autora, 2022.

A população de Barra do Garças é composta de migrantes vindo da região nordeste e sul do Brasil, pelos imigrantes árabes e pelos povos indígenas, sobretudo, da etnia Xavante, cuja área territorial oficialmente abrange oito terras indígenas em Mato Grosso, dentre elas a Terra Indígena São Marcos que tem a maior população. Além dos Xavantes, em menor número, há a presença de Bororos e de Carajás.

A característica ocupacional não indígena remete à decadência na extração do látex que era recolhido das matas nativas de seringueiras e mangabeiras nas bacias do Tapajós e Paraguai no oeste e noroeste de Mato Grosso, respectivamente. Siqueira (2002) aponta que a borracha, importante atividade econômica, que vigorou em Mato Grosso no período de 1870 a 1913, empregava trabalhadores nordestinos que, ao serem dispensados dos seringais e mangabais, migraram para o leste mato-grossense, onde surgia uma atividade garimpeira de diamantes. Esse deslocamento propiciou o nascimento de cidades como Poxoréu, Guiratinga, Torixoréu, entre outras como Barra do Garças.

Nesse sentido, a fundação de Barra do Garças está associada ao garimpo às margens do Rio Garças, na Barra Cuiabana, e do Rio Araguaia, na Barra Goiana, forma como eram

definidas (VARJÃO, 1985). O marco fundador data de 13 de junho de 1924, por dois mineradores Antônio Cristino Cortes e Francisco Dourado; foram eles que instalaram as bases do núcleo urbano, fizeram serviços topográficos de arruamento, definiram onde seriam as moradias, o estabelecimento de comércio e as áreas de futura expansão. O sítio urbano teve início na margem direita do Rio Garças, na barra do Rio, que, posteriormente, originou o topônimo Barra do Garças (DINIZ, 1995).

Com a expansão do garimpo, o povoado, através do Decreto nº 32 de 21 de dezembro de 1935, foi elevado à categoria de Distrito, pertencente ao município de Araguaiana. (VARJÃO, 1992). Naquela época, o Brasil era governado por Getúlio Vargas que tinha o intento de realizar a interiorização do País, de modo que, no período denominado Estado Novo (1937-1945), momento esse, governado por decretos, foi implantada a política pública “Marcha para o Oeste”. Essa política, propagada pelo governo com um discurso exacerbado de nacionalismo, foi amplamente divulgada, sobretudo na imprensa paulista. Assim, Villas Bôas (2012) exprime que o coordenador da “Coordenação da Mobilização Econômica”, o Ministro João Alberto L. de Barros, baixou a Portaria n. 77 de 06 de junho de 1943, criando a Expedição Roncador-Xingu. A “Barra Goiana”, onde hoje é a cidade de Aragarças-GO serviu como base de apoio à expedição. No mesmo ano, através do Decreto-Lei n. 5.878, de 4 de outubro de 1943, foi instituída a Fundação Brasil Central (FBC), com sua sede na Barra Goiana.

É, nesse contexto, que o Distrito de Barra do Garças obteve visibilidade nacional e passou a atrair um fluxo de migrantes. Com o aumento da população, e por estar numa posição estratégica e em plena possibilidade de expansão econômica, ocorre uma reversão através da Lei Estadual nº 121 de 15 de setembro de 1948, e a sede de Araguaiana é transferida para Barra do Garças passando a antiga sede à condição de Distrito de Barra do Garças (IBGE, 2022).

A Fundação Brasil Central (FBC) foi instalada em Barra Goiana, que teve este nome até 1951, passando a se chamar Vila de Aragarças. Em 1953, a Vila de Aragarças foi elevada à categoria de município e entra em vigor o Código de Obras da cidade que visava estabelecer normas para ocupação do solo e construção das edificações. Aragarças-GO surge com a proposta de vanguarda, com um Plano Diretor contendo um projeto urbanístico com área definida de Centro Administrativo e área de expansão (MACIEL, 2006). Os recursos da Fundação Brasil Central foram investidos na construção de prédios administrativos, grupo escolar, hotel, hospital, aeroporto e várias outras obras (DINIZ, 1995; VARJÃO, 1989).

O controle e regulação do solo urbano, em Aragarças, estavam a cargo da Fundação Brasil Central, que, de certa forma, inviabilizava o acesso para quem estava com poucos recursos financeiros, esse é um dos fatores que induzia os sujeitos e empresas a se instalarem em Barra do Garças. Neste época, os árabes, sobretudo, palestinos chegavam, gradativamente, e, alguns inicialmente moravam em Aragarças e, apesar de a cidade estar mais estruturada, com energia elétrica, água encanada, central telefônica, eles se deslocaram para o outro lado dos Rios Araguaia e Garças, onde fixaram moradia e comércio.

Naquele período, estava em processo de construção duas pontes sobre os Rios Araguaia e Garças, o trajeto realizado entre as duas recém-cidades era feito de barco e balsa, esse tipo de travessia durou até 1958 quando as pontes foram inauguradas pelo presidente Juscelino Kubitschek (MACIEL, 2006).

A construção das pontes criou uma nova área de expansão urbana em direção sul da cidade de Barra do Garças, os palestinos foram adquirindo terrenos nessa área da cidade de futura expansão, que, posteriormente, transformou-se no *central business district* (CBD), que atualmente é o lugar de trabalho e de moradia deles. Desse modo, os palestinos adquiriram terrenos ao longo da Avenida Ministro João Alberto e da Rua Mato Grosso, construíram prédios e se tornaram proprietários de imóveis onde se localiza os principais pontos de comércio, mesmo aqueles que retornaram ou mudaram para outros lugares mantêm seus imóveis e vivem da renda dos aluguéis.

Entre as três cidades citadas anteriormente, escolheu-se o recorte espacial de Barra do Garças pelo fato de a maioria dos palestinos residir e trabalhar nessa cidade. Contudo, a pesquisa empírica se estende para Aragarças devido sua importância nesse processo, por exemplo, por ter sido “porta de entrada de imigrantes”, tanto via terrestre quanto aérea e por ter um hospital, onde nasceram os primeiros descendentes de palestinos. Além disso, em Aragarças, há mais de 50 anos, está domiciliada uma família que reside e trabalha no mesmo lugar, e dois membros dessa família participaram da pesquisa empírica. É partindo dessas duas cidades, onde lugar e mobilidade se conectam que se promove a reflexão sobre a identidade translocal dos palestinos em Barra do Garças-MT.

2.2 A PESQUISA QUALITATIVA

Esta pesquisa teve início em março de 2018 e partiu da curiosidade em revelar com acuidade científica a realidade geográfica dos palestinos de Barra do Garças. Para conhecer o universo a ser pesquisado realizou-se uma pesquisa exploratória, em que, confeccionei³ uma lista com várias questões. Número de famílias árabes, famílias palestinas, os recém-chegados, quem tinha retornado, mudado para outra cidade, falecido, onde foi sepultado, se todos eram muçulmanos, se havia cristãos, se viajavam com frequência, se quando chegava alguém do Oriente Médio se todos tomavam conhecimento, a frequência na Sociedade Palestina, se havia algum fazendeiro ou que morava no campo ou todos moravam na cidade, como ocorriam os casamentos.

Procurei o senhor Taysir Hamideh⁴ um comerciante palestino que me atendeu com disposição e, em seguida, ele me sugeriu outros dois nomes de imigrantes que, segundo ele, moravam na região há mais tempo, pois quando ele chegou a Barra do Garças já havia a Loja do Povo do Abu Atta⁵. O outro foi Ghaleb Fahd⁶, que chegou a Aragarças em 1964. Ambos são nascidos na Palestina e, desde então, viviam na região do Araguaia. O papel deles na comunidade representava, assim, as pessoas que moravam há mais tempo na região, conhecia o passado, os demais membros e poderia fornecer os dados que necessitava.

Encontrei, porém, somente o senhor Ghaleb Fahd que pôde me auxiliar com as minhas indagações. Infelizmente, nenhum deles participou da segunda fase das entrevistas. Com as respostas obtidas, sistematizei os dados e pude conhecer um pouco do perfil da comunidade de palestinos e também foi importante para “sentir” como seria a pesquisa. Baseado nos diálogos com os dois interlocutores, o projeto tinha a hipótese principal de que os palestinos haviam desenvolvido topofilia⁷ por Barra do Garças.

Ressalto que, em 2019, iniciei a pesquisa de campo, estava abalada, porque o principal interlocutor já não fazia mais parte deste mundo terreno. No decorrer da pesquisa de campo, após oito entrevistas, percebi que as relações dos interlocutores Brasil-Palestina eram mais intensas do que supunha, que havia uma ideia de retorno para uma pátria imaginária e que a identidade dos sujeitos se desvinculava totalmente de uma identidade essencialista.

³ Neste item 2.2, o discurso do texto passa para a 1ª pessoa do singular (eu) para revelar a forma como ocorreu a pesquisa. Depois, o discurso voltará para a 3ª pessoa.

⁴ Faleceu em 03 de dezembro de 2018 aos 68 anos.

⁵ Faleceu na Palestina em 31 de agosto de 2019 aos 93 anos.

⁶ Faleceu em 14 de julho de 2020 aos 72 anos vítima da Covid.

⁷ Sentimento de afeto pelo lugar, (cf. Yi Fu Tuan, 2012)

Nesse sentido, em diálogos com a orientadora desta tese, o projeto foi refeito, novas hipóteses, e ainda não havia clareza se eles viviam uma relação de transnacionalismo ou se era translocalidade. Após as adequações, retornei a campo, visitei os estabelecimentos comerciais tais como lojas, garagens de veículos, bem como, locais de prestação de serviços, como consultórios médicos, dentista e hotéis. Esclarecia o objetivo da pesquisa, busquei entrevistas com pessoas tanto do gênero masculino quanto do feminino; em quatro ocasiões, primeiro “fui entrevistada” para depois a pessoa decidir me conceder a entrevista. Um interlocutor declarou que havia participado de outras pesquisas e que não tinha visto o resultado, que, inclusive, participou de uma produção audiovisual, mas que não houve uma exibição para a comunidade. Declarei que, além da defesa da Tese, a minha devolutiva para a sociedade seria a publicação dos resultados em um livro.

Após as primeiras entrevistas, recebi indicações e orientação de quem poderia me atender e assim as outras fluíram. A princípio, pretendia entrevistar a mesma quantidade de homens e mulheres, porém tive mais acesso aos homens do que às mulheres. Foram realizadas 24 entrevistas, 15 com os homens e 9 com as mulheres. Embora as entrevistas com as mulheres tenham sido reduzidas, foram muito significativas devido à grande quantidade de informações. Elas também foram receptivas e, inclusive na casa de duas delas, a entrevista ocorreu com muito chá, café e deliciosos quitutes árabes. Três entrevistas com homens foram realizadas na residência onde eram hóspedes. As demais foram realizadas no ambiente de trabalho, no escritório, no meio do expediente, no fim do expediente, entre um cliente e outro, interrompida por ligações, por representante, orientação ao funcionário, mas, depois de cada interrupção, retornava, ligava o gravador e prosseguia. Algumas foram emotivas e outras com desconfiança. As entrevistas emotivas ocorreram em falas relacionadas à saudade da Palestina, ao desejo de retorno, à questão e à causa Palestina, à morte de um parente pelos israelenses e sempre quando falavam das injustiças cometidas contra o povo palestino; a desconfiança era sempre quando eu questionava sobre investimentos, imóveis, se enviava remessas de rendimentos a outros países.

A opção pelo uso da técnica de entrevista, conforme aponta Trivinos (1987, p.52), “possibilita não apenas a descrição dos fenômenos sociais, mas também sua explicação e a compreensão de sua totalidade, tanto dentro de sua situação específica como de situações de dimensões maiores”. Embora as entrevistas tivessem um roteiro, as questões eram abertas e o entrevistado (a) teve liberdade na condução da fala. Apenas as questões do questionário de identificação foram fechadas e foram as primeiras a serem respondidas. Com exceção de uma

entrevista, as demais foram gravadas com o uso do celular e transcritas no interstício entre a realização de uma e o agendamento de outra, essa opção permitiu adaptar e repensar algumas questões. Todos os participantes receberam e assinaram o Termo de Consentimento Prévio e Esclarecido⁸.

As entrevistas foram realizadas com dia e horário marcado no período de junho de 2019 até agosto de 2022, com a média de duração de 48 min, tempo esse de gravação. Porém, passei um período maior com cada interlocutor, pois, antes de iniciar a entrevista gravada, explicava o projeto e, em seguida, passava para leitura e assinatura dos termos de consentimento. Posteriormente, era realizada a entrevista-questionário (cf. Apêndice A) em que preenchia os dados com o perfil do entrevistado (Tabela 5).

Para a elaboração do mapa de localização de Barra do Garças-MT, foi utilizado o software QGIS versão 3.22.4, gratuito, shapefile disponibilizados pelo IBGE Datum – Sirgas 2000. O mapa de localidades de referência genealógica dos entrevistados foi elaborado com o software Qgis 3.22.4 shape: GADM disponibilizado em <https://gadm.org/>.

Os sujeitos desta pesquisa são todos brasileiros: sete naturalizados e 17 nasceram no Brasil. Os naturalizados, seis são palestinos e um jordaniano; os originários se dividem em dois grupos: brasileiros palestinos, filhos de pai palestino e mãe brasileira; brasileiro palestino, filhos de ambos os pais árabes. Os critérios da entrevista foram: realizá-las com pessoas com laços consanguíneos com a Palestina; não realizar com menores de idade. Ressalto que, além dessas, foram realizadas outras duas entrevistas: uma com Ralph Reis, empresa de turismo, e outra com o xeique Youself da mesquita de Barra do Garças.

Dessa forma, os dados desta pesquisa advêm dos caminhos trilhados na pesquisa qualitativa. O coração desta tese resulta das fontes primárias obtidas por meio de pesquisa de campo exploratória, seguida de entrevistas em profundidade, presencialmente, com horário previamente estabelecido, questionário de identificação, observação participante, registros fotográficos e entrevistas informais para esclarecimento de dados, encontros espontâneos na rua, feiras e supermercados. As fontes secundárias foram adquiridos por meio de pesquisa bibliográfica, documental e dados de órgãos oficial do governo e de outras instituições nacionais e internacionais.

⁸ O projeto da tese foi submetido e aprovado pelo Conselho de Ética da UnB sob CAAE: 92084418.1.0000.5540

Tabela 5 - Perfil dos entrevistados

	Nome	Idade	Gênero	Religião	Filhos	Idioma	Escolaridade	Ocupação	Moradia	Geração	Cidadania	Entrevista	Tempo
1	SIA	55	M	Cris.	2	Port.	Sup.	Empres.	Barra	2 ^a	Bras.	27/06/19	01h05
2	SMS	30	M	Islã	0	Port./Árabe	Sup.	Empres.	Barra	3 ^a	Bras.	28/06/19	40min
3	BSF	57	M	Islã	1	Árabe /Port.	Fund.	Comerc.	Barra	2 ^a	Bras./Pale s.	28/06/19	41min.
4	AGF	44	M	Islã	2	Port./Árabe	Médio	Gerente comercial	Barra	2 ^a	Bras.	28/06/19	35min.
5	MKS	50	M	Islã	0	Árabe/Inglês/Port.	Médio	Empres.	Estados Unidos	2 ^a	Bras. EUA	01/07/19	56min.
6	ZTI	73	F	Islã	5	Árabe/Port.	Fund.	Aposen.	Barra	1 ^a	Bras.	01/07/19	1h30
7	AIT	40	F	Islã	1	Port./Árabe	Sup.	Servidor Público	Ramallah	2 ^a	Bras./Pale s.	01/07/19	30min.
8	AFI	50	M	Cris.	1	Port.	Médio	Comerc.	Barra	2 ^a	Bras.	03/07/19	47min.
9	BHL	41	M	Islã	4	Árabe/Port./Inglês	Sup.	Comerc.	Barra	3 ^a	Bras.	03/07/19	38min.
10	SAS	68	F	Islã	5	Árabe/Port./Inglês	Sup.	Aposen.	Barra	1 ^a	Bras./Pales .	05/07/19	1h35
11	MAM	35	M	Islã	2	Árabe/Inglês/Port.	Médio	Comerc.	Barra	3 ^a	Bras. /Pales.	06/07/19	45min.
12	CAF	56	M	Islã	3	Port./Árabe	Fund.	Comerc.	Barra	2 ^a	Bras.	08/07/19	25min.
13	SAF	46	F	Islã	3	Port./Árabe	Fund.	Comerc.	Barra	2 ^a	Bras.	08/07/19	30min.
14	NAF	68	F	Islã	5	Árabe/Port.	Fund.	Comerc.	Aragarças	1 ^a	Bras./Pales .	09/07/19	40min.
15	NSA	50	F	Islã	3	Port./Inglês	Sup.	Comerc..	Barra	2 ^a	Bras.	09/07/19	36min.

	Nome	Idade	Gênero	Religião	Filhos	Idioma	Escolaridade	Ocupação	Moradia	Geração	Cidadania	Entrevista	Tempo
16	NML	55	M	Islã	5	Port./Árabe	Médio	Comerc.	Barra/ Maz. Sharqiya	2ª	Bras./Pales	13/07/19	25min.
17	DNL	28	F	Islã	0	Port./Árabe	Médio	Vend.	Barra/ Maz. Sharqiya	3ª	Bras./Pales	13/07/19	31min.
18	GAR	45	M	-	2	Árabe/Port.	Médio	Comer.	Barra	2ª	Bras./Jord.	16/07/19	33min.
19	FAK	48	F	Islã	2	Port./Árabe/Inglês	Médio	Empres.	Ramallah Barra	2ª	Bras.	16/07/19	28min.
20	YIR	43	M	Cris.	1	Port.	Pós	Serv.Púb.	Barra	2ª	Bras.	18/11/19	50min.
21	AML	64	M	Islã	8	Árabe/Port.	Médio	Empres.	Barra/ Maz. Sharqiya	2ª	Bras./Pales	28/01/21	53min.
22	AKS	94	M	Islã	5	Árabe / Port.	Fund.	Aposen.	Barra Kuftr-Malik	1ª	Bras.	30/01/21	51min.
23	MRS	55	F	Islã	4	Port./Árabe	Médio	Comerc.	Barra/ Amã	2ª	Bras./Jord.	29/11/21	1h25
24	AHT	77	M	Islã	5	Árabe/Port./Inglês	Médio	Comerc.	Irbid	1ª	Bras./Jord.	10/08/22	1h15

Fonte: organizado pela autora, com dados obtidos na pesquisa de campo.

Embora a tabela com perfil dos entrevistados seja autoexplicativa, chamo atenção para alguns pontos: Os interlocutores são representados por siglas pelas iniciais da letra do nome. Dessa forma, ao longo do trabalho, serão representados por essas siglas.

A princípio, tinha a ideia de que o idioma árabe, a partir da segunda geração, reduziria a quantidade de falantes, contudo, o idioma se mantém mesmo entre aqueles de terceira geração, e há uma propensão de alguns pais entrevistados de enviarem os filhos de quarta geração para estudar na Palestina para aprender o árabe e a religião. A tabela 3 na coluna idioma, a disposição dos dados segue uma ordem decrescente, em que o primeiro idioma mostra a língua materna, aquela da alfabetização e a mais utilizada na vida privada.

Ao fazer uma reflexão linguística sobre o uso da língua, dos 24 entrevistados, 13 revelaram que a língua portuguesa é a mais falada no cotidiano, e 11 informaram que fala português, entretanto, a língua mais usual é o árabe. Aqueles cuja língua materna é o português, mas que sabem falar árabe, ao retornar a Jordânia ou Palestina nas residências falam em português. O árabe falado nesse caso se diferencia do árabe nativo que favorece ser identificado como estrangeiro pelo sotaque. Por outro lado, os interlocutores em que o árabe é a língua materna, mesmo vivendo mais de 30 anos no Brasil, ainda se expressam com sotaque, que permite facilmente ser identificado como pessoa oriunda de outro país.

Com relação ao nível de escolaridade, prevalece o Ensino Médio, e um número reduzido dos que cursaram faculdade. Contudo, não existe nenhuma relação entre o nível de escolaridade e a situação socioeconômica, uma vez que, entre os participantes da pesquisa, apenas três trabalham como empregados, três vivem de renda de aluguéis, os demais atuam como empregadores.

Dos 24 entrevistados, 20 tem origem genealógica relacionada à cidade de Al Mazra'a al Sharqiya, localizada na província de Ramallah na Cisjordânia. Dois interlocutores tem a origem familiar conectada à província de Nablus; Um entrevistado de Kufr-Malik, onde mora sua esposa nascida em Al Mazra'a al Sharqiya; Um interlocutor de Bete-Seã (Israel), mas que desde 1948 a família mora em Irbid (Jordânia) e, um outro entrevistado nascido em Amã (Jordânia), cuja família paterna advém da cidade palestina de Halhul. Dessa forma, todos os entrevistados tem a ancestralidade vinculada à Palestina.

2.3 REFLEXÕES SOBRE AS LIMITAÇÕES DA PESQUISA

A perspectiva translocal demanda uma metodologia com concepção de pesquisa que uma abordagem estacionária não pode atender. Na pesquisa de campo, em que sujeitos vivem de forma sedentária em um único lugar, embora possam viajar, constitui a exceção e não a regra. Nesse tipo de pesquisa, as pessoas podem ser encontradas com mais facilidade. Na pesquisa translocal, a mobilidade geográfica é a regra e não a exceção, isso reflete a necessidade de maior tempo para realizar o trabalho de campo. Há um fluxo de “idas e vindas” entre outros locais. No caso desta pesquisa, por exemplo, quando os sujeitos viajam para a Palestina, para a Jordânia ou para os Estados Unidos demoram em torno de três a seis meses para retornarem ao Brasil. Essas conexões fizeram com que algumas entrevistas tivessem de ser adiadas e outras sequer foram realizadas.

A idade avançada de sujeitos imprescindíveis à pesquisa se revelou como um fator limitante, pois alguns ficaram doentes, foram internados, requerendo maior cuidado. Além disso, a Pandemia do Covid-19, em 2020 e 2021, impossibilitou algumas entrevistas que estavam programadas.

Uma das metas da pesquisa era uma viagem à Palestina e à Jordânia para pesquisar em solo árabe a realidade geográfica dos palestinos retornados à inserção, adaptação, aos conflitos, e também às tensões para aqueles que se fixaram na Jordânia por não terem obtido a permissão de residência em Israel ou na Palestina ocupada.

Contudo, a pandemia impossibilitou essa viagem, pois Israel foi um dos primeiros países a fechar as fronteiras em março de 2020 e reabriu somente em 1º de novembro de 2021, após 1 ano e 8 meses. Essa abertura, entretanto, estava condicionada para os estrangeiros que haviam concluído um ciclo vacinal de três doses com a vacina Pfizer/BioNtech. O período de abertura durou pouco, fechando, outra vez, em 28 de novembro e Israel, novamente, foi o primeiro país a fechar fronteiras para estrangeiros por causa da variante ômicron. A permissão para entrada de estrangeiros ocorreu somente em 09 de janeiro de 2022, com várias exigências a serem cumpridas rigorosamente. Todas essas questões de fechamento de fronteiras e perigo de contaminação gerou uma incerteza e dificultou a programação na compra de passagens aéreas antecipadas, por isso, a viagem foi abortada.

Outro fator limitante foi o não domínio da língua árabe. Considera-se que uma pesquisadora ou pesquisador que soubesse falar a língua de origem dos depoentes provavelmente poderia obter informação diferenciada.

Quanto às limitações teóricas e metodológicas citam-se: por haver poucos estudos na geografia brasileira sobre os árabes, a base teórica se fundamentou, sobretudo, em pesquisas antropológicas; aliado a isso, na categoria translocalidade, com estudos no estrangeiro, os textos adotados estão publicados na maioria em outros idiomas, nesta pesquisa, foram utilizados aqueles publicados em inglês, cuja leitura tem mais facilidade, porém o entendimento da ideia do texto demandou um tempo maior para compreensão.

CAPÍTULO 3

O PROCESSO DIASPÓRICO DE PALESTINOS

“Israel tomou o lugar pela força do sagrado e pela sacralização da força, pela imaginação e pela geografia”. Mourid Barghouti (2006, p.179)

Esta epígrafe revela o caminho pelo qual o processo diaspórico de árabes palestinos é tratado neste capítulo. Primeiramente, aborda-se o sionismo como movimento político e como um projeto de colonização que promoveu a diásporização palestina. Em seguida, chama-se a atenção para o uso dos termos questão/causa/conflito/guerra e a importância da distinção desses termos, para a compreensão do nacionalismo Palestino que se estende além-fronteiras. Posteriormente, descreve-se, a partir das pesquisas realizadas e consolidadas sobre os palestinos, na América, desde os primeiros cristãos no final do século XIX até o momento atual, com ênfase nos palestinos do Brasil, e especificamente nos brasileiros palestinos de Barra do Garças-MT, onde situa a base de dados primários coletados nas entrevistas.

3.1 O SIONISMO

A origem do sionismo como movimento político está diretamente relacionada ao nacionalismo europeu, ao antissemitismo, ao nacionalismo étnico judeu, à assimilação social judaica ao ocidente (YIFTACHEL, 2011; ZARIF; KUREDA, 2012; SAID, 2012; PAPPÉ, 2016; MARSALHA, 2021).

No final do século XIX, a Europa era foco de movimentos nacionalistas, na região central e oriental, onde viviam a maioria dos judeus. Eles vivenciavam um antissemitismo, encontravam-se marginalizados, eram alvos de xenofobia e de ataques racistas como os Pogroms. Espelhados no nacionalismo europeu, a reação de grupos judaicos contra os ataques e as perseguições promovidas pelas classes dominantes foi desenvolver um nacionalismo judaico. O grupo popular Bund visava uma autonomia judia na Europa; outro grupo assimilacionista buscava novas formas de integração ao Ocidente mais liberal. Tanto o antissemitismo europeu quanto a assimilação social judaica representavam uma ameaça existencial para o movimento nacionalista. Essa conjuntura propiciou um solo fértil para desenvolver o sionismo, que surgiu como uma resposta a essas ameaças e passou a defender um lar nacional judeu e a sobrevivência coletiva da comunidade judaica.

Naquela época, também ocorria à expansão colonial da Europa em terras na África e Ásia. Como a maioria dos sionistas eram europeus, vislumbraram a aquisição de terras no

estrangeiro, implantar um projeto de colonização e criar um estado para os judeus. No início, não havia um lugar específico, foi cogitado um território em Uganda, Argentina e Palestina, mas, no primeiro Congresso Sionista, em 1897, realizado em Basileia (Suíça), o sionismo emerge como movimento político e aprovam o projeto de colonização na Palestina com forte apelo religioso de que a comunidade judaica só poderia se desenvolver na Terra de Israel ou Eretz Yisrael (hebraico). Theodor Herzl, aclamado como pai do sionismo político moderno e organizador do projeto em âmbito mundial, foi quem redigiu o projeto de colonização para instalar o povo judeu na Palestina (MASALHA, 2021).

Os líderes do movimento para obterem apoio às propostas de colonização da Palestina, difundiram no ocidente o slogan “uma terra sem povo para um povo sem terra” criado pelo sionista anglo-judeu Israel Zangwill. Para ele, conforme aponta Masalha (2021, p.30), os árabes eram apenas uns acampados que não tinham construído uma ligação afetiva com o lugar e que essa população nativa deveria “fechar as tendas e ir embora”.

Essa ideia, juntamente com outra denominada de transferência que propunha que os árabes deveriam sair do território e se estabelecer em outros países árabes, vai permear todas as ações dos sionistas desde os mais moderados, os revisionistas de direita e até aos trabalhistas de esquerda. Os moderados propunham binacionalismo, os revisionistas eram maximalistas e, intransigentes, apoiavam ações terroristas contra os civis palestinos. Os trabalhistas eram pragmáticos e gradualistas e, embora fosse um movimento de esquerda, seus líderes foram figuras centrais na criação do Estado de Israel (MASALHA, 2021).

3.1.1 A resistência dos palestinos ao projeto de colonização sionista

As ações dos colonizadores sionistas, inicialmente, estavam concentradas na compra de lotes de terras na Palestina. A estratégia de ocupar toda a Palestina e criar um Estado-nação foi desenvolvida posteriormente com a ajuda do poder colonial britânico (PAPPE, 2016). O interesse do governo britânico era exercer o domínio sobre a Palestina, ter uma base no Oriente Médio de onde poderiam exercer seu poder e influência, controlar o leste do Mediterrâneo para salvaguardar a rota à Índia (SAYIGH, 2015). O movimento sionista, por sua vez, visava colonizar a Palestina e, nessa convergência de intenções, os dois grupos se unem para excluir os árabes da Palestina (SAID, 2012).

A consequência dessa união foi um ministro do governo britânico “doar terras” que não lhe pertencia, que estavam ocupadas por uma população nativa de árabes, judeus

ortodoxos, turcos e, ainda, estavam sob o domínio do Império Otomano. Em 02 de novembro de 1917, Arthur James Balfour, ministro das Relações Exteriores, escreve uma carta ao Barão Walter Rothschild, cujo conteúdo garantia apoio britânico para a criação de um lar nacional para o povo judeu na Palestina. Essa carta era um empenho que anunciava a intenção da Grã-Bretanha em cancelar o projeto sionista de colonização da Palestina, com iminência da vitória na Primeira Guerra Mundial. Essa promessa foi cumprida, após o acordo de paz assinado entre os aliados e Império Otomano (TENÓRIO, 2019).

Oficialmente o mandato britânico na Palestina foi aprovado em 1922 pela Liga das Nações. Mas, desde 1920 os britânicos assumiram a administração do território da Palestina, e a imigração de judeus para a Palestina teve um aumento exponencial que propiciou uma série de confrontos entre os árabes e os sionistas.

Em 1929, iniciou uma revolta entre árabes e militantes judeus revisionistas, que se propagou pelo território com ações extremamente violenta de ambos os lados. Nessa revolta popular, os palestinos mostraram que pertenciam a terra e a terra pertencia a eles, revelando aos sionistas europeus que a população nativa estava apegada a terra. Além disso, a resistência palestina mostrou a disposição do povo para a luta e patenteou o caráter político nacionalista do movimento.

Com o avanço da imigração judaica vinda do Leste Europeu, ocorreu o aumento na compra de terras pelos colonos sionistas, e os palestinos organizados exigiam das autoridades britânicas a formação de um governo nacional independente. A resposta dessas autoridades ocorreu na forma de represálias e com uma política discriminatória, que gerou a insatisfação dos palestinos nacionalistas, contra a potência imperial e a ofensiva do projeto sionista, culminando na grande revolta árabe de 1936 a 1939. Foi, na verdade, uma revolta nacionalista e anticolonial, que envolveu vários protagonistas, como “os colonialistas ingleses, os judeus sionistas, os nacionalistas palestinos e as lideranças operárias e populares, árabes e judias, com seus interesses divergentes e conflitivos” (TENÓRIO, 2019, p.97).

Em ambas as revoltas, 1929 e 1936, o Governo Britânico nomeou comissões para investigar as causas dos embates. A primeira comissão concluiu que os árabes perceberam que a imigração de judeus era uma ameaça à sobrevivência deles naquele momento e no futuro. A segunda revelou que às aspirações nacionais de árabes e judeus eram irreconciliáveis, por isso, recomendaram a partição da Palestina em dois estados soberanos; ficando para Israel 1/3 das terras, englobando as partes mais férteis da Palestina, a maior parte da planície costeira e toda a Galileia que era habitada por árabes. Posteriormente, outra

comissão investigou se essa proposta de partilha era viável, após a pesquisa de campo, concluiu que era inoperável, devido a grande população árabe nos territórios atribuídos ao Estado Judeu.

Em 17 de maio de 1939, foi publicado o Livro Branco⁹, que representou o recuo britânico de sua posição ao total apoio ao lar nacional judeu. Após isso, o governo britânico voltou sua atenção para atender aos apelos árabes, defendendo uma independência condicionada à formação em dez anos de um Estado Unitário Palestina com restrições à imigração judaica. Em setembro de 1939, iniciou a Segunda Guerra Mundial, e os líderes sionistas se tornaram cautelosos com o tema de transferência. Além disso, com o recuo dos britânicos, buscaram apoio político do governo e dos congressistas dos Estados Unidos, e patrocinadores americanos para financiar o projeto de obtenção de terras (MASALHA, 2021).

O período da Segunda Guerra Mundial foi, relativamente, um tempo de paz na Palestina, mas, quando a guerra chegou ao fim e as tropas soviéticas, em 1945, libertaram prisioneiros do campo de concentração em Auschwitz na Polônia, as atrocidades cometidas pelo nazismo foram desveladas, causando uma comoção mundial. Os judeus, em conjunto, foram a maior quantidade de vítimas, esse extermínio denominado de Holocausto marcou o século XX e o destino de judeus e palestinos.

Os sionistas, comprometidos com o projeto de colonização, diante dessa tragédia, reforçaram a urgência da criação de estado judeu, para acolher os refugiados judeus europeus. As tensões entre os movimentos nacionalista árabe e judaico se acirraram. O governo britânico depois de várias tentativas de solução ineficaz decidiram se livrar do mandato na Palestina e transferiram, em fevereiro de 1947, o “problema” Palestina para as Nações Unidas.

Em 29 de novembro de 1947, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Resolução 181 que dispôs sobre a partilha da Palestina em dois estados, um judeu e o outro árabe-palestino com as cidades de Belém e Jerusalém sob a jurisdição internacional. Dentro das fronteiras estabelecidas como Estado judeu viviam 42% de árabes. Para os líderes do Yishuv, essa possibilidade sempre foi tratada como um problema grave, que os palestinos dentro do estado judeu seriam uma quinta coluna e, antes mesmo da partilha, o Executivo da Agência Judaica realizou reunião para tratar dessa questão, e chegou a um consenso geral de que deveria:

⁹ Registra-se que um livro, publicado com esse título é no mínimo aterrorizador para uma população judaica que estava sofrendo ataques antisemitas na Europa.

negar cidadania israelense a tantos árabes quanto possível [...] a vantagem de os árabes possuírem cidadania árabe era que, em caso de hostilidade, seu status legal seria residentes estrangeiros, portanto poderiam ser expulsos do Estado judeu por potencial deslealdade. Com a cidadania israelense, em contraponto, seria possível apenas aprisioná-los, e seria melhor expulsá-los do que prendê-los (MORRIS,1987, p. 28 *apud* MASALHA, 2021 p.158).

Logo após a decisão da partilha, em dezembro de 1947, iniciaram-se os confrontos, de um lado, os civis palestinos e, do outro, as forças armadas do Yishuv, a Haganá. Somado a isso, as milícias do Irgun Tzvai Leumi e da Lehi (gangue Stern) passaram a aterrorizar a população nativa.

Entre dezembro a março de 1948, os sionistas elaboraram quatro planos de ação para se livrar da população Palestina. O último, o plano D (*Dalet* em hebraico), entre outras coisas, previa controlar toda a logística do território, antes mesmo da saída dos britânicos. Chamado por Ilan Pappé (2016) de “Plano de limpeza étnica da Palestina” foi colocado em prática à primeira vez na noite de 10 de março de 1948, quando foi expedida ordens para fazer despejos de famílias palestinas. O autor afirma que essas ordens tinham descrição detalhada dos métodos a serem utilizados:

Intimidação em grande escala; sitiá-los e bombardear vilarejos e centros populacionais; atear fogo nas casas, propriedades e bens; expulsar; demolir; e, finalmente depositar minas nos escombros para impedir o retorno de qualquer um dos habitantes expulsos (PAPPÉ, 2016, p.14).

Após a implantação do plano *Dalet*, ampliaram-se as ondas de ataques virulentos contra os palestinos, e os britânicos fizeram vista grossa. Quando os britânicos saíram da Palestina, em 14 de maio de 1948, deu-se início à guerra árabe-israelense, que chegou como tsunami e causou a tragédia palestina. O plano D que tinha o objetivo de “varrer” do mapa da Palestina os árabes foi exitoso:

Levou seis meses para completar a missão. Quando terminou, mais da metade da população nativa palestina, o que significa cerca de 800 mil pessoas, foi desalojada, 531 vilarejos, destruídos e 11 bairros urbanos, esvaziados de seus habitantes. O plano assentado em 10 de março de 1948 e, sobretudo, sua implementação sistemática nos meses seguintes são um caso claro de uma operação de limpeza étnica, o que o direito internacional, hoje, considera um crime contra a humanidade (PAPPÉ, 2016, p.15).

Essa operação de limpeza étnica ocorreu, porque os sionistas, do recém-criado Estado de Israel, munidos de uma ideologia comum, e mais preparados militarmente, derrotaram os países da Liga Árabe. Ao investigar as causas da derrota árabe, o intelectual sírio Constantine K. Zurayk, diante da grande tragédia, usou o termo em árabe *Nakba* (catástrofe) em que fez o alerta.

Nenhum outro problema é tão abrangente ou tão perigoso como sionismo [...] O objetivo do sionismo é imperialista, busca trocar um país por outro e aniquilar um povo para que outro seja colocado em seu lugar. Isso é imperialismo, nu e cru, em sua cor mais verdadeira e da pior forma (ZURAYK, 1956, p.15).

Os objetivos do movimento sionista foram parcialmente atingidos com a guerra de 1948. O desejo era a criação de um estado homogêneo, puramente judeu, entretanto, resolveram o “problema demográfico” com a expulsão da população nativa. Essa expulsão foi fervorosamente negada, e culparam os próprios palestinos pela saída do território, afirmando que sua evacuação ocorreu por acatar ordens emitidas pelo exército árabe. Entretanto, os vários planos de transferências, pelos quais a população palestina jamais foi consultada, revelam as intenções ideológicas sionistas que promoveram o êxodo árabe, tornando os palestinos refugiados de guerra (MASALHA, 2021).

Há de se esclarecer que a ideia de transferência se manteve presente e foi inclusive reavivada durante a guerra de 1967. Achille Mbembe (2018, p. 41) sentencia que “a forma mais bem-sucedida de necropoder é a ocupação colonial contemporânea da Palestina”.

Esse necropoder é descrito por Nilton Bobato (2017, p.103), em sua viagem à Israel/Palestina, quando vivencia as dificuldades de mobilidade dos palestinos. Diz ele que na “ocupação israelense e sua capacidade de infernizar a vida dos palestinos, tudo pode se esperar e, inevitavelmente, acontecerá algo para nos constranger e mostrar o poder do Estado”.

Mohammed Omer (2017, p. 26) destaca o objetivo desta política nefasta:

o objetivo é tornar insuportável à vida daqueles que pertencem à religião e etnia diferentes. Seu objetivo é forçar a abandonar ‘voluntariamente’ nosso país, nossos negócios, nossas famílias, nossas casas, nossos ancestrais e nossa cultura. Os instrumentos usados nessa perseguição são sistêmicos e contaminam todos os aspectos de nossas vidas. Vão desde impedir que possamos reconstruir nossas casas até a agressão militar, assassinatos, encarceramento e fome causada pelo bloqueio israelense, além de uma variedade de punições que desumanizam e nos privam de direitos. E além de tudo colocam obstáculos à nossa mobilidade, erguendo muros e checkpoints em nome da ‘segurança’ (OMER, 2017, p.26).

Mohammed Omer reside com sua família na Faixa de Gaza, e mostra que a tragédia que se abateu sobre o povo palestino é contínua e persistente, e aqueles que não deixam o território são cada vez mais isolados, ilhados em enclaves geográficos, com a mobilidade restrita, prossegue o autor:

Não podemos sair ou entrar sem ordem de Israel. Israel dita o que é permitido comer, nos ataca à vontade e frequentemente decide que produtos podemos comprar – de papel higiênico a açúcar e tijolos. Israel aprisiona

nossas crianças, pais e mães, e os mantêm encarcerados pelo tempo que quer. Seus franco-atiradores divertem-se à custa das nossas crianças. Como pode a sociedade israelense não saber que estamos sofrendo, ou o que estão fazendo conosco? Seus pais e avós não passaram pelo mesmo horror antes de vir para a Palestina? O sionismo não foi criado para evitar que esses horrores jamais acontecessem novamente... *a qualquer povo?* (Grifo do autor, OMER, 2017, p.73).

Achille Mbembe (2018, p.43) explica que a ocupação da Faixa de Gaza apresenta três características principais ligadas ao funcionamento da formação específica do terror, que ele denominou de necropoder: primeiro, a dinâmica da fragmentação territorial, que impossibilita a mobilidade e produz a segregação à moda do Estado do apartheid; segundo, a soberania vertical; nesse regime, a ocupação opera por uma rede de pontes e túneis que separa espaço aéreo e terrestre, e o chão é dividido entre superfície e subsolo; terceiro, natureza do terreno e suas variações topográficas; a ocupação dos terrenos elevados é estratégica, para manter a vigilância, autoproteção e possibilitar o olhar nas múltiplas direções.

Esse sistema vertical de dominação da Palestina por Israel é definido por Eyal Weizman (2017) como “Apartheid Vertical” que se refere a uma estrutura geográfica única, em que, camadas tanto físicas quanto jurídicas criam estrutura política laminada. As camadas físicas são aéreas, terrestres, geológica e arqueológica, nas quais o projeto colonial de Israel exerce o controle. As camadas jurídicas estão no sistema de direitos em que palestinos e israelenses estão sujeitos a leis diferentes. A lei civil é aplicada apenas aos israelenses na qual tem plenos direitos civis. Para os palestinos, é uma ditadura militar, julgados nos tribunais militares, onde as taxas de condenação são altíssimas e os direitos civis e humanos raramente se aplicam. É essa separação, no espaço e por lei, o elemento fundamental do sistema de colonização de Israel.

Para Oren Yiftachel (2011), nessa política da verticalidade, ocorre um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três poderes possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado. Por isso, para o autor, é um equívoco se referir ao governo Israel/Palestina como democracia, pois a estrutura do Estado está organizada para promover a judaização, com forte inserção da religião judaica sobre a vida política, e a etnização é a principal força criadora do regime. De modo que se trata de uma etnocracia colonial, sustentada por um projeto de expansão e controle etnonacional.

Nesse projeto, à medida que Israel ocupa territórios palestinos, estabelece simultaneamente, restrições de desenvolvimento e mobilidade da população palestina

praticando a segregação étnica. As consequências disso, de forma exacerbada, na realidade concreta dos árabes palestinos e árabes israelenses, são discriminação étnico-racial, a segregação socioespacial que promove isolamento e a marginalização dessa população. (YIFTACHEL, 2011).

3.2 PALESTINA: ENTENDER PARA PALESTINAR

Ninguém conscientiza ninguém, no máximo, pode-se sensibilizar as pessoas para que elas, sensibilizadas, conscientizem-se. Partindo dessa premissa, é preciso falar sobre a Palestina, para que mais pessoas possam se conscientizar sobre a realidade concreta dos palestinos. É nesse sentido que Fátima Ali Sawala e Misiara Oliveira (2021) conclamam a conjugar o verbo Palestinar,

Fazemos um chamado a todos os humanistas, defensores dos direitos humanos, aos democratas em escala mundial, inspirados em Paulo Freire, a conjugar o verbo Palestinar, expressando a esperança de uma vida digna, com paz para a Palestina (SAWALA; OLIVEIRA, 2021, p.1).

As autoras convidam a Palestinar, que visa ir além de conscientização sobre o problema pelo qual a Palestina vem sofrendo há mais de 100 anos, relaciona-se com o ter esperança do verbo esperar de Paulo Freire. Não é esperança estática de esperar, mas a esperança do movimento da ação, objetiva estimular a participação, lutar pela causa Palestina é somar esforços junto aos palestinos nos movimentos de resistência. É com essa ideia que Salwa Ibrahim (2021 p.3) faz seu brado retumbante “a luta anticolonial palestina é de todos os progressistas, de todos os anticoloniais, nos quatro cantos do mundo. Sejamos seus companheiros de viagem”.

Ilan Pappé (2016, p. 25), propõe que a sociedade mundial se conscientize de que Israel promoveu um extermínio étnico contra o povo palestino de forma sistemática e persistente e convoca os leitores a entenderem que “A limpeza étnica da Palestina precisa ficar enraizada na nossa memória e consciência como um crime contra a humanidade”.

Noam Chomsky (2006), por sua vez, destaca que a consciência dos crimes cometidos por Israel deve ir além daqueles praticados contra os palestinos e que há um mentor por trás das atrocidades. O principal responsável pelos atos são os Estados Unidos que, para manterem o controle na região do Oriente Médio, ampara Israel, incondicionalmente, nas suas ações em troca dos seus “valiosos serviços” prestados. Diz o autor que “Israel é leal e muito útil como

aliado, funcionando como ‘trunfo estratégico’ no Oriente Médio, disposto a realizar tarefas como o apoio a operações quase genocidas na Guatemala” (CHOMSKY, 2006, p.57).

Por ser Israel um “trunfo estratégico” no Oriente Médio, isso ajuda a explicar a dedicação dos norte-americanos em proteger Israel, e também, revela o porquê de os acordos de paz entre Israel e Palestina não prosperarem, haja vista que os Estados Unidos têm interesse em manter o confronto militar e o impasse.

Se os EUA permitissem o estabelecimento de um acordo de paz formulado pelo consenso internacional, Israel se integraria harmoniosa e paulatinamente à região, e os Estados Unidos perderiam seus valiosos serviços de país mercenário, militarmente competente e tecnologicamente avançado, uma espécie de nação vassala, totalmente dependente dos americanos para sua sobrevivência econômica e militar, e, portanto, confiável pronta para servir onde for necessário (CHOMSKY, 2006, p.58).

As declarações de Noam Chomsky revelam que o imperialismo norte-americano não tem limites quando se trata de manter sua hegemonia no cenário global. Mas a partir de quando os governos de Israel e Estados Unidos se aliaram?

Após a Primeira Guerra Mundial, a França e a Grã-Bretanha compartilhavam o controle das regiões petrolíferas no Oriente Médio. No término da Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos saíram como potência global e realizaram um planejamento para “gerenciar” o mundo de acordo com seus interesses e, nisso, assumiram o controle da região, herdando a estrutura de controle no Oriente Médio criada pela Grã-Bretanha. O interesse dos norte-americanos são os incomparáveis recursos energéticos. Inicialmente a Turquia era uma das bases para o domínio dos Estados Unidos na região.

Na década de 1950, os Estados Unidos estabeleceram bases militares na Arábia Saudita e companhias petrolíferas. Em seguida, o Irã se tornou outro aliado, depois de golpe militar em 1953, apoiado pelos Estados Unidos e Grã Bretanha. Em 1956, o Egito nacionalizou o canal de Suez, e Israel lutou ao lado da Grã-Bretanha e da França para impedir a nacionalização colocada em prática por Nasser. Por esse serviço prestado, em 1958, a CIA sugeriu que, por uma questão de lógica, em oposição ao nacionalismo árabe, seria melhor apoiar Israel. Em 1967, Israel prestou um serviço excepcional aos Estados Unidos destruindo o governo de Nasser, que era considerado o símbolo do nacionalismo árabe no Egito, e a principal ameaça do avanço dos Estados Unidos na região.

A ajuda americana a Israel aumentou exponencialmente, e o casamento de sangue foi selado. Com o passar dos anos, as relações se intensificaram, e Israel também se tornou um colaborador das operações americanas na América Latina e em outras regiões. Na década de 1980, a repressão aumentou nos territórios ocupados (CHOMSKY, 2006).

3.2.1 A causa Palestina e a questão Palestina

Em períodos anteriores, a Terra de Israel/Palestina foi conquistada por gregos, assírios, romanos, persas, árabes, cruzados, bizantinos, otomanos e pelo mandato britânico. Ao longo de todos esses domínios, a população nativa da Palestina permaneceu com o mesmo modo de vida por centenas de gerações, conviviam em relativa harmonia com a comunidade judaica, entretanto, desde a chegada à Palestina dos primeiros colonos sionistas, no final do século XIX, suas vidas foram radicalmente transformadas.

Assim, a causa Palestina se refere à luta pela libertação de um povo oprimido, subjugado, humilhado e massacrado. Gilles Deleuze (1977, p. 221) sentencia que “a causa palestina é antes de tudo, todas as injustiças que este povo sofreu e continua a sofrer”. Essas injustiças são atos de violência, “mas também ilogicidades [...] falsas garantias que pretendem compensá-los ou justificá-los”.

A esse respeito, o secretário-geral do Ibraspal, Marcos Tenório, esclarece que:

A causa Palestina simboliza a resistência que continuará até que a libertação esteja realizada, até que o retorno esteja completo e até que um estado Palestino soberano seja estabelecido tendo Jerusalém como sua capital [...] a libertação da Palestina é a causa de um povo a quem o mundo tem sido incapaz de assegurar seus direitos e restaurar a eles o que lhes tem sido usurpado, um povo cuja terra continua a sofrer os piores tipos de ocupação e segregação (TENÓRIO, 2019, p.34).

A causa palestina se trata de uma causa humanitária que abarca, sobretudo, palestinos (as), que vivem no território ocupado, bem como aos que estão em diáspora e seus descendentes, aos judeus não sionistas e também a todas as pessoas comprometidas com a vida. Os autores Hasan Zarif e Rui Kureda (2012, p.8) definem a quem ela deve interessar: “a causa palestina é, na realidade, uma causa que diz respeito diretamente a todos nós, a todos aqueles que defendem a democracia, a justiça e a paz”.

A causa palestina é, pois, a luta para solucionar o problema denominado de questão palestina. A questão Palestina surge, concomitantemente, com o conceito de “transferência”, ideologia sionista de resolver o problema demográfico na Palestina, uma solução para aquilo que eles denominavam a “questão árabe”. Esse conceito, segundo Masalha (2021 p.17), “é um eufemismo para designar uma ação planejada da expulsão da população nativa da Palestina para países vizinhos [...] o anseio sionista era livrar-se da população nativa palestina”.

Said (2012), em “a questão Palestina”, expõe que o uso da locução “a questão” significa uma série de coisas. Primeiro, a questão diz respeito a um assunto isolado dos

demais, devendo ser tratado à parte, também faz referência a um problema de longa data, persistente; em seguida, o emprego “a questão”, na frase, sugere algo incerto e instável. Assim, o uso de questão relacionado à Palestina abarca esses três significados uma vez que a Palestina se localiza no Oriente que é diferente do mundo ocidental; também na Palestina persiste o problema internacional mais difícil do pós-guerra, e a questão Palestina é um conceito que tem significado diferente entre palestinos e seus inimigos.

A questão Palestina é o confronto entre uma afirmação e uma negação, esse confronto que tem mais de cem anos, o mais emblemático, é a negação da existência de milhões de árabes muçulmanos e cristãos que são conhecidos entre si e pelos outros como palestinos. “Eles constituem a questão da Palestina, e, se não há nenhum país assim chamado, não é porque não há palestino. Eles existem, sim” (SAID, 2012 p.6).

Entretanto, para alguns estudiosos, o âmago da questão é espacial. Nessa vertente, analisam como conflito territorial, disputa por terras e pelo controle de gás e pelo petróleo na região. Para Omer (2017), a usurpação territorial, está a raiz do problema:

A questão não é e nunca foi religião. A religião é usada simplesmente como meio de segregação, ao ser identificada com etnicidade. Essa ocupação não é sobre história bíblica ou qualquer outra das desculpas utilizadas para justificá-la. Ela é sobre água: nascentes, rios e aquíferos. É sobre quem controla os recursos naturais e prospera com eles - das terras aráveis às reservas de gás natural existentes no subsolo da Cisjordânia e nas águas profundas do litoral da Faixa de Gaza. É sobre poder político e econômico; sobre quem possui maior força financeira e militar no Oriente Médio. É isso. O resto é falsificação (OMER, 2017, p.30).

Daud Abdullah (2020, *apud* Masalha 2021, p.15) também explana que o plano dos líderes sionistas nunca foi sobre religião, mas era “despovoar e conquistar todo o território da Palestina, pela força se necessário [...] o projeto não era sobre retornar a uma pátria espiritual, mas sim estabelecer uma extensão da civilização ocidental no Oriente”. Do mesmo modo, Ualid Rabah (2021, p.24) expõe: “é um conflito muito recente, faz parte da história colonial europeia tardia. Não tem nada a ver com bíblia, Roma, egípcios e cananeus”. De maneira semelhante, Said (2012, p.78) afirma que “o sionismo nunca se afirmou explicitamente como um movimento de libertação judaica, mas sim como um movimento colonial de assentamento no Oriente”.

Said (2012) era um defensor da causa Palestina, e ele concebia que a questão Palestina é um problema moral, uma questão de justiça, além disso, avaliava que a questão Palestina era “a última grande causa do século XX”. Entretanto, já se está na primeira metade do século XXI e não há sinais evidentes de que está próxima uma solução, o que persiste são os efeitos

de uma política expropriatória sobre o povo palestino. Além disso, convém lembrar e refletir sobre a responsabilidade, de governos anteriores, pelo problema na Palestina, conforme expõe este entrevistado:

“Em 1940, os ingleses estavam se organizando pra entregar pros sionistas, porque os ingleses e os franceses dominavam aquela parte do mundo [...] Mas, depois da Segunda Guerra Mundial o que aconteceu com os judeus também foi cruel, mas pra fazerem o bem pra eles, os europeus, entregaram à Palestina. E agora quem tá sofrendo com isso? Somos nós. A história é cruel com os palestinos e a culpa maior é dos ingleses, porque vocês colonizavam isso, não eram de vocês, então por que deram pros outros?” (MKS, 01/07/2019).

Há muita pertinência nas observações do depoente, ao mostrar que o poder imperial britânico como a gênese da questão. Na verdade, conforme exposto no subtítulo 3.1.1, a Palestina foi prometida aos sionistas através da Declaração de Balfour quando ainda estava sob domínio do império otomano que, segundo Said (2012), desde que foi anunciada se tornou “uma base jurídica das reivindicações sionistas na Palestina”, no entanto a Declaração foi feita:

(a) por uma potência europeia; (b) sobre um território não europeu; (c) em completo desrespeito tanto à presença quanto aos desejos da maioria nativa que residia nesse território; e (d) na forma de uma promessa desse mesmo território a um grupo estrangeiro, de modo que este poderia de modo bastante literal, transformar esse território numa pátria para o povo judeu (SAID, 2012, p.18).

A Declaração de Balfour é parte de uma história, de uma política que mudou o curso da história, sobretudo para os palestinos e seus descendentes cujas terras foram condenadas a passar para as mãos de estrangeiros. Além do sionismo europeu, sempre existiu os sionistas norte-americanos que realizam lobby no Capitólio e na Casa Branca.

Esses são cúmplices de Israel, na questão Palestina, e segundo Mohammed Omer (2017), se a Grã-Bretanha tem uma responsabilidade histórica na criação desse problema, os Estados Unidos têm a reponsabilidade pela continuidade. Ele explicita:

Nós não temos marinha, nem força aérea ou algum exército. Não temos nenhum checkpoint para nossa segurança. Parece que não temos nem mesmo o direito de existir ou de nos defender. Esse direito, para os EUA, parece reservado a Israel e somente a Israel (OMER, 2017 p.72).

Os Estados Unidos se tornaram o principal defensor e aliado estratégico de Israel e as relações com a Palestina, apesar das tentativas de acordos, sempre foram insatisfatórias. Apenas dois presidentes, Jimmy Carter, em 1977, primeiro presidente dos Estados Unidos a usar uma expressão “uma pátria palestina” e Bill Clinton, em 1993, se propuseram a mediar o

“acordo de Oslo” entre o governo de Israel e o Presidente da OLP, Yasser Arafat. Esse respaldo dos Estados Unidos a Israel, segundo Said (2012, p. XXXVIII), ocorre, porque “Os Estados Unidos nunca aceitaram os preceitos palestinos de autodeterminação, direito a um Estado independente ou compensação por suas reivindicações contra Israel”

Gilles Deleuze (1977) destacou que essa cumplicidade dos EUA com Israel não vinha apenas do poder de um *lobby* sionista, e que o historiador palestino Elias Sanbar explicou muito bem essa relação. Conforme Sanbar, os Estados Unidos encontraram em Israel um aspecto de sua própria história: o extermínio dos índios, e índios eram tratados como se nunca tivesse existido, “em muitos aspectos, os palestinos são os novos índios, os índios de Israel (DELEUZE, 1977, p.223).

Para Adi Schwartz e Einat Wilf (2021), o cerne da questão Palestina são os “refugiados da Palestina” (aspas dos autores). Asseveram que os refugiados não é um tópico a mais, mas possivelmente é - a questão, em que

os palestinos se percebem como ‘refugiados da Palestina’ e a exigência do ‘direito de retorno’ mostram suas crenças sobre a relação com a terra e a recusa em compartilhar qualquer parte dela com os judeus [...] a exigência palestina para ‘retornar’ ao que se tornou o Estado soberano de Israel em 1948 é uma prova da rejeição palestina à legitimidade de um Estado para os judeus, em qualquer parte de sua pátria ancestral (SCHWARTZ e WILF, 2021 p.12).

O que esses autores expõem na verdade é a reafirmação da política sionista em manter afastado o maior número possível de árabes. E aqueles “teimosos” que não se foram devem ter suas vidas despedaçadas de tal forma que sintam vontade de emigrar. Por isso, Israel constantemente promove ataques, como a operação “Margem Protetora”, ocorrida em 2014 na Faixa de Gaza. O jornalista Mohammed Omer (2017, p.17), em “Estado de Choque” denunciou a “política de punição coletiva” e o terror das sete semanas de investida de Israel na Faixa de Gaza, revelando que:

As casas são bombardeadas de um a três minutos depois do alerta pelo telefone quando os moradores recebem os avisos todos saem de suas casas e quando vem o ataque destroem tudo. Mas também ocorre dos moradores receberem os avisos no meio da noite, todos saírem das casas e não acontecer o ataque isso é uma violência psicológica, que objetiva causar pânico, aterrorizar e provocar medo coletivo (OMER, 2017, p.117).

O autor relata que “os mísseis caíam como pingo de chuva quente”, Israel usou bombas de fósforo branco; bombas com dardos de metal, que perfura o corpo e se aloja dentro dos órgãos; armas mortíferas, que queimam a carne e explodem os corpos em pequenos pedaços; tiros de avisos, com mísseis que destroem o teto, e servem de alerta de que um

míssil mais potente está a caminho; Drones, com barulho ensurdecedor, sobrevoam sem tréguas; caças F-16; mísseis Hellfire atirados por navios de guerra ou por morteiros em terra. No final dos ataques, o saldo da tragédia,

1.800 crianças se tornam órfãs, 536 crianças foram assassinadas, o que representa quase 25% do total de palestinos mortos no conflito. Israel também é acusado de conduzir 145 ataques diretos contra famílias. No total, a ofensiva israelense tirou a vida de mais de 2.145 palestinos. (OMER, 2017, p.291).

Além das vidas humanas, há de se acrescentar a vida dos animais tanto os domésticos, como as aves e os rebanhos de ovinos. Também as perdas materiais como bairros, prédios residenciais e comerciais, automóveis, currais, até hospitais e escolas são destruídos e inúmeros desabrigados, os quais agradecem a Deus por estarem vivos, mas choram entre os escombros a perda de entes queridos e todo o trabalho e as economias de vida, tudo perdido.

Essa ofensiva em Gaza retrata um dos ataques, mas Gaza vive sitiada e com sanções que mata e destrói vidas tanto quanto as ofensivas. Essas informações se fazem presentes nos noticiários. Entretanto, Zarif e Kureda (2012 p. 6) expressam que a imprensa corporativa passa uma visão tendenciosa, favorável a Israel. “Os palestinos e árabes são – de maneira mais ou menos aberta – apresentados simplesmente como ‘terroristas’ ou radicais que querem negar a Israel o seu direito de existir como Estado”. Essa forma como a grande mídia trata a questão palestina é indecorosa, basta ver a diferença como vem sendo abordada a guerra entre a Rússia e a Ucrânia em 2022.

A imprensa mostrou um vídeo de um homem que enfrentou um comboio de tanques russos em movimento e o chama de herói. Se esse mesmo vídeo se referisse à Palestina (Cisjordânia ou Faixa de Gaza) à notícia seria outra: “*Terrorista afronta forças de defesa de Israel*”. É essa informação distorcida comumente veiculada na grande imprensa, muitas vezes ao tratar de crianças e adolescentes, com uma “pedra” na mão enfrentando tanques israelenses que se assiste cotidianamente.

Essa disparidade ao veicular as notícias mostra como a informação é oferecida à humanidade, conforme assevera Milton Santos (2000 p. 39): “o que é transmitido à maioria da humanidade é, de fato, uma informação manipulada que, em lugar de esclarecer, confunde”. Essa forma de transmissão é grave, porque a verdadeira informação é imprescindível à sociedade, mas, à medida que o que se vê e ouve é resultado de uma manipulação, ela se torna uma ideologia. Ideologia perversa, tirânica e violenta.

A imprensa corporativa forjou uma forma apropriada de discurso conveniente aos seus interesses. Noam Chomsky esclarece que:

Os atos terroristas são classificáveis no rol de atos repulsivos somente quando realizados por inimigos oficiais. Quando os Estados Unidos e seus aliados são os agentes de atrocidades terroristas, estas somem do noticiário e dos registros históricos ou são ‘transformadas’ em atos de retaliação e autodefesa em prol da democracia e dos direitos humanos (CHOMSKY, 2006, p. 231).

As informações da mídia hegemônica não fornecem a real dimensão da questão Palestina. Todavia, existem os canais da mídia alternativa, sites de esquerda de notícias independentes, que discutem a questão com mais profundidade; cineastas que, após vários estudos, produziram documentários; e vários autores de diferentes origens publicaram livros que difundem suas pesquisas, baseadas na realidade concreta da Palestina. No Brasil, a FEPAL e o IBRASPAL representam a Diáspora Palestina e somam forças com ONGs, Movimentos Sociais, Universidades, acadêmicos e ativistas de direitos humanos que discutem a questão e se mobilizam em prol dessa causa.

Destaca-se o canal Tese Onze da socióloga Sabrina Fernandes (2020) que, em uma série de cinco vídeos sobre a questão Palestina, expõe, no quinto vídeo, as tentativas de solução e que não obtiveram êxito, porque os termos são sempre aqueles estipulados por Israel. A proposta de dois estados é defendida tanto por sionista de direita quanto de “esquerda”, pois passa a ideia de uma vitória diplomática, mas, na verdade, trata-se apenas de mascarar e não de resolver o problema. Para Sabrina o pré-requisito básico seria um estado secular e plurinacional, ou seja, um estado não religioso e que não seja prioritário para um grupo étnico específico, mas que possa acolher outros povos e acomodar a diáspora de judeus e palestinos com a devida compensação financeira para os refugiados palestinos.

Essa possibilidade apresentada por Fernandes (2020) é incompatível com o sionismo, por isso, primeiramente, seria necessário acabar com a política sionista. Esse sistema vertical de dominação, segundo Eyal Weizman (2017, p. 26), para ser desmantelado, requer uma nova forma de pensamento. “A descolonização da Palestina exigirá, a ‘*delamination*’ do poder de Israel fundamental no apartheid vertical”. Para Ualid Rabah uma solução justa requer alguns pontos centrais, tais como:

Cessar a ocupação da Palestina; o direito de retorno dos refugiados deve ser respeitado; deve-se permitir a realização do Estado Nacional palestino; deve haver proteção internacional à população palestina; deve haver soberania palestina sobre Jerusalém; os palestinos devem ter direito de guarda de suas fronteiras; os palestinos devem ter direito de ir e vir; e deve acabar o ‘regime de apartheid’. Feito isso, resolve-se a questão palestina (RABAH, 2021, p.24).

Para Mourid Barghouti, a questão palestina acabou, pois a ocupação transformou os filhos da Palestina em filhos da ideia de Palestina,

A longa ocupação criou gerações de israelenses que nasceram em Israel e que não conhecem outra ‘pátria’ além dela, ao mesmo tempo em que criou gerações de ‘palestinos fora da Palestina’; nascidos no exílio, não sabem da pátria nada além de notícias e histórias (BARGHOUTI, 2006, p.79).

Embora diga que a questão se encerrou, percebe que o problema persiste, pois aponta a necessidade do direito de retorno dos palestinos e descendentes, “o importante é que ele tenha o direito de morar aqui um dia, mesmo que escolha ir embora depois” (BARGHOUTI 2006, p.179).

A questão palestina, de acordo com Ilan Pappé (2016, p. 20), é laureada como algo incompreensível, para barrar tentativas de criticar o sionismo, ou estado judeu por suas políticas e por seu comportamento. O autor afirma que, no seu país, Israel, falam para os estrangeiros que é uma história complicada e, por isso, não adianta tentar explicar. Mas ele ressalta que não é uma história complicada e difícil de entender, trata-se de uma história de colonialismo e expropriação, que, para atingir o objetivo, foi colocada em prática a limpeza étnica da Palestina, um crime contra a humanidade que Israel quis negar e forçar o mundo a esquecer, mas que recuperá-la do esquecimento é um dever e uma decisão moral como um passo inicial para fazer germinar a paz na terra de Palestina e Israel.

A persistência do uso da expressão “questão” Palestina revela um problema que foi criado pelo poder colonial britânico, que demanda uma solução urgente. Sayid Tenório (2019, p. 34) resume o pensamento dos palestinos, afirmando que “a Palestina não é fração de qualquer território. É a nação que se estende do Rio Jordão, no Oriente ao Mediterrâneo no Ocidente”. Por essa citação, fica clara a forma que a nação árabe-palestina entende o seu território como a Palestina histórica sem fragmentações, do rio ao mar. E como isso é possível, se no meio do caminho existe um Estado soberano, um povo que também viveu a diáspora?

3.2.2 Elucidar os termos Conflito/ Disputa/Guerra

“Não é uma guerra civil é um povo se defendendo contra um governo fascista [...] Não é um conflito. É um movimento de libertação lutando por justiça” (Ghassan Kanafani, 1970).

A epígrafe, acima, trata-se da resposta de Ghassan Kanafani a Richard Carlton da ABC News Austrália gravada em vídeo de 1970. Na entrevista realizada em Beirute (Líbano),

em 1970, onde Ghassan estava exilado, o repórter disse: *“parece que a guerra civil foi bastante infrutífera”*. Ghassan respondeu ao repórter: *“Não é uma guerra civil é um povo se defendendo contra um governo fascista”*. Ao obter a resposta que não se tratava de uma guerra do povo contra seu próprio povo, o repórter insistiu e sugeriu o termo “conflito”, ao que foi imediatamente interrompido por Ghassan, que disse *“Não é um conflito, é um movimento de libertação lutando por justiça”*. Sem dar a devida importância, o repórter então disse: *“seja lá o que for”*. Mas, Ghassan disse que essa expressão revela exatamente onde começa o problema, é preciso usar o termo correto e definiu do que se trata *“é um povo que é discriminado e está lutando por seus direitos, essa é a história”*.

Destarte, que quando Ghassan Kafani concedeu esta entrevista à primeira ministra de Israel era Golda Meir que já havia declarado, numa coletiva de imprensa, em 1969, que os palestinos não existiam como povo. Por isso, ele definiu o governo dela de fascista.

A dificuldade da imprensa em usar o termo adequado, conforme é definido pelos palestinos, persiste. Em maio de 2021, quando ocorreu a revolução popular da Palestina contra as ações de despejo no bairro de Sheikh Jarrah, leste de Jerusalém, Ramzy Baroud (2021) escreveu um artigo em que viu a necessidade de esclarecer os termos “conflito, disputa e guerra”. Segundo o autor, os termos usados na linguagem são equivocados por não mostrar o real sentido da tragédia, pois, ao longo da história, o sionismo provocou, na verdade, um massacre. Explicita que não é conflito, porque, de um lado, está Israel, a força dominante ocupadora e, do outro, a Palestina ocupada; não é disputa, pois a liberdade, a justiça e os direitos humanos não podem ser tratados como se fosse uma mera divergência política; também não é uma guerra no sentido tradicional em que exércitos de duas nações diferentes entram em confronto. “Se é uma guerra, então é uma guerra unilateral, que é recebida com humildade, mas real e determinada resistência palestina” (BAROUD, 2021, p.1).

Para Chomsky (2006, p. 261), é enganoso o uso da expressão “conflito entre israelenses e palestinos”. Deveria ser “conflito entre Estados Unidos-Israel e Palestina”. Da mesma forma é também falaciosa e descabida, sobretudo nos Estados Unidos, a atitude de condenar as “atrocidades israelenses” considerando que a política externa norte-americana fornece o suporte financeiro, e grande parte dos armamentos de destruição em massa são *Made US* como, por exemplo, “os helicópteros das FDI são aeronaves americanas pilotadas por israelenses.”

Oren Yiftachel (2011) utiliza a expressão conflito palestino-sionista, porque disputam o lugar nacional. Parece que esse é o termo mais adequado, considerando que o movimento

político sionista é à base da ocupação colonial na Palestina. Além disso, o conflito faz parte de uma política de Estado e não representa todo povo israelense. Ressalta-se que existem muitos judeus antissionistas, inclusive lideranças judaicas. Da mesma forma, há árabes judeus e árabes israelenses que não são necessariamente judeus, mas podem ser muçulmanos ou cristãos.

As guerras: árabe-israelense tem início com a Primeira Guerra da partilha, iniciada em 1948, conforme já apontado anteriormente por Pappé (2016, p.18), “tinha o objetivo da limpeza étnica de toda a Palestina, que o movimento cobiçava para seu novo estado”. Também Masalha (2021, p.1) assevera que “o esvaziamento da população nativa não foi devido à guerra, mas o resultado de políticas planejadas e implementadas pelo sionismo”, política essa responsável pela contínua dispersão do povo palestino.

Adi Schwartz e Einat Wilf (2021, p.34) discordam dessas ideias e expõem que a liderança israelense não tinha planos de expulsar os árabes da Palestina, e que “se não o fosse a rejeição árabe à partilha e a guerra que travaram para impedi-la, todos poderiam ter permanecido em suas casas [...] ‘a saída dos árabes foi resultado da guerra e apenas dela’”.

Se a saída dos árabes foi resultado apenas da guerra, como eles afirmam, então, os palestinos deveriam ter seu direito de retorno respeitado, conforme definido nas convenções internacionais assim como ocorreu com outros refugiados de guerra.

Essa política sionista da guerra continuou suas ofensivas e atingiu o ponto culminante na Guerra de 1967 (Seis Dias) entre Israel, Jordânia, Síria e Egito, além da expansão territorial de Israel, como assevera Masalha (2021, p.185), “mais de 200 mil palestinos foram expulsos ou transportados para além do Rio Jordão”.

Em 1982, ocorreu a Guerra no Líbano onde estava exilada a OLP. As Forças de Defesa de Israel invadiram o sul do Líbano e chegou até Beirute, promovendo a destruição. Foi no Líbano que ocorreu o massacre em Shabra e Chatila, um dos mais sangrentos dessa guerra.

Convém esclarecer que a guerra e o massacre ocorreram devido ao apoio direto dos Estados Unidos, conforme demonstra Noam Chomsky,

No Oriente Médio, grande parte das atrocidades tem origem nos Estados Unidos e em seus aliados locais, que deixaram um rastro de sangue e devastação, principalmente nas destroçadas sociedades do Líbano e dos territórios sob ocupação israelense (CHOMSKY, 2006 p.19).

Ressalta-se que a nação Palestina não tem exército, e os confrontos ocorrem entre exército israelense com grupos armados (Hamás e Fatah) e civis palestinos que tentam

defender seus territórios. De modo que há uma assimetria, que Achille Mbembe (2018) reverbera como uma guerra de poder, em que um estado poderoso trava uma guerra contra um estado mais fraco em que a superioridade é usada para manifestar o poder.

Uma destas formas de ostentar poder é a repressão israelense as intifadas: “guerra de pedras”. O uso da palavra intifada em árabe tem o significado de revolta popular, mas também pode ser compreendida como insurreição, rebelião, levante e revolução contra um sistema opressor. A intifada como uma manifestação espontânea da população já foi adotada por outros povos, entretanto, é mais conhecida internacionalmente como o movimento de resistência da população civil palestina contra o Exército israelense em que as armas usadas são rochas. Por serem objetos encontrados facilmente no solo da Palestina, crianças, jovens e adultos aprenderam a usá-las para demonstrar sua indignação.

Em 1987, iniciou-se a primeira intifada que durou até 1993, finalizando com os acordos de Oslo. A repressão à Primeira Intifada foi horripilante, “o exército matou centenas de pessoas que não carregavam armas de fogo, dentre elas mulheres e crianças, humilhou, torturou e quebrou ossos, atendendo ordens do Ministro da Defesa” (SAHD, 2012, p.65). Em 2000, iniciou-se a segunda intifada que perdurou até a morte de Yasser Arafat em novembro de 2004. Em 2021, quando moradores são despejados do bairro Sheikh Jarraha, os palestinos se revoltaram, dando início à “Intifada da Unidade”. Para Salwa Ibrahim (2021), esse levante da população foi à terceira intifada, que se definiu como antissionista e nacional, a luta é pela libertação nacional da Palestina e é essa ideia que uniu a população civil de palestinos de Haifa a Belém e de Gaza a Jerusalém.

A demonstração de unidade dos palestinos é primordial, principalmente, depois que o Parlamento Israelense (Knesset) aprovou a controversa “Lei Estado-nação”, em 19 de julho de 2018. Essa Lei define Israel como exclusivamente judeu, com a capital em “Jerusalém unificada”, concedendo direito à autodeterminação no estado de Israel apenas ao povo judeu. O hebraico, como única língua oficial, relega o árabe como uma categoria “especial” e incentiva a imigração judaica da diáspora. Para os parlamentares árabes, essa lei é antidemocrática e racista, pois define a identidade de Israel apenas para o povo judeu. Posteriormente à aprovação, grupos de defesa dos direitos da população árabe e organizações da sociedade civil contestaram na justiça seus princípios, mas, em 08 de julho de 2021, a Suprema Corte decidiu que a Lei estado-nação é constitucional e todas as petições contra ela foram negadas.

Ao longo dos anos, o projeto de colonização foi remodelado, contudo com a ideologia imperialista europeia de ocupar o maior espaço geográfico possível, o objetivo sionista inicial, que era a Palestina ter somente a presença judaica, permaneceu, como Ilan Pappé descreve

O projeto sionista só poderia ser realizado através da criação, na Palestina, de um estado puramente judeu, tanto como refúgio seguro para os judeus contra a perseguição quanto como um berço para o novo nacionalismo judeu. E tal estado deveria ser exclusivamente judeu não só em sua estrutura sociopolítica, mas também na sua composição étnica (PAPPÉ, 2016, p.35).

Com base no que foi exposto, buscou-se saber em que medida os palestinos de Barra do Garças discutem politicamente a Palestina, considerando que a maioria dos entrevistados transitam entre a palestina, Brasil e Estados Unidos (Tabela 6).

Tabela 6– Compreensão dos eventos traumáticos

1	<i>“Eu ajudo na causa palestina lá dentro, internamente, orfanatos, pessoas portadoras de deficiências físicas que nem isso eu posso estar ajudando muito, se Israel sabe [...] Temos campos de refugiados perto da minha cidade, mas na palestina, eles não são refugiados, porque eles estão lá dentro, é uma questão de pobreza. São pessoas que foram expulsas de suas casas ou que ficaram desempregadas pela ocupação de Israel” (FAK, 08/07/2019).</i>
2	<i>“Indignado porque a gente queria uma solução [...] a gente comenta em família é da disparidade, uma guerra desigual um tem um dos maiores exércitos do mundo e o outro é um exército primitivo e acaba sempre levando desvantagem” (SIA, 27/07/2019)</i>
3	<i>“Hoje o que está acontecendo na Palestina à gente tem a nossa resistência, mas não sei se a palavra aceitação é correta, mas a nossa fé é islâmica e dentro do nosso livro, que é o Alcorão ele cita e narra sobre isso que é o acontecimento dos últimos tempos e que isso só vai se resolver ao fim dos tempos, então tudo que estamos vivenciando hoje, a gente sabe que vamos passar por mais etapas ainda é uma questão que só vai resolver no fim dos tempos quando a justiça virá” (SMS, 28/06/2019)</i>
4	<i>“Tudo que aconteceu e ainda ocorre é a maior injustiça do mundo, alguém me forçar a sair e morar na minha casa. A maior vergonha para o mundo inteiro para os poderosos como Inglaterra como Estados Unidos. Às vezes a pessoa do Brasil ou dos Estados Unidos, chega lá com passaporte americano entra na palestina, e vai à casa da família e tá morando judeu dentro, e eles dizem eu tô aqui há 30 anos, 50 anos é esse aqui é minha casa. A casa não é dele, do judeu, a pessoa diz essa casa é do meu pai da minha mãe. Eu, falar nisso dá vontade de chorar. [...] Mas eu te digo, não sou contra judeu como religião eu sou contra sionista, contra israelense. Sabia que tem judeu que estão do lado de nós? Que tem caráter, mas são poucos. Eles não têm efeito, eles não estão no poder” (AHT, 10/08/2022)</i>
5	<i>A gente tenta explicar, porque tem muita gente que pensa que os judeus que estão certos nesse caso. Nós também temos o direito de viver, nós temos nossa terra, toda a vida nós lutamos por ela, mesmo assim alguns presidentes venderam a terra pros judeus, como que os judeus foram parar em Israel? Os primeiros que vieram foram compra de terras [...] você sabe, se você tiver que entrar na minha casa e não tiver ninguém pra ajudar você entrava? Não entrava. Os judeus tinham aliados nos países árabes ao redor, na Síria, no Líbano, na Jordânia, no Egito, tinha os aliados que facilitava, e nós só queremos viver em paz, numa terra nossa, a terra toda é nossa, toda vida, nós temos o histórico dela, mas acontece que nós nos contentamos com aquele pedacinho que nos tomaram em 1967. E Jerusalém que é a nossa capital, e nós não vamos abrir mão, que lá que tem a nossa mesquita, tá certo que tem o muro das lamentações dele, e a Igreja católica ali do lado. Então nós queremos o nosso estado. Não queremos guerra, não queremos matar, só queremos paz e nossa terra. Isso é justo, qualquer ser humano quer ser independente. Você me dá este chão, e eu vou sentar aqui e vou te vigiar 24 horas, você não aceita, nossa terra, nós crescemos naquela terra então pra nós é tudo. Só queremos o</i>

que é nosso. Veja você está na sua casa, aqui tem um judeu como que você vai ter liberdade? Não tem como. Nós queremos mais liberdade, do jeito que os judeus estão vivendo bem em Israel, nós também queremos que nossos filhos pode dormir em paz, e não ficar assustado que qualquer hora os judeus bate na porta e pega seus rapazes de 16 anos e 20 anos. Agora tudo tem desculpa, não pode ver o menino indo com a mochila pra escola, que já diz que tem faca pra atacar judeu e aí já atira sem ele fazer nada, e depois atira uma faca do lado e diz que ele estava com uma faca. É triste, a gente fala porque a gente vê que às vezes o povo pensa que nós aumenta a conversa, mas a verdade é essa. Eles estão massacrando sem dó. Mata crianças, diz que tem que matar crianças, ante os adultos, porque criança vai crescer com aquela revolta, o ódio dele pelo judeu é maior do que aquele do grande. Onde que tem de menor preso? Tem não sei quantas crianças menor de idade que está na cadeia, não fizeram nada, tanto bate nas crianças e pressão que eles falam, que a criança acaba confessando uma coisa que ele não fez. Qual o lugar do mundo que prende crianças, gente, não tem condições? Mulheres, lá na cadeia, têm não sei quantas mil mulheres presas lá, condenados a morte, têm gente que termina o tempo de prisão, mas torna ser presa de novo. A mãe tem quatro filhas mortas, a outra vizinha tem dois filhos na cadeia, por quê? Não fizeram nada. Passam 10 anos, 12 anos, quando sai fica perseguido ainda, ainda depois de ter tudo, eles os perseguem e matam. É muito ruim, todo estrangeiro que vai lá e vê a situação comprova a nossa conversa não tem que aumentar a conversa, a real é essa. Por isso, veja, lá, você dorme na sua casa e de repente de madrugada o judeu tá lá, e eles não andam a pé de jeito nenhum, eles são medrosos, só andam de carro todo blindado, eu duvido que um soldado israelita anda sozinho, duvido, eles andam de três, quatro carros, igual a policia tática, igualzinho. Eles não descem, quando eles querem atirar, atira sem dó, às vezes o cara esta sentado esperando carro, esperando ônibus, eles olham e dizem olha lá tá querendo atacar judeu. Pow e mata. Nós queremos a paz. O pedaço mais sacrificado é a Faixa de Gaza, aquele povo, não podia sair, não podia trabalhar, não podia nada, os egípcios não deixa eles sair, os judeus não deixa sair, os Palestinos do outro lado para, porque eles são divididos, agora tem 10 partidos, não deixam eles entrar. Quanto tempo você vai ficar, se coloca você num quarto e tranca você? Tem gente mais de 7 anos está lá preso e não pode sair. O povo tá na miséria, muito pobre, a única coisa que eles têm pra alimentar é a pescaria e tem vez que os judeus não deixam eles pescar, é ruim, muito ruim (SAS, 05/07/2019).

OBS: A entrevista foi encerrada neste momento porque a depoente estava emocionalmente abalada.

Fonte: Organização da autora, 2022.

Na primeira resposta, a depoente FAK, que mora na Palestina a maior parte do ano, revela que participa ativamente da causa palestina, por meio de trabalho voluntário, em instituições beneficentes, afirma que sua ação é discreta para não chamar atenção. O segundo depoente SIA, mora ininterruptamente no Brasil e, esteve na Palestina uma única vez, relaciona o conflito com uma guerra, com poder bélico desigual e injusto. Enquanto o terceiro, SMS, que viveu na Palestina por 2 anos, e 7 anos na Jordânia, e viaja com frequência, relaciona-o com uma questão, e, apesar da resistência palestina, há um certo conformismo religioso de que a solução para a questão só irá ocorrer quando Deus assim o permitir, no juízo final. O quarto depoente AHT, revela que a ocupação da Palestina por Israel é injusta com os palestinos e vergonhosa para a humanidade, por permitir a expulsão dos moradores de suas casas. O palestino tem o direito adquirido sobre o imóvel, e não o invasor; ele fica indignado e

emocionado com essa situação, porém, destaca que o problema não é religioso, é político, faz parte do movimento sionista, do jogo de poder. A quinta entrevistada SAS, por sua vez, apresenta, na sua fala, a categoria direito: direito de viver, direito histórico sobre a terra, direito de ter paz, direito de ver os filhos crescer, direito de ir e vir. E o que ocorre é a ausência de todos esses direitos, chama atenção para a situação da Faixa de Gaza, onde o povo vive “preso” dentro de um pequeno território, sem direito sequer de usar o mar para pescaria.

Nesses depoimentos cada um demonstra uma forma diferente de perceber os eventos traumáticos que ocorrem na Palestina contemporânea; os dois últimos depoimentos, que estão na Tabela 4, rememoram que a ocupação da Palestina pelos judeus é histórica. A depoente SAS expõe sobre a compra de terras. Essas terras eram adquiridas pelos sionistas de proprietários ausentes, e os camponeses, que trabalhavam na terra como arrendatários, foram expropriados, isso ocorreu no pré-Nakba. Ambos interlocutores denunciam a invasão das residências, em que AHT fala da expulsão dos moradores palestinos e a ocupação ilegal por sionistas judeus; e SAS evidencia que soldados israelenses adentra as casas no meio da madrugada para prender palestinos, homens, mulheres e crianças. O sionismo, como projeto de colonização na Palestina, está presente na fala de AHT em que o coloca em paridade de responsabilidade com os Estados Unidos e com a Inglaterra. O movimento político sionista, com base na bibliografia consultada, seja como ideologia seja como política de Estado, está no âmago da diáspora palestina para o mundo e para as Américas, assunto da discussão a seguir.

Diante de tudo que foi exposto, verifica-se que a questão palestina persiste e compete a todos se juntar à causa palestina e gritar ao mundo que é preciso encontrar uma solução para esse problema. Neste ano (2022), completa 75 anos desde que foi aprovada pela ONU a partilha da Palestina pela Resolução 181. Por que até hoje ainda não foi encontrada uma solução? Qual o acordo de paz possível?

Para Mirhan (2019, p.131) a primeira vista “a resposta a essa pergunta parece fácil, mas não é”. Isso ocorre porque envolve diversos grupos desde os chamados ‘radicais’ palestinos até judeus mais ortodoxos (bíblico) e mais ortodoxos (político e militar). Há grupos que reconhecem Israel como estado soberano nas fronteiras definidas pela ONU em 1947; Outros defendem os acordos de paz com a fronteira de 1967, esse grupo compõe a grande maioria, incluindo a Autoridade Palestina. Mas, para Israel essa proposta é inadmissível, pois aceita-la significaria retirar todos os assentamentos ilegais da Palestina ocupada.

Internacionalmente, é discutida a ideia de um e de dois estados. A proposta de dois estados é defendida tanto por sionista de direita quanto de “esquerda”, e muitos estudiosos têm proposto que a solução seria a criação de dois Estados. Contudo, não deixam claro se os Palestinos teriam soberania integral sobre os territórios e, como ficariam os assentamentos israelenses sobre áreas da Cisjordânia.

3.3 OS PALESTINOS NA AMÉRICA

O continente americano tem fortes ligações com a diáspora palestina. A emigração palestina para a América pode ser dividida em antes e depois da *Nakba* de 1948. A primeira *pré-Nakba*, em que os emigrantes são da minoria cristã, originou da busca por novas oportunidades comerciais e por estratégias familiares. A segunda a Diáspora Palestina composta, sobretudo, de muçulmanos, surge após a criação do Estado de Israel e das guerras árabe-israelense.

Com relação à primeira onda de migrantes, a narrativa foi construída em torno da crise e declínio no Império Otomano, no final do século XIX, e das reformas que causaram a emigração. A partir de 1856, cristãos e judeus, até então completamente isentos do serviço militar, passam a ser obrigados a pagarem uma taxa para evitarem ser recrutados pelo exército imperial. Em 1909, o governo dos “jovens Turcos” suprime a possibilidade de isenção e torna obrigatório o recrutamento de indivíduos não muçulmanos. Muitos cristãos se recusaram a prestar o serviço militar, parece que essa recusa foi à causa direta da emigração. Entretanto, a historiografia registra que é, na verdade, uma mitologia construída de “fuga do Império Otomano” que se cristalizou na mente das comunidades migrantes como a principal causa da emigração (CUCHE, 2015; BAEZA, 2015). John Tofik Karam (2014) demonstra que os intelectuais árabes, como Philip Hitti, difundiram, na década de 1940, uma narrativa marcadamente anti-otomana, na qual as reformas foram acompanhadas de repressão política e cultural sobre a minoria cristã. Na realidade, essa história revela o nacionalismo árabe clássico de se diferenciar dos turcos e reforçar a identidade árabe.

Os imigrantes que chegaram à América, no final do século XIX, eram jovens, cristãos, solteiros, masculinos, que partiram da Palestina para a América em busca de emprego. Eles eram, em sua maioria, originários do chamado “triângulo cristão” ou da microrregião formada por três burgos cristãos, de Belém, Beit Jala e Beit Sahour (CUCHE, 2015; BAEZA, 2015).

Ao chegarem à América (do Norte, Central e do Sul), o padrão imigratório seguiu a mesma trilha em todos os países. Inicialmente, trabalharam como mascates, pequeno comércio itinerante, com o objetivo de ascensão socioeconômica o mais rápido possível e de obter à independência financeira. Os imigrantes palestinos se instalam em áreas urbanizadas, localizadas em posição estratégica próximas de portos, ferrovias, rodovias e de áreas de fronteira. Após acumularem recursos financeiros, montam o comércio fixo, diversificam os investimentos e retornam à Palestina para buscar outros membros da família.

Na América do Norte, os palestinos se fixaram no Canadá e no México, mas, principalmente nos Estados Unidos, onde há uma concentração expressiva deles. Porém, a maioria chegou e permaneceu na América Central e do Sul, sobretudo, em Honduras e Chile, e em outros países como El Salvador, Guatemala, Cuba, Equador, Venezuela, Colômbia, Peru e Brasil.

Nos Estados Unidos, a década de 1890 marca a entrada, de número reduzido, dos primeiros imigrantes, cujo fluxo só aumentou após as guerras de 1948 e, sobretudo em 1967, com os refugiados da guerra (ALBANESE e VIDAL, 2017). A comunidade palestina nos Estados Unidos é estimada em torno de 150.000 a 250.000 membros, que representam apenas 10% dos árabes e 4% dos judeus. Kathleen Christison (1988, p.1) aponta que os números no censo de palestinos não são confiáveis, porque o “Serviço de Imigração e Naturalização dos EUA raramente reconhece ‘palestino’ como nacionalidade”, assim há falta de dados estatístico tangível.

Os palestinos americanos são difíceis de identificar numericamente, contudo, segundo a autora, eles são politicamente distintos, conscientes e comprometidos com a política na sua terra. Essa postura também é identificada entre os novos imigrantes e as novas gerações, em que Kathleen Christison (1988, p. 2) afirma “a segunda geração de palestinos nascidos nos Estados Unidos também exhibe um alto e crescente grau de consciência política e orgulho étnico”.

Da mesma forma, o estudo de Stockton (1985) retratou que a comunidade palestina de Michigan tinha em torno de 400 pessoas que se identificavam como uma nação em exílio. Também Loren D. Lybarger (2020) revela que a cidade de Chicago abriga a maior concentração de palestinos com aproximadamente 85.000 pessoas, que se destacam por ser a comunidade palestina mais ativa politicamente dos Estados Unidos.

A atuação e a conexão política dos palestinos com a Palestina também ocorrem na América Latina. Baeza (2010), em seu estudo, enfoca o nacionalismo palestino em três

comunidades palestinas do Chile, Honduras e do Brasil (1920-2010); nesse estudo, chegou à tese central de que o “nacionalismo de longa distância” não se origina espontaneamente da “nostalgia” dos imigrantes, mas de três variáveis, a saber: políticas de imigração latino-americanas de acordo com status social; a evolução do movimento nacional palestino e as estruturas das organizações comunitárias.

A narrativa da expulsão transmitida aos descendentes de palestinos do Chile começa com a chegada dos Jovens Turcos ao poder no Império Otomano, que causou a tragédia. “Após 1948, a identidade árabe palestina se reconstrói ao redor da figura do camponês refugiado, que nunca teria deixado sua terra se não por força e violência” (BAEZA, 2015, p. 304). Para Schiocchet (2015), essa representação do camponês afeta, sobretudo, aqueles que habitavam nos centros urbanos.

Baeza, assinala que a emigração palestina para a América Latina é resultante de uma combinação de fatores de “atração e pressão”. A primeira se refere às oportunidades econômicas para os comerciantes cristãos; a segunda se relaciona com o medo da discriminação religiosa e étnica diante do nacionalismo turco. Em toda a América Latina, esses são os países com maior população de palestinos.

Chile e Honduras. Esses dois países abrigam as maiores populações de descendência palestina: no Chile, as organizações da diáspora afirmam representar pelo menos 350.000 pessoas, e em Honduras, os historiadores falam em 280.000 hondurenhos de ascendência palestina (BAEZA, 2014, p. 60).

Os palestinos começaram a chegar a Honduras no início do século XX e se instalaram na costa caribenha, também conhecida como Litoral Norte, que, na época, era um enclave econômico dominado por empresas estrangeiras que controlavam a produção e a exportação da principal cultura do país: a banana. É nesse espaço que os palestinos realizaram os investimentos no varejo, importação e exportação em todo o Norte da Costa (RIVERA, 2014).

Para muitos hondurenhos, os palestinos são bem-sucedidos, ricos e poderosos. A comunidade palestina se destaca por ser composta por comerciantes e empresários de sucesso, e muitos também fazem parte da elite econômica e política. Um indivíduo de ascendência palestina já foi presidente eleito em Honduras. Alguns fatores possibilitaram a ascensão: Os palestinos que chegaram a Honduras eram escolarizados, com conhecimento de vários idiomas, com algum recurso econômico e inovação na maneira de vender os produtos. Empresários palestinos também se beneficiaram de políticas governamentais na obtenção de crédito e isenções fiscais. Além disso, os casamentos endogâmicos e isolamento da sociedade

anfitriã ajudaram os palestinos a consolidar os negócios, acumular e concentrar capital dentro da comunidade (RIVERA, 2014).

A entrada dos palestinos em Cuba está ligada à história política da ilha: os imigrantes, que chegaram antes da revolução de 1960, buscavam prosperidade econômica e a esperança de construir um futuro melhor, vinham da cidade palestina de Belém. Pós-revolução cubana, com as políticas socialistas e ideologia contra todo tipo de colonialismo, o governo de Castro mantinha laços estreitos com a OLP e solidariedade à causa Palestina. Como apoio, abriu as universidades de Cuba concedendo bolsa de estudos para estudantes de países que sofrem de colonialismo, opressão política, e foi a partir dessa política que muitos estudantes palestinos chegaram a Cuba para estudar medicina (SROUR, 2017).

A primeira onda de imigrantes tinha Cuba como um ponto de passagem para os EUA, contudo, muitos palestinos permaneceram na ilha. Já os estudantes se direcionavam à ilha para morar provisoriamente, e estudar. Mohammad Abu Srour foi um desses acadêmicos, refugiado palestino originário de Beit Natif, cursou medicina em Cuba, e depois retornou para a Palestina, para o acampamento em Aida na Cisjordânia.

A primeira onda de árabes, ocorrida entre o final do século XIX até a Primeira Guerra Mundial, chegou à Colômbia vinda do Líbano, da Síria e da Palestina. A maioria era de origem libanesa, seguida de sírios e palestinos com baixo nível de escolaridade. Muitos chegaram com a intenção de “fazer as Américas” e depois retornar ao Oriente com seus ganhos, enquanto outros chegaram por acaso, por não dominarem a língua, desciam do navio enganados, e sem escolha, permaneciam na Colômbia. Os árabes estabeleceram, sobretudo, no norte do país, onde a maior concentração de palestinos é encontrada em Barranquilla e Santa Marta (WABGOU *et. al.*, 2012).

A imigração dos Palestinos ao Peru também data do final do século XIX, eles não chegaram diretamente ao Peru; ancoraram em portos do Atlântico Sul, como em Buenos Aires, e, de lá, uns foram para o Chile, Bolívia e outros, para o Peru. No Peru, os Palestinos obtiveram sucesso comercial por uma série de fatores e souberam aproveitar a conjuntura econômica. No final do século XIX, o sul andino do Peru era beneficiado com o comércio de lã, matéria-prima para a indústria têxtil britânica, e companhias inglesas atacadistas se instalaram em Arequipa, que tinha posição geográfica estratégica, e os palestinos se tornaram clientes dessas empresas, abrindo lojas ao redor da Praça das Armas; nos mercados urbanos dominicais, onde se vendiam de tudo, a lã era vendida pelos indígenas que moviam até a cidade e, com o dinheiro, compravam no comércio dos palestinos, que chegaram até a

aprender o quéchua criando uma relação duradoura entre eles; Além disso, havia uma solidariedade interna que contribuía para o seu dinamismo comercial, que era tão pujante que, na época, representou ameaça a outros comerciantes atacadistas. A chegada de novos imigrantes, na primeira metade do século XX, reforça os laços e surge uma forte identificação com a Palestina: “Progressivamente, se formou uma diáspora palestina no Peru, solidamente ancorada neste país, mas também firmemente ligada à Palestina” (CUCHE, 2015, p.275)

Baeza (2015) destaca que essa identificação dos palestinos com a Palestina ocorre, sobretudo, após a Segunda Intifada, em setembro de 2000, quando as novas gerações sentiram a necessidade de uma reconexão com a Palestina, de visitar parentes, de residir temporariamente. Mas, para efetivarem essa visita, para muitos, a experiência de fronteira foi traumática e ativou a construção da identidade diaspórica palestina na América Latina, e, em particular, no Chile. Os problemas enfrentados na fronteira permitiram aos descendentes “a tomada de consciência do que significa ser identificado como palestino em termos de não-direito” (BAEZA, 2015, p. 305).

Nos estudos de Denise Jardim, no Rio Grande do Sul, ela também detectou essa reconexão com a Palestina, definida como “a viagem” que ajuda a revitalizar as redes sociais e a diminuir as diferenças entre pais (imigrantes) e filhos (nascidos na América). Jardim (2006) destaca:

Evidencia-se um interesse dos filhos de imigrantes no reviver das tradições, seja por uma releitura das relações familiares e dos modelos familiares, seja recuperando alguns rituais (familiares e muçulmanos). Há uma participação política nas atividades propostas pelos clubes locais e a autoridade Palestina tem um forte apelo para essa geração de filhos de evadidos da palestina. Em segundo lugar, esses imigrantes mantêm vínculos multilocais das relações familiares. Há sempre um familiar em outra cidade latino-americana, no continente europeu ou na América do norte (JARDIM, 2006, p.175).

Silvia Montenegro e Damián Setton (2015) declaram que, na Argentina, a imigração árabe basicamente era composta de sírio-libaneses até a década de 1930; a porcentagem de palestinos era relativamente baixa, e eles portavam passaportes otomanos. Os árabes se instalaram na área urbana e se concentravam em torno de associações com critérios de origem religiosa. Diferente do Chile, na Argentina, não havia associação palestina. Os palestinos, na Argentina, possuem pouca visibilidade e são incluídos na categoria de “árabes”, os descendentes se inseriram na sociedade adormecendo o pertencimento étnico nacional. Assim, a diáspora palestina se relaciona mais com ativismo e a militância política do que propriamente com um pertencimento étnico, conforme ratificam os autores:

A autodenominada ‘diáspora palestina’ na Argentina se constrói para além do apelo étnico, como um exercício de ‘diasporização política’ que se desdobra em complexos processos de identificação com organizações do campo político e religioso local (MONTENEGRO e SETTON, 2015, p. 329).

Em torno da causa palestina, há a formação de discursos e estratégias militantes que os autores denominaram de “constelação militante da causa palestina” conceituada como “a constelação da causa palestina como um espaço desde o qual se projetam sentidos, imaginários, referentes e significados” (MONTENEGRO e SETTON, 2015, p. 323).

Os palestinos do Peru, que eram cristãos, a partir da segunda geração, não falavam mais a língua árabe praticamente; o casamento misto era frequente, contudo, com a chegada de novos palestinos, ocorreu um avivamento da palestinidade e, na atualidade, revelam uma forte identificação com a Palestina (CUCHE, 2015).

Na Argentina, ocorreu uma reduzida imigração palestina, e isso pode estar relacionado ao fato de que, na Argentina, existe a comunidade judia mais importante da América Latina. Somente após a segunda metade do século XX, ocorre a chegada de palestinos vindo do Chile. (MONTENEGRO e SETTON, 2015).

No Chile, que tem a maior população de palestinos da América Latina, os palestinos e seus descendentes estão presentes em todos os setores da economia e da política, por exemplo, o BCI (Banco de Crédito e *Inversiones*) foi fundado em 1937 por Juan Yarur e ainda é um dos maiores bancos do Chile. Em Honduras, os palestinos também criaram seus próprios bancos de investimento e foram os pioneiros no setor de maquila, que são fábricas sem imposto de exportação (BAEZA, 2015).

Embora os palestinos na América tenham conseguido reconstruir suas vidas, muitos com sucesso financeiro como grandes empresários, obtenção de nacionalidade, nos países em que residem, isso não significa abdicar da identidade diaspórica, ao invés disso, encontra-se cada vez mais avivada a palestinidade.

3.4 A MIGRAÇÃO PALESTINA NO BRASIL

Os estudos brasileiros sobre os árabes da Palestina no Brasil são escassos, os pesquisadores, de modo geral, priorizaram a migração de sírios e libaneses, entretanto, alguns se dedicaram a refletir e a compreender a trajetória migratória e a vida desses imigrantes no Brasil. Entre eles, Jardim (2000a, 2000b, 2003, 2006) sobre os palestinos no extremo sul do Brasil; Asfora (2002) sobre a saga dos palestinos no Nordeste; Espínola (2005) sobre a

comunidade de palestinos em Florianópolis; Peters (2006) sobre família e rituais de casamento entre os palestinos de Canoas e Porto Alegre; Hamid (2007) sobre memórias e construções identitárias de mulheres palestinas em Brasília; Baeza (2010) discute o nacionalismo à distância dos palestinos do Chile, de Honduras e do Brasil; Hamid (2012) aborda os processos e as relações de reassentamento de refugiados palestinos pelo Estado brasileiro; Hazin (2016) discute etnicidade dos Palestinos de Recife e Natal no Nordeste; Castillo (2018) que analisou a construção e a manutenção do sentimento de pertencimento palestino em Barra do Garças-MT.

As pesquisas sobre os árabes da Palestina revelam se tratar de um processo mais recente, pós-1950, embora haja estudos de que alguns tenham vindo para o Brasil no século XIX. Asfora (2002), ao retratar a trajetória da emigração palestina, indicou que a visita do imperador D. Pedro à Terra Santa, no ano de 1887, foi o estarte nesse processo, devido aos acordos realizados com lideranças turcas, combinou a vinda de imigrantes para o Nordeste.

Ao chegarem ao Brasil, foram inicialmente para os Estados do Ceará e Piauí; em seguida, foram para Pernambuco e se concentraram na cidade de Recife, que era a cidade mais desenvolvida na época. Para Asfora (2002), que é descendente de palestino, esses imigrantes não vieram para enriquecer e retornar. O intuito deles era permanecer, estabelecer domicílio, trabalhar, casar, constituir família, trazer o restante da família e, para isso, economizavam dinheiro para enviarem à Palestina e trazerem os pais, irmãos, tios e tias. Passaram a investir em estabelecimentos comerciais, de tal forma que, na década de 1930, os árabes, entre eles, os palestinos, dominavam o comércio de miudezas do Recife. Asfora afirma que entre os descendentes ocorreu um abandono das raízes palestinas, assim como das atividades de comércio. Aqueles que chegaram ao final do século XIX seus filhos estudaram e cursaram nível superior. Na década de 1950, os filhos e netos formados se dedicaram a outras atividades como medicina, engenharia, advocacia, escritores, professores, entre outras.

Outra pesquisa, realizada por Hazin (2016), também no Nordeste, estudou a etnicidade dos palestinos de Recife e Natal e confirmou a assimilação descrita por Asfora, ao concluir que, nessas capitais, houve uma integração na sociedade brasileira de tal forma que os pais criaram seus filhos palestinos como se brasileiros fossem, devido ao grande desejo de se “misturarem” com os nacionais.

No sul do Brasil, na tríplice fronteira, Jardim (2000a), pioneira nas pesquisas sobre imigração dos palestinos no Brasil, discute, em específico, a etnicidade e a diáspora de palestinos do Chuí cujos processos de recriação das tradições e as negociações sociais agem

no sentido de configurar um grupo étnico. Ao analisar o papel das viagens à Palestina, Jardim mostra que elas reforçam uma identidade palestina, estreitam laços entre famílias e reverberam a produção de uma “família árabe”.

Enquanto isso, ao pesquisar os palestinos de Florianópolis-SC, Espínola (2005) detecta que eles são transnacionais, porque estabelecem relações múltiplas com sua terra de origem e com o país de acolhida, em reforço da afirmação de uma identidade étnica e religiosa diferenciada, e, ainda, do uso do véu pelas mulheres, simbolizando o processo de desenvolvimento de uma “arabização”.

Analisando as dinâmicas familiares e as festas de casamento de famílias palestinas residentes em Porto Alegre e Canoas-RS, Peters (2006), no estudo com três grandes famílias muçulmanas e, partindo do entendimento do universo social e simbólico em que vivem, inferiu que não há uma cultura comum a todos os palestinos, mas jogos identitários que os definem e os diferenciam dos brasileiros.

Com um debate sobre gênero, Hamid (2007) retratou palestinas muçulmanas, que foram migradas para Brasília por maridos ou por familiares, e também descendentes nascidas no Brasil e suas trajetórias, memórias e construções identitárias. Ela mostra que o conflito entre Israel e Palestina, as prescrições e as proscricções quanto ao gênero são os aspectos centrais de uma autoidentificação como “palestina”, “refugiada”, “árabe”, ou mesmo, “brasileira”. Hamid (2012) prossegue com a análise de processos e de relações de reassentamento pelo Estado brasileiro a partir do Programa de Reassentamento Solidário. Nessa análise, a autora destaca que o objetivo era a integração dos refugiados à sociedade brasileira, e, assim, a partir disso, revela como os refugiados se apropriaram, criticaram e modificaram aquilo que eles não compartilhavam e não aceitavam.

Aos palestinos, cristãos do Nordeste, Asfora (2002) fala que ocorreu um abandono das raízes palestinas, afirmação essa confirmada por Hazin (2016), que apontou a assimilação e a integração dos palestinos à sociedade brasileira. Todavia, os estudos de Jardim (2000) com os palestinos do Chuí mostra que há um projeto em curso de valorização étnica. Do mesmo modo, na pesquisa com a comunidade muçulmana de Florianópolis-SC, Espínola (2005) expõe ocorrer uma afirmação identitária e uma perspectiva transnacional; na pesquisa de Hamid (2007), ocorre a construção identitária de mulheres migradas.

A pesquisa, nesta tese, sobre os palestinos em Barra do Garças-MT, também aborda a construção identitária, entretanto, acrescenta-se um “olhar geográfico” que espacializa a análise. Avança nos debates, primeiro por inserir a perspectiva de translocalidade na reflexão

sobre o processo de identificação e construção identitária; segundo, pelo uso do método etnogeográfico com o qual se analisa a construção identitária levando em conta o lugar onde ocorre esse processo e as crenças desse grupo que faz parte de uma diáspora.

3.5 A DIÁSPORA DOS PALESTINOS EM BARRA DO GARÇAS-MT

A diáspora palestina, independentemente dos motivos que levaram à dispersão, é considerada forçada (SAYIGH, 2015; FAIST, 2010). A diáspora, nessa concepção, implica retorno a uma pátria imaginada (SAFRAN, 1991). Há grupos de palestinos que foram expropriados do seu território ou expulsos de suas casas entre as guerras de 1948 e 1967. Outros foram obrigados a deixarem o território devido à situação caótica em que viviam, além disso, havia políticas sionistas de estímulo por parte de Israel para que os palestinos deixassem à Palestina.

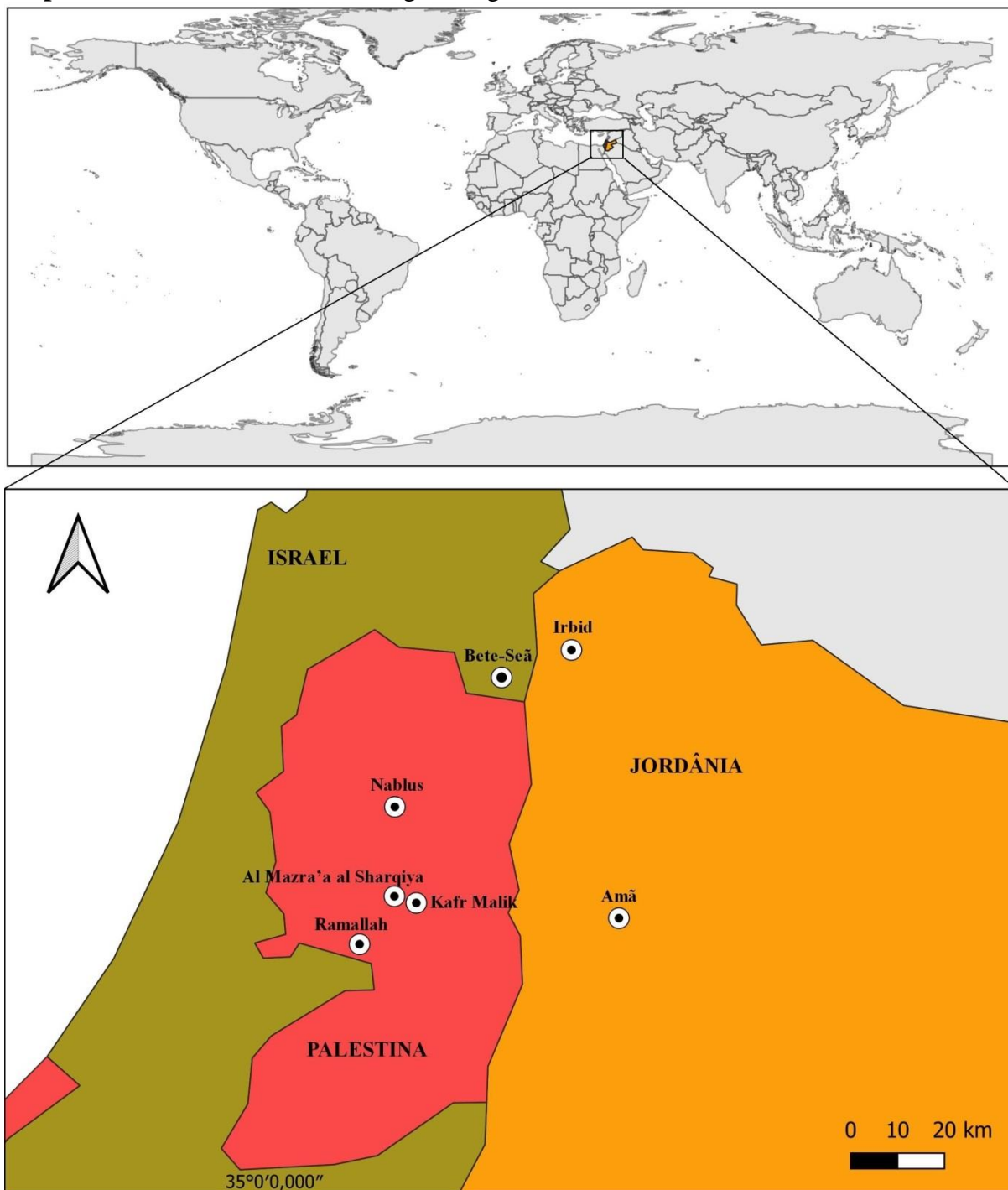
Na região do Vale do Araguaia, árabes palestinos muçulmanos chegaram, gradativamente, após 1950, e se estabeleceram em áreas urbanas de Baliza e Aragarças (GO), Rondonópolis, Araguaiana, Torixoréu e, sobretudo, de Barra do Garças (MT), as quais possibilitavam condições mais favoráveis para os empreendimentos deles.

Dos 24 entrevistados, nesta pesquisa, apenas cinco são da primeira geração, os demais são da segunda e da terceira geração. O local (Mapa 2) de referência familiar dos entrevistados, na Palestina são as cidades de Al Mazra'a al Sharqiya e Kafr Malik (província de Ramallah) e Nablus. Na Jordânia, Amã e Irbid; e, em Israel, Bet Seã.

Os primeiros palestinos, que chegaram ao Brasil, eram do gênero masculino e, assim como ocorreu em outros municípios brasileiros, começaram a trabalhar como mascates. Em Barra do Garças, seguiu-se o mesmo princípio e segundo o interlocutor AHT, os conterrâneos lhe informaram que Mahmoud Ali, da cidade de Al Mazra'a al Sharqiya, Palestina foi o primeiro imigrante palestino que no início da década de 1950, provavelmente, entre 1952 a 1954, chegou a cidade e montou uma loja. Depois outros da mesma cidade de onde ele veio seguiram sua trilha como Turki Ibrahim Ali, Fahed Ibrahim Sheikh Ali, Abidel Hamideh, Ibrahim Ali Saleh, Assad Leimum, Ataliba Hassan, Abu Atta. Entretanto, Mahmoud Ali, permaneceu pouco tempo se deslocou para Piranhas-GO. Esses primeiros imigrantes descritos, aqui, já faleceram. Há, entretanto seus descendentes da mesma cidade que vieram em seguida. Também se evidenciaram os parentes, amigos, mulheres que vieram

posteriormente e foram amparados pelos que estavam mais estabilizados e isso, de certa forma, mitigou as dificuldades nos anos iniciais de assentamento.

Mapa 2 - Localidades de referência genealógica dos entrevistados



Datum: Sirgas 2000

Fonte: GADM

Elaboração: Alexandre Santos (2022)

Fonte: GADM, Datum, Sirgas (2000). Elaborado, exclusivamente, para esta tese por Alexandre Santos (2022)

3.5.1 Trajetórias masculinas da diáspora

O processo diaspórico dos árabes palestinos que chegaram à Barra do Garças revela que vieram em busca de melhores condições de vida, com o objetivo de prosperar e retornar para o lugar de origem ou para a pátria imaginada, como apontado nesta frase: “viemos para vencer”. Alguns regressaram como planejado; outros acabaram adotando o Brasil como “sua terra”. E, há aqueles em que vida e a morte se entrelaçam e permanecem no “Novo Mundo”.

A primeira história do processo diaspórico, foi relatada por SIA, filho primogênito do palestino Ibrahim Ali Saleh¹⁰. Segundo ele, o pai em 1953, aos 22 anos, juntamente com outros conterrâneos, saiu de Ramallah (Cisjordânia) e veio para o Brasil, e se instalou em Torixoréu – MT, onde trabalhou como mascate, nos arrabaldes, comercializando roupas. Iniciou as atividades com duas malas e, após um tempo trabalhando nas vendas de porta em porta, adquiriu uma sala, abriu uma loja. Em Torixoréu, casou com uma brasileira cristã, com quem teve duas filhas. Em 1967, mudou-se para Barra do Garças, onde fundou a Casa Novo Mundo, seguida pelo Hotel Novo Mundo, e teve mais duas filhas e um filho. Quando estava com uma loja estruturada, trouxe da Palestina um irmão; posteriormente, trouxe o outro irmão e montou uma loja para cada um. Com sérios problemas de saúde, após fazer uma cirurgia de ponte de safena, decidiu visitar sua terra natal. Retornou à Palestina em 1982, acompanhado de seu filho, numa época difícil, no inverno-palestino, contudo não quis esperar o verão, pois, como estava debilitado, achava que não viveria por muito tempo. Essa viagem de retorno à terra natal durou 45 dias. Em junho de 1984, faleceu, e foi sepultado no Cemitério Central.

Em 2000, seu irmão Saleh Ali Saleh Abed Rabbo também foi sepultado no mesmo jazigo, e em 2022 a Natalice Saleh esposa de Ibrahim faleceu e também foi sepultada neste mesmo jazigo. Abdel Aziz Ali Saleh também faleceu, e a esposa e filhos preferiram sepultá-lo no cemitério muçulmano de Brasília.

Senhor Ibrahim, como era chamado, tinha boas relações de contato com os brasileiros, era brincalhão, contava piada, bem humorado. Seu nome se tornou nome de rua no bairro Piracema, e quem passa pelo passeio público em frente à loja Caça e Pesca na Avenida Ministro João Alberto pode ver seu nome gravado na Calçada da Saudade (Figura 1).

¹⁰ Foi autorizado pelo filho este texto com a identificação.

Figura 1- Calçada da Saudade



Fonte: fotografia feita pela Pesquisadora (2021).

Em ato contínuo, descreve-se a entrevista realizada em 30 de janeiro de 2021, com o senhor AKS que retrata sua trajetória de vida com escolhas que deram certo e outras nem tanto. Disse ele:

Lá, as pessoas viviam da agricultura e da criação de carneiros. Eu era pastor cuidava do rebanho e plantava pra comer [...] Eu estava lá em casa e a gente ouviu que o Brasil abriu pra gente vir, aí eu disse vou para o Brasil [...] Quando eu saí de lá meu menino estava com 17 dias de nascido e depois vi ele com 10 anos [...] Eu vim para o Brasil em 1958 e o primeiro lugar que fui, foi pra para Santa Maria no Rio Grande do Sul [...] cheguei no Porto de Santos numa viagem que durou 36 dias, foram 36 dias em alto mar, comendo carne de cavalo (AKS, 30/01/2021).

Em suas memórias dessa trajetória, disse que, do lugar onde morava (Kufr Malik), saiu sozinho, deixou a esposa e seu filho com 17 dias de nascido, foi para Ramallah e seguiu para Jordânia, depois para a Síria, lá carimbaram o seu passaporte e recebeu o visto. Depois de três dias, foi para Beirute-Líbano, no porto, embarcou no navio em direção à Itália, onde ficou alguns dias e, em seguida, veio para o Brasil, chegou ao Rio e depois desembarcou no porto de Santos. A viagem durou “36 dias em alto mar, comendo carne de cavalo”. Essa fala foi repetida por três vezes seguidas, como querendo frisar o quanto o alimento estranho a sua cultura foi significativo e uma experiência sensitiva que marcou sua vida. O mais inusitado de tudo isso foi descobrir que a carne de cavalo não faz parte da cultura brasileira como refeição.

A vinda para o Brasil se deu, porque, de todos os países da América, naquele momento, o Brasil estava liberando visto para imigrantes árabes, e, assim, houve uma

facilitação para sair da Palestina, não era exigido nada e havia toda uma política para tirar o povo palestino do território. Saiu em direção ao Brasil, mas, sem saber para onde iria, entretanto, entre os que viajavam no navio, conheceu uma pessoa que tinha um irmão morando no Sul, então ele se juntou a esse conterrâneo que o levou para São Paulo, onde conheceu a Rua 25 de março e depois foram para o Sul, onde havia muitos árabes que o acolheram.

No segundo dia em Santa Maria, começou a trabalhar como mascate, recebeu duas malas com mercadorias, com calças e camisas, decorou os preços. Ao amanhecer, pegava uma reta e caminhava o dia todo, carregando uma mala em cada mão, de casa em casa, batendo de porta em porta em que dizia: “*compra roupa, compra roupa*”. Essas foram às primeiras palavras que aprendeu falar em português. Com o passar do tempo, além da cidade de Santa Maria, também viajava com as malas para as vilas onde moravam muitos italianos e alemães que eram os clientes. Embora na Palestina trabalhasse no campo com pastoreio de carneiros, no Brasil, dedicou-se à atividade econômica de vendedor, disponível naquele momento, seguindo o mesmo caminho trilhado por outros patrícios árabes. Depois de um tempo trabalhando como mascate, ele montou uma loja em sociedade com um primo, mas, devido à localização, não era muito lucrativa.

A mascateação, segundo Truzzi (1993), era a forma mais rápida de obter recursos financeiros, montar lojas físicas e trazer o restante da família e ascender socialmente. Isso ocorreu com esse entrevistado, entretanto, somente após nove anos vivendo no Brasil, conseguiu trazer a esposa, que veio sozinha em janeiro de 1967 deixando para trás o filho, contudo, com a Guerra árabe-israelense, em setembro trouxeram o primogênito. A chegada da esposa propiciou, em novembro de 1967, o nascimento da primeira filha brasileira, posteriormente, nasceu a segunda filha. Em 1970, recebeu a visita do cunhado, que, percebendo que eles não estavam bem financeiramente, convidou-os para virem juntar a ele e sua família em Barra do Garças. Após se convencer de que seu comércio no Sul não lhe permitia melhorar de vida conforme desejava, decidiu migrar para Mato Grosso. Novamente, seu primogênito foi deixado para trás, na casa do primo para que pudesse concluir o ano escolar. Assim, veio ele, a esposa e as duas filhas. Ao chegarem, encontrou uma casa pronta, com espaço do comércio organizado com prateleiras. O lugar, porém, não tinha energia e, a rua não tinha asfalto. Decidiu colocar o nome do comércio de “Loja Gaúcha” em homenagem a suas duas filhas nascidas no Rio Grande do Sul.

Ele veio de Santa Maria, cujo clima é distinto de Barra do Garças, mas, segundo ele, por desconhecimento dessa diferença climática, continuou comprar roupas de lã, como não vendia, ele guardava as roupas. Depois de três anos, esfriou uma semana, e ele vendeu tudo, porque ninguém tinha roupa de frio, somente sua loja. Contou essa história entre risos, relembando daquela semana friorenta de pura alegria nas vendas. O calor da cidade, embora terrível, favoreceu sua saúde, porque no Sul sofria constantemente com gripe e problemas de renite alérgica, enquanto, no Araguaia, o tempo sempre quente compensava por diminuir a quantidade de espirros.

Aos 93 anos, decidiu retornar à Palestina, pois não conseguia mais trabalhar. Salientou que sua vida inteira foi dedicada ao trabalho, nunca tirou férias. Trabalhava de segunda a sábado na loja e, aos domingos, na feira. Foram 17 anos vendendo na feira, juntamente com as filhas que trabalham desde criança, levantava de madrugada, às 5h30min, pegavam as barracas, as mercadorias e se deslocavam para a feira, onde permaneciam até ao meio dia.

Suas filhas não foram para a Palestina na infância estudar em árabe. O filho mais velho foi criado na Palestina e veio para o Brasil com dez anos. O outro filho foi viver com a tia paterna, e morou na Palestina por dez anos e, nesse período, vinha ao Brasil visitar os pais a cada dois anos. As filhas só foram à Palestina depois de adultas; duas, após o casamento, e a outra foi solteira, casou e permaneceu morando na Palestina.

Depois que veio para Barra do Garças, aqui permaneceu por 29 anos sem ir à Palestina. Nesse ínterim, morreu a mãe, o irmão, o pai. Entretanto, depois de tanto tempo, quando retornou a sua terra, ficou apenas um mês. Ele não viajava, porque não queria deixar o comércio, ficou em pé na loja até enquanto conseguiu. Não visitou Meca, porque sentia que não podia deixar o trabalho. Sua esposa, porém, a partir do momento que adquiriu uma vida financeira estável, construiu uma casa na Palestina e retornou. Ela se negou a continuar no Brasil porque a intenção dela sempre foi a de retornar a sua terra. Desse modo, a residência matriz da esposa é na Palestina, e, no Brasil, a moradia era filial. E ela, desde que se mudou para a Palestina, vive um período “lá e outro aqui”.

Após um longo processo de trabalho e luta, em novembro de 2021, retornou ao vilarejo, de Kufr Malik, de onde saiu em 1958, em busca de melhores condições de vida para sua família. Esse entrevistado é uma exceção na diáspora Palestina, pois a maioria não volta para o mesmo lugar, pois esse “lugar” não existe mais. Muitos vilarejos foram destruídos, e, em seu local, o Estado de Israel ergueu construções modernas, assentamentos e parques, processo denominado de “apagamento da memória palestina”.

Em fevereiro de 2022, decidi retornar para Barra do Garças, porque, com a saúde debilitada, não suportou o frio da Palestina, com temperatura negativa, que no máximo, registrava 10 graus. Ao chegar a Barra, foi contaminado pelo vírus da Covid, sofreu pneumonia duas vezes. Agora está programando à volta, mas, como ele havia conseguido a prorrogação do visto, se ele retornar, a autorização será de pouco tempo. Assim, para conseguir nova permissão, terá que aguardar um tempo no mínimo de seis meses.

Neste momento passa para a trajetória do interlocutor GAR, cuja entrevista foi realizada em 16 de julho de 2019. Nessa entrevista ele explicou que fazia dois dias que havia chegado da Jordânia. Imigrante de segunda geração fez um relato sobre sua vinda para Brasil, ocorrida na segunda emigração de seu pai.

A primeira vinda de seu pai para Brasil ocorreu em virtude da expulsão dos palestinos em 1948. Disse ele que, nos anos 1950, as nações unidas concediam naturalização para quem quisesse sair e, podia-se escolher estadunidense, australiana ou brasileira, e seu pai optou pela brasileira. Ele era solteiro, saiu da palestina e veio de navio sozinho para o Brasil, onde não conhecia ninguém, e desembarcou no porto de Santos, onde morou por um tempo e trabalhou com mascateação. Em seguida, deslocou-se para São Paulo capital e, posteriormente, foi para Santana do Livramento no Rio Grande do Sul, onde havia mais árabes. Nesse lugar, conheceu uma brasileira, casou-se e tiveram um filho e uma filha e formou uma família. Em seguida, essa família se mudou para Cascavel, no Paraná, e, lá ocorreu uma tragédia, e o primogênito faleceu. Esse evento trágico levou a decisão dos seus pais de saírem de Cascavel. Nessa época, alguns amigos falavam sobre Barra do Garças, em Mato Grosso, e, assim, eles se mudaram para cá, na década de 1960. Em Barra do Garças, eles montaram uma loja de atacado de secos e molhados e, tiveram mais um filho.

No início dos anos 1970, seu pai decidiu retornar para a Palestina, acompanhado de sua família brasileira, mas foi viver na Jordânia, porque não obteve autorização de Israel para entrar e morar na Palestina. Lá na Jordânia, nasceram mais três filhos, dos quais ele, nascido em 1977, se inclui. Em 1988, os negócios estavam ruins na Jordânia, seu pai decidiu voltar para o Brasil, e vieram direto para Barra do Garças, onde montou uma loja de calçados e confecções. Assim, ele veio para o Brasil quando tinha 11 anos e havia concluído a 6ª série. Mas, como foi alfabetizado em árabe e não sabia o português, sofreu um atraso de três anos para acompanhar os alunos na sua faixa etária. Depois de um tempo, sua mãe, que é brasileira, mas que havia se convertido ao Islã, já não gostava mais do Brasil para a criação dos filhos e formação da família, começou insistir para retornar. Diante disso, em 1994, a família toda

retornou para Jordânia, com exceção dele, que, na época tinha 16 anos, e estava estudando. Decidiu permanecer para concluir o ensino médio, visando não ter mais perdas no processo de aprendizagem. Contudo, os anos passaram, ele montou um negócio e depois se casou, teve filhos e hoje faz mais de 30 anos que mora no Brasil; é naturalizado e tem passaporte brasileiro. Como sua família paterna reside na Jordânia, com frequência, no período de férias escolar da filha, viaja para visitar os pais e toda a parentela.

No comércio, em pé no meio dos produtos à venda, ocorreu a entrevista com MAM, em 06 de julho de 2019.

Nascido na Palestina, disse que cursou até o ensino médio, veio para Brasil, em 2005, para ajudar seu pai nos negócios. Ele faz parte da terceira geração da família que emigrou para o Brasil. Seu avô chegou ao Brasil, em 1960, a convite de outros dois irmãos que moravam em Barra do Garças. Seu pai chegou ao Brasil, em 1967, e veio para ajudar o avô no comércio e, sua vinda ao Brasil faz parte da história imigratória da família que se repete. Sua família de oito membros, apenas ele e o irmão moram em Barra, os outros moram nos Estados Unidos e na Palestina. Seus pais viajam com frequência, mas sua mãe mora “*lá e aqui*” uns três meses na Barra e o resto do ano na Palestina. Como veio solteiro para o Brasil, quando decidiu casar, a noiva veio da Palestina e o casamento ocorreu em Barra do Garças. Hoje tem um casal de filhos, nascidos no Brasil, e pretende enviá-los, futuramente, à palestina para estudar em árabe. De religião islâmica, diz que esteve em Meca, juntamente com a esposa, para a peregrinação. Declara-se empresário com a ocupação de comerciante e sua maior satisfação foi ganhar, em 2015, o título de cidadão barra-garcense.

Meu sentimento em relação aqui é amor e gratidão é isso que sinto. Amor, porque eu gosto daqui, gosto do eu faço e a segunda coisa é pelo povo, porque o lugar é um pouco quente né, e eu não gosto de muito calor e a gente estressa demais, e aqui não tem ar condicionado a energia é cara, não tem como colocar ar na loja, imagina a gente já paga quase 6 mil de energia, imagina se colocar ar condicionado, então se tivesse mais fresco eu ia amar mais, mas pra mim é mais pelo povo, o povo brasileiro é muito carinhoso. E gratidão porque eu vim de lá pra cá e o povo me acolheu, gostou de mim, vem comprar na minha loja, entendeu? Então eu tenho que agradecer isso né, eles me dão preferência, isso é uma coisa muito boa (MAM, 06/07/2019).

A entrevista foi encerrada, porque ele informou que estava na hora de ir fazer a oração, e, como seu comércio é próximo à mesquita, disse que costuma ir orar nesse lugar que é o adequado. Após esse dia, recorria-se a esse interlocutor sempre que precisava de um esclarecimento. MAM é a pessoa indicada por outros palestinos para atender às pessoas que querem falar sobre Palestina.

A entrevista realizada em 10 de agosto de 2022 com o senhor AHT, que disponibilizou todo seu tempo para narrar a sua trajetória da diáspora, a qual, pela riqueza de detalhes, optou por escrever no discurso direto tal como foi contada.

Eu nasci em 01 de agosto de 1945, em Murassas, um vilarejo, que dista aproximadamente 10 km da cidade de Bete-Seã, sede do município. Ao ser criado o Estado de Israel, em 1948, sobre o território palestino, este município e a minha cidadezinha, a terra de meus pais, estava dentro desta parte que foi ocupada em 1948. Quando minha família decidiu sair, e atravessar o Rio Jordão, era uma distância bem pequena, mas minha mãe pegou as escrituras de nossas terras, certidão de nascimento dos filhos e colocou tudo numa sacolinha, meu pai falou: 'Halime', que era o nome da minha mãe, 'por que você está levando os documentos', pois iria ficar fora apenas uma semana. Mas não voltaram em uma semana, saíram em 1948 e não puderam voltar mais. A casa onde nós morávamos, as terras que a família cultivava o trigo foram ocupadas pelos colonos judeus. Às vezes a pessoa pergunta, 'mas por que saíram das suas terras?' Era o medo desses judeus, que ajuntava os homens, numas praças públicas e atiravam neles; então, as pessoas, os pais de famílias ficaram apavorados, saíram correndo.

Nós ficamos na Jordânia, que, naquela época, era também muito pequena, mas parece que houve um acordo entre os ingleses e o governo da Jordânia, para que aceitassem os palestinos, que eram trabalhadores e iria fazer a Jordânia se desenvolver, porque os palestinos são trabalhadores inteligentes, todo lugar no mundo tem palestino em postos de inteligência, inclusive, na NASA dos Estados Unidos, têm muitos palestinos trabalhando.

Quando minha família saiu do Murassas, eu tinha três anos, claro que eu não sabia nada, era criança, mas minha mãe depois contou que meu pai era um grande lavrador de trigo. Em 1948, a lavoura principal, na Palestina, era o trigo; então, o trigo estava de vez, não estava pronto para colher quando nós fomos expulsos. Quando o trigo amadureceu que dava de colher, então a gente, as pessoas, os pais de família atravessavam o Rio Jordão, que era pertinho, entre Jordânia e Palestina, atravessava, levava dois, três animal, levava uns sacos, cortava os cachos de trigo, enchia os sacos e levava para Jordânia, para bater, torrar, para fazer o pão para dar de comer para os filhos. Meu pai foi à primeira vez; a segunda vez colheu o trigo e retornou. Na terceira vez (pausa, choro), ele foi com mais cinco pessoas, mas ele estava armado, sabe? Mas não podia não, judeu andava armado, mas palestino não podia carregar nem um canivete. Nem carregar arma, mas meu pai gostava, ele estava num cavalo com outros dois animais, tinha mais cinco companheiros, tudo junto e foram lá para trazer os

cachos de trigo para bater para comer. Eles passaram pelo plantio de milho que estava grande, cobria até o cavaleiro, e eles passando, e os judeus, lá dentro escondido, atiraram nele. Tinha cinco pessoas, inclusive meu irmão mais velho estava com ele quando aconteceu os tiros, todo mundo esparramou, cada um foi para um lado, eles que estava com meu pai. Eles queriam era meu pai, porque estava armado. Quando voltaram para casa minha mãe perguntou pelo meu pai, e ninguém sabia por que cada um foi para um lado, só ouviram os tiros. No dia seguinte, quando voltaram, lá estava meu pai e a égua caídos no chão, mortos; aí pegaram o corpo e levaram para enterrar na Jordânia. Meu pai agora está enterrado na Jordânia. Meu pai morreu lá no campo para retirar o trigo. Se talvez ele não tivesse armado, talvez eles não matava ele. Mas ele estava armado com uma espingarda. É, meu pai morreu, e muitos outros (silêncio). Eles fizeram coisas horríveis, como em Deir Yassin, mulheres grávidas, eles rasgavam a barriga da mulher e saía a criança. Quem causou isso foi o sionista, eu não sou contra judeu como religião, mas os sionistas são criminosos. Eles que têm o poder. Eles que mandam. Nos Estados Unidos, eles levam o cara a ganhar a presidência e eles levam a perder, e os Estados Unidos põem dinheiro em Israel para sempre ficar mais forte de todo mundo naquela região.

Meus pais não foram para campo de refugiados. Quando nós atravessamos a fronteira, fomos morar numa região baixa da Jordânia, de clima quente, ficamos em um pedaço de terra, construimos casa com barro misturado com palhas do trigo, a mesma coisa de misturar cimento com areia; nós continuamos a plantar o trigo, tinha uns animais, umas vacas, tirar leite, fazer coalhada; meu irmão mais velho tinha 15 e 16 anos; não passamos fome, mas muita gente naquela época passou fome. Nossa situação na Palestina estava boa, nós tínhamos nossas coisas. Nós vivemos com essas três a cinco vacas sabe, depois meu irmão entrou no exército e ficamos 10 anos nesse lugar quente. Depois, em 1958, mudamos para nossa cidade atual que se chama Irbid, uma cidade de clima melhor, uma cidade mais desenvolvida, mais adiantada, mais civilizada, e até hoje nós moramos nessa cidade. Eu sou um refugiado de 1948, desde esse período dos três anos, vivi na Jordânia e a Jordânia deu a nacionalidade. Eu estudei fiz o segundo grau nesta cidade, científico completo, eu não tinha condições naquele tempo de fazer faculdade; decidi vir aqui para o Brasil, porque eu tinha uns parentes que viviam no Brasil, na Barra do Garças, principalmente, e eu vim no rasto deles. Eu vim em 1964, e meu irmão saiu do exército em 1965 e veio atrás de mim.

Quando eu vim, a Jordânia não estava dando visto para o Brasil, então a gente sempre acha jeito. O palestino sempre acha jeito. Então, nessa época, quem vinha para o

Brasil, pegava o visto para Argentina e depois para Brasil. Eu vim de navio para Buenos Aires. Saí da Jordânia fui para o Líbano, embarquei no porto de Beirute, fizemos uma parada em Alexandria no Egito e depois fomos para Nápoles na Itália; ficamos quatro dias lá; trocamos de navio e entramos em um navio maior, ficamos, se eu me lembro, 14 dias mais ou menos, só via céu e água. Chegamos numa ilha por nome Ilha Funchal, descemos andamos um pouquinho, sabe e gostei muito dela, gostei demais; é um lugar muito bacana. Ao desembarcar em Buenos Aires, fui na embaixada brasileira, peguei um visto de turista de três meses, e, depois quando estava no Brasil, peguei o visto de permanência na Polícia Federal de Goiânia. Da Argentina para o Brasil, atravessamos o rio de canoa até São Borges eu e mais dois patrícios e lá tinha outros patrícios que perguntaram pra cada um onde estava indo, um disse Goiás e eu Mato Grosso e eles ‘Oh! Mato Grosso é um mundo’.

Também não falava uma palavra em português, eu tinha de sair de São Borges, pegar ônibus para Porto Alegre. A minha sorte que eu sabia as letras em inglês, eles me falaram você chega lá na rodoviária, onde olhar e ver São Paulo, pega essa nota, e fala ticket São Paulo. De Porto Alegre a São Paulo, passei comendo mexerica e maçã, que vendia na estrada. Em São Paulo, na rodoviária, por minha sorte, achei meu primo me esperando na rodoviária. Ele estava fazendo as compras para loja dele aqui sabe; de São Paulo saímos pra Goiânia, que era aqueles ônibus que andava muito devagar. Quando chegamos a Goiânia, eu falei para meu primo Taufi: ‘Esse aqui é cidade que nós vamos ficar?’. Ele disse: ‘Não nós tem mais coisa pra frente’. Em Goiânia, encontramos um cidadão que era muito conhecido aqui na Barra do Garças, Valdon Varjão, ele me cumprimentou e falou para mim ‘Esse aqui tem jeito que vai aprender português rápido’, meu primo traduziu para mim o que ele disse, e depois pegamos um avião. Inclusive, eu nunca tinha andado de avião, cansado da viagem, 30 dias de navio, não sei quantos dias de São Borges a Porto Alegre, depois São Paulo a Goiânia, tudo de ônibus; eu vomitei no avião e quando desceu o avião em Aragarças.

O aeroporto de Aragarças era chão não tinha asfalto, sabe? Quando desceu o avião em Aragarças, me deu um estado que não sei nem te explicar. Olhei assim, lugar pequeno, gente diferente nesse aeroporto, eu ainda fiz essa pergunta a meu tio que estava esperando no aeroporto, ‘Tio’, eu olhei assim, para meu primo e disse: ‘Mas vocês não acharam outro lugar no mundo para trabalhar, a não ser nesse lugar?’.

Eu cheguei no dia 8 de agosto de 1964, assim que eu cheguei, meu tio que nos recebeu no aeroporto nos levou para casa dele e a tardezinha, isso, no primeiro dia, na hora da janta, ele nos levou em uma pensão lá na beira do Rio Araguaia em Aragarças, que o proprietário

era como da família dele. A principal comida pra nós árabes é pão. A dona serviu a comida e eu não vi o pão eu disse: 'Tio, cadê o pão?' Ele disse: 'agora não tem pão não, come, aqui tem arroz, feijão'. Eu disse tio, mas vamos comer isto sem pão? Ele disse: 'come isto, você vai acostumar'. Escuta, pra nós árabe, casa que não tem pão, não tem nada. Pão você come com azeite, com coalhada, com batatinha ao molho, com tomate, com salada, com tudo.

Nos primeiros dois a três meses, foi assim, difícil. Eu escolhia um lugar assim reservado para ninguém me ver e chorava à vontade. Talvez se eu tivesse dinheiro naquele tempo para voltar, eu voltava, sabe, mas graças a Deus depois fui acostumando. Hoje te digo: 'O Brasil é o melhor país do mundo. O melhor povo do mundo para pessoa refugiada, para pessoa crescer, o Brasil e o povo brasileiro, porque tem outros lugares que é horrível, sabe, não respeita não consideram'.

Esse avião que eu vim era uma avião comercial, pequeno que fazia uma linha Aragarças-Goiânia. Mas eu fui a São Paulo muitas vezes, não pagava nada pela FAB saía de Aragarças, São Paulo de graça. Lá no Aeroporto de Aragarças, tinha um senhor, que eu lembro o nome dele se chama Mauro, trabalha na aeronáutica, você dava o nome, falava para você tal hora, tal dia, tal avião, vai passar aqui e eles levava.

Quando eu cheguei a Barra do Garças, tinha 19 anos, comecei a trabalhar de mala mais ou menos 4 anos, e eu andava por essa cidade aí como Xavantina, General Carneiro, Araguaiana, Torixoréu, Baliza, eu mascateava nesse mundo todo aí de mala na mão. Meu irmão mais velho chegou em 1965 e eu não queria ver ele carregando mala, então nós abrimos uma portinha bem pequenininha em Aragarças chamava Casa Belém. Ele ficou parado nessa portinha vendendo algumas coisinhas, roupinhas, eu continuei mascateando nessas cidades. Eu parei de mascatear em julho de 1968, abri uma lojinha em Torixoréu, fiquei resto de 1968, 1969 e, em fevereiro de 1970, comprei um lote pequenininho aqui na Praça Sebastião Júnior que ela chamava Praça dos Expedicionários, construí uma casa muito simples e montei uma loja para mim.

A "Casa Belém" em Aragarças funcionou até 1973, quando o meu irmão voltou para a Jordânia. Ele voltou, porque ele era casado, mas a família ficou na Jordânia, e ele viveu em Aragarças por 8 anos longe da família. A loja de Aragarças estava no meu nome, quando ele foi embora, fechei a loja.

Quando eu estava estabilizado, depois de 8 anos, voltei a Jordânia para casar, Eu tinha isso na minha cabeça que queria casar com uma conterrânea, ela não era prima, nem conhecida, era uma vizinha. Fiquei lá janeiro e fevereiro de 1972, dois meses, nesse período

namorei, casei. Vocês acham pouco tempo, namorar e casar em 60 dias. Mas, eu namorei, casei e estou vivo, e agora estou com 50 anos casados, pai de cinco filhos, estou maravilhoso e ainda namoro com a dona HTS, estamos namorando. Depois de casado, voltei pra Barra, com minha senhora.

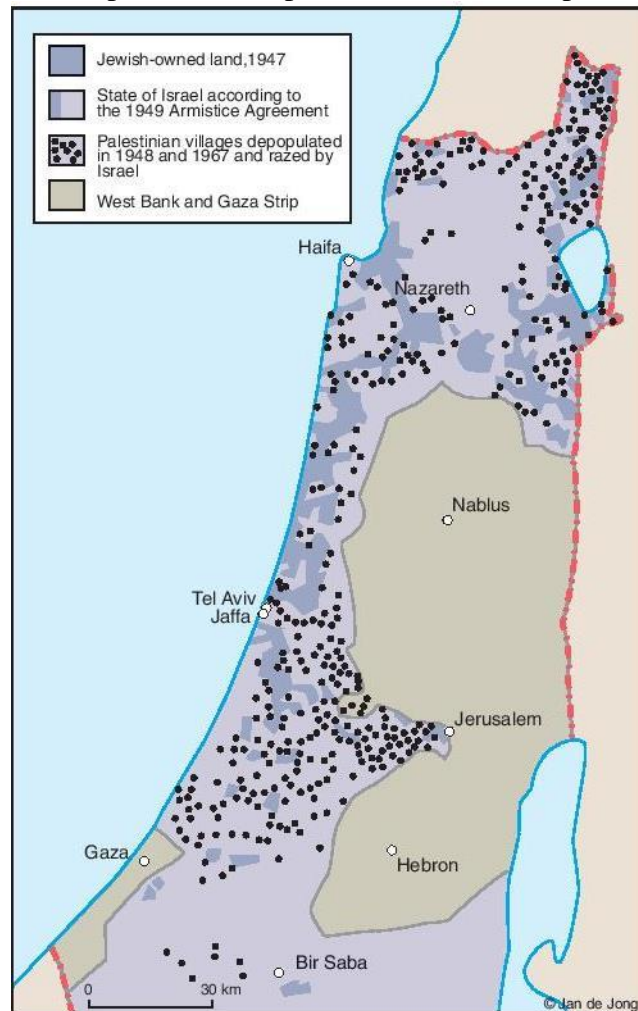
Interrompi a entrevista para perguntar: ela estranhou muito quando veio para cá? *Gostou demais e gosta até hoje e se eu chamar para voltar amanhã ela volta. Apesar de que nossa vida é lá, nós vivemos do que nós temos lá. Aqui na Barra nasceram quatro filhos, dois meninos e duas meninas. A HTS voltou à primeira vez depois de casada em 1976 para visitar a mãe dela e estava tudo bem, ficou lá 60 dias. Em 1981, levou os filhos para ficar 60 dias, ela é filha única. A mãe dela teve problema de saúde e ela ficou com a mãe dela, os meninos entrou lá na escola; a mãe dela ficou na cama mais ou menos 4 anos e os meninos estudando lá e eu achei horrível eu pegar quem estava no quarto ano primário e trazer aqui para o Brasil para começar de primeiro ano.*

Em 1985, veio um sobrinho tomou conta da minha loja, me ajudou e eu, em 1990, quando houve aquela guerra que Saddam invadiu o Kuwait, fiquei com medo daquela guerra que minha família estava demorando na Jordânia e todo mundo achava que a Jordânia iria ser o centro da luta entre Saddam e os judeus e eu retornei para a Jordânia. Depois daquele tempo fiquei “indo e vindo”. Depois, meu filho veio tomar conta da minha loja trabalhou, e em 2006 voltou para Jordânia. Eu fiquei 9 anos nesse “indo e vindo”, mas aconteceu uma vez que eu fiquei 18 meses longe da minha família. Mas, não tirei os filhos da escola e, graças a Deus, foi à coisa mais certa que eu fiz na minha vida que não perdeu o estudo dos meus filhos; todos formados e o menor deles tem mestrado e o maior tem doutorado nos Estados Unidos.

E agora estou aqui de volta a Barra, eu gosto demais dessa terra, tenho muito amor por essa terra, tenho tremenda amizade, eu fiz boas relações aqui em Barra do Garças e essas cidadezinhas ao redor de Barra do Garças então agora estou falando isso e eu estou em Barra do Garças voltando com muita saudade e muito amor por essa terra.

A narrativa de HTS, 77 anos, se refere a eventos traumáticos ocorridos na Palestina que levou a diáspora de sua família para a Jordânia. Ele se define como refugiado de 1948, em que por prudência, sua família saiu da casa e das terras em Murassas, onde mantinha atividade agropastoril. A intenção dos pais era de voltar em poucos dias, entretanto nunca mais puderam retornar, porque não obtiveram a autorização. O Mapa-3, Palestine Villages Depopulated in 1948 and Razed by Israel, mostra as aldeias destruídas.

Mapa - 3 Aldeias palestinas despovoadas e arrasadas por Israel em 1948



FONTE: <http://www.passia.org/maps/view/18>

Nota: Adaptado pela autora, 2022.

Os pontos pretos no mapa mostram as aldeias e cidades palestinas (cerca de 400), que foram invadidas e completamente destruídas pelas forças israelenses. Muitas dessas localidades tiveram os nomes alterados e serviram como assentamentos para a população de imigrantes judeus, outras foram transformadas em parques.

3.5.2 Trajetórias femininas da diáspora

A interlocutora ZTI concedeu a entrevista, em sua casa, no mesmo dia em que a filha havia chegado de viagem da Palestina. Apesar disso, mãe e filha foram bastante receptivas, hospitaleiras, e foi longa a conversa que iniciou com as apresentações, na qual expôs que nasceu, em 1949, em Al Mazra'a al Sharqiya, viúva, mãe de três filhas, dois filhos, quatro netos e duas netas.

Ela veio ao Brasil como recém-casada. Seu marido fazia parte da segunda geração de imigrante, veio para o Brasil para ajudar o pai. E o pai e o tio dele vieram para o Brasil em 1954, trabalharam como mascate e, depois em sociedade, montaram duas lojas uma em Barra e outra em Aragarças. Após sete anos de trabalho ininterrupto, seu futuro sogro desejou retornar para a Palestina e, assim, em 1961, trouxe o jovem filho solteiro para cuidar dos negócios, posteriormente, retornou à Palestina onde viveu até os últimos dias da vida. Seu marido, após trabalhar por cinco anos, viajou a Jordânia para se casar com ela, uma jovem palestina, que não era sua prima, mas que havia conhecido na escola. Após se casarem, permaneceram juntos por cinco meses, posteriormente, o esposo retornou ao Brasil para arrumar a casa onde eles iriam morar, na parte inicial da cidade. Em 1966, ela saiu sozinha da Jordânia em direção ao Brasil, pegou um voo com conexão no Líbano, onde, por acaso, encontrou um palestino conhecido da família e vieram juntos. Chegou ao aeroporto de São Paulo, onde seu marido a aguardava. Em seguida, foram à estação rodoviária e pegaram um ônibus até Goiânia-GO. Em Goiânia, foram ao aeroporto e embarcaram no avião da FAB para em pouco tempo chegar ao destino. Diz ela:

Eu me lembro de que na hora que desceu lá na Aragarças e levantou aquela poeira, nossa, mais eu estranhei muito, eu disse: 'eu vou morar aqui?' Meu marido, caçoando, disse: 'você vai'. Depois, não nós estamos indo pra lugar melhor. Porque eu morava lá na Jordânia na capital, sabe. Aqui não tinha nada (ZTI, 01/07/2019).

Após o primeiro estranhamento da terra, no sentido literal do contato com a poeira, dirigiu-se para sua casa onde foi recebida pelos amigos do marido que falavam em português, e ela sabia falar apenas “obrigada”. Estranhou o idioma, a comida, as pessoas e essa sensação de estranheza, surpresa e rejeição durou em torno de um ano, até que se acostumou com o ritmo de vida daqui. Seus pais nunca vieram ao Brasil para visitá-la, mas ela os visitava na Jordânia. Inicialmente, morou na Rua Primeiro de Maio, hoje bairro Cidade Velha, mas depois compraram terreno na parte alta da cidade, onde, segundo ela “*aqui era tudo mato, quando nós construímos aqui era tudo terra vermelha, não tinha asfalto. Quando compramos o terreno foi caro, eu diria que valia até mais que agora*” (ZTI, 01/07/2019).

A entrevista foi realizada nesta casa, edificada na época em que a área não era urbanizada. Hoje a casa tem ótima localização no centro comercial da cidade, onde ela recebe as visitas, inclusive a pesquisadora, que entre uma pergunta e outra saboreavam delicioso chá preto com maramia e petiscos árabes.

Depois de três anos de casada, nasceu, em Aragarças, sua primeira filha. Posteriormente, teve mais duas filhas e dois filhos que nasceram em Barra do Garças. Com

gratidão, diz que todos os filhos foram criados dentro da religião islâmica e que a língua materna dos filhos é o árabe, porque ela falava em casa com eles no idioma árabe. Dos cinco filhos, apenas o mais novo não foi enviado à Palestina quando criança. Os demais foram para serem alfabetizados em árabe e para aprenderem os costumes. O objetivo foi alcançado, embora tenha provocado o distanciamento, disse ela:

Quando eu mandei pra Palestina mandei pra aprender a língua, aí a mais velha casou lá e foi morar com o marido nos Estados Unidos, meu filho segundo voltou pra cá, mas não gostou de ficar aqui e aí foi morar com um tio nos Estados Unidos e o outro que estava na Palestina foi direto pros Estados Unidos, aí minha outra filha também foi lá pra Palestina, gostou e ficou por lá [...] Tenho cinco filhos, dois homens e três mulheres e nenhum mora aqui (ZTI, 01/07/2019).

Quando esta entrevista foi realizada, ela disse que seu esposo adoeceu em 2011 e os filhos vinham visitá-lo, em tempos diferentes, de tal forma, que, desde que os filhos ficaram adultos, nunca conseguiu reunir toda a família. Nesse mesmo ano, ele faleceu em Goiânia e foi sepultado no cemitério muçulmano de Brasília.

Ela veio para o Brasil, em virtude do casamento, e, após a morte do esposo, e os filhos com suas respectivas famílias morando em outras partes do mundo, ela disse que, às vezes, sentia-se muito sozinha, entretanto, está realizada, porque, sempre que pode, viaja para casa deles, duas vezes ao ano para os Estados Unidos, uma vez ao ano para a Palestina. Ela contou que, na cidade, ela se sente respeitada, querida e tem gente que a considera como membro da família.

Em 09 de junho de 2022, em uma nova entrevista, ela contou que Alláh ouviu suas preces. Todos os dias ela rezava e pedia a Alláh para que concedesse a ela a oportunidade de reunir seus filhos pelo menos uma única vez na vida, e esse dia chegou. Seu aniversário foi dia primeiro de maio, antes dessa data seu querido amigo lhe informou que iria fazer um almoço para ela, depois ele mudou de ideia para um jantar. Dois dias antes, chegou a sua casa dois filhos. Ela ligou para o amigo e informou para aumentar o jantar, porque ela estava com visitas. No dia marcado, quando chegou a casa dele, quase morreu de tanta emoção. A grande surpresa: todos os filhos estavam lá a aguardando e todos os amigos e amigas, havia umas 100 pessoas. Eles fizeram tudo escondido, combinaram pelo WhatsApp. Era tanta felicidade, emoção que não conseguiu segurar as lágrimas, Alláh ouviu suas preces. Além de tudo isso, esse milagre de ter todos os cinco filhos reunidos, eles fizeram outra surpresa: presentearam-na com um carro novo. Essa entrevista foi realizada, tomando chá preto com maramia com o queijo que sua filha trouxe da Palestina.

O diálogo girou também em torno desse fato: sua filha traz queijo fresco da Palestina e leva queijo curado do Brasil. Além disso, na bagagem ela traz doce, tais como de gergelim, chocolate, baklava; frutas sem sementes: tâmara e amêndoas; temperos: zaatar caseiro, snoubar para arroz; cardamomo para o café e maramia para o chá. Quando a filha vai para a Palestina, além do queijo curado, leva polvilho, farinha de mandioca. Ela disse que “*essas coisas do Brasil encontra em Israel, porém é muito difícil para quem está na Palestina entrar em Israel e comprar*”. Nos Estados Unidos, é mais fácil de encontrar, porém é tudo industrializado. De fato, a farinha vendida na feira de Barra do Garças só existe aqui, e nenhuma outra do Brasil é comparável em sabor, imagina aquelas industrializadas.

Em uma entrevista, em 2019, sua filha disse que, na Palestina, quando convida os amigos para jantar, eles questionam se ela vai fazer “*aquela salada de farofa*” (RIT, 01/07/2019). Ela leva a farinha brasileira para fazer farofa, mas este prato passa longe de ser uma salada.

A outra entrevistada, a senhora SAS, recebeu a pesquisadora na sua residência, em 05 de julho de 2019, numa tarde quente de inverno mato-grossense. Ela usava o *hijab*, explicou que, dentro de casa, não usa o véu, apenas quando tem um visitante estranho da família, mesmo a pesquisadora sendo mulher, ela disse que estava assim porque se sentia bem.

Nascida em Nablus, Cisjordânia, Formada em Ciências na Universidade de Ramallah, disse que sua emigração para o Brasil foi como recém-casada, grávida de seis meses e para encontrar com o esposo que estava aqui no Brasil, aguardando-a em Brasília.

Ela contou que se casou em 1975, seu marido retornou ao Brasil, mas antes deixou em seu poder uma “carta” em que estava escrito: “*eu sou árabe, não falo português, venho juntar ao meu marido, e ele vai me receber em Brasília*”. Ela permaneceu na Palestina por seis meses morando com a família do esposo, aguardando os documentos da imigração. O visto permanente saiu em janeiro de 1976, e, grávida da primeira filha, em 08 de fevereiro de 1976, embarcou para o Brasil. Veio acompanhada de três jovens, duas brasileiras, solteiras que os pais haviam enviado a Palestina para estudar árabe, mas havia esquecido o português. A outra era recém-casada como ela, vinha encontrar o marido.

A viagem foi realizada de avião com três conexões. Embarcaram no aeroporto de Tel Aviv (Israel) seguiu para França. Ao chegarem à França, passaram uma noite em Paris e sofreram muito, devido às baixas temperaturas e à dificuldade em se comunicar. Era inverno e fazia muito frio com vento forte; a sensação térmica era terrível e, para piorar, ao buscarem por alimentação, depararam-se com o obstáculo do idioma. Sabia falar árabe e inglês e, no

restaurante, os garçons só falavam o francês, e o cardápio também estava escrito apenas em francês. Disse às companheiras: *“Vamos olhar o cardápio o que a gente achar bonito nós pede, o que achar bom nós come e repete”*, mas a comida servida era apenas pratos frios como salada, para sobremesa pediram sorvete e foi servido de chocolate. Ela não gosta de chocolate, mas, como estava com fome, comeu mesmo assim, quando entrou no avião com destino ao Rio de Janeiro, passou mal e vomitou ininterruptamente. Quando chegou ao Rio de Janeiro, ficou tão nervosa que não conseguia achar a “carta”. Quando encontrou o documento, entregou para a primeira pessoa que ela viu no aeroporto. Essa pessoa era um homem, que a conduziu à polícia federal, depois as levou até a esteira de bagagens; em seguida, as conduziram ao outro lado do aeroporto de voos nacionais. Ao chegar à sala de embarque, disse às companheiras: *“E agora, o que nós vamos fazer? vamos sentar e esperar e quando ouvir Brasília será nosso voo”* (SAS, 05/07/2019).

O voo saiu do Rio de Janeiro com uma hora de atraso, quando chegaram a Brasília uma das mulheres viu o marido, as outras moças viram o pai delas e ela não viu seu marido; entrou em desespero e começou a chorar. Seu esposo estava no aeroporto, e devido ao atraso do voo, ele havia saído para ir até o guichê buscar informações. Ao saber que ela estava no voo, e que o avião já havia aterrissado foi correndo ao seu encontro e quando a viu ficou aliviado. Devido à longa viagem e à gravidez, seus pés incharam tanto que não cabia nos sapatos e, quando chegou à Brasília, teve dificuldade em se locomover com os sapatos.

Em seguida, foram almoçar na casa de um patrício. Após o almoço, entraram no carro do esposo, uma Brasília branca, e foram para Goiânia, onde ficaram dois dias. Em Goiânia, saiu com a cunhada para comprar roupa de verão, porque ela saiu da Palestina no inverno e trouxe apenas roupas de frio. Ela relatou que o percurso para Barra do Garças foi marcado por ansiedade e sofrimento, pois era mês de fevereiro e chovia muito, as estradas eram péssimas, não tinha asfalto, era terra, atoleiro e ela nunca tinha visto tanta lama, pois vinha de Nablus e a cidade era asfaltada e também na Palestina não chovia para ter enxurrada. No caminho, o carro quebrou uma peça, e ficou a noite em um barraco na beira da estrada. Após consertar o carro, continuaram a viagem, mas, para chegar ao destino, tiveram de atravessar o rio de balsa. Ela se recorda de que disse a seu esposo: *“eu vou entrar naquela coisa ali? meu cunhado ria, porque estava ele e a mulher, aí eles falavam: ‘nós vamos jogar você lá no rio’, eu via aquela balsa pra lá e pra cá e eu dizia: ‘eu não vou’. Aí colocaram o carro dentro da balsa e atravessamos”*. Após chegarem a Barra do Garças, foram ao cartório e se casaram no civil conforme as leis brasileiras.

Em Março, um mês após a chegada, sentiu dores e foi ao médico. O obstetra lhe fazia perguntas, mas ela não entendia nada e apenas balançava a cabeça. Ao examiná-la, o médico chamou a enfermeira e mandou interná-la. Seu esposo chegou e perguntou a ela onde estava indo, e ela disse que não sabia. O médico disse ao seu marido para ir buscar as roupinhas, porque o bebê estava para nascer. Seu esposo, disse: “*mas como? só tem sete meses*”. O médico respondeu: “*mas o nenê quer nascer*”. Sua cunhada tinha uma loja, havia lhe prometido fazer o enxoval e que teria dois meses para providenciar tudo, mas, como a criança se adiantou, ela cortou uns panos e levou ao hospital.

Depois do parto, sofreu muito, chorava dia e noite, sentia falta de sua família, porque nunca havia antes apartado de seus pais por longo tempo. Além da saudade, havia o estranhamento com o lugar. Ela vivia, anteriormente, em uma cidade grande e bonita com seus pais, frequentava a universidade e, depois de casada, veio para uma cidade pequena, cheia de terra, povo estranho, língua difícil. Ela pensava “*Eu não casei pra ficar no fim do mundo*”, e, quanto mais pensava, mais chorava.

Seu esposo, nessa época, estava envolvido com política e saía para os comícios e a deixava sozinha com a vendedora da loja. Essa funcionária foi a pessoa que mais a ajudou nessa fase da vida. Sobre ela, SAS disse:

Ela foi uma benção pra mim, me ajudou a falar, me ajudou a criar a nenê me ajudava em tudo, quando eu entrava na cozinha ela vinha correndo, faz isso, explicava, eu escrevia, foi à única que me ajudou a falar, meu marido não me ajudou não, quem me ajudou foi à funcionária da loja. Eu até hoje agradeço muito a ela (SAS, 05/07/2019).

Ficou cinco anos sem ver seus pais. Nesse período, teve três filhas e um filho. Todo esse tempo sem visitar sua família ocorreu devido às despesas do início do casamento, construção e nascimento de filhos, o que não permitia seu esposo arcar com os custos da viagem. Todavia, depois que nasceu o filho, o marido lhe falou para ir visitar a família dela e batizar o menino, ou seja, fazer a circuncisão (*tuhur*) em árabe. Quando chegou à Palestina, seu pai estranhou sua magreza, pois, quando ela viajou ao Brasil, estava com 67 quilos e, após o nascimento de quatro crianças, estava com 50 quilos. Seu pai a questionou se o marido dela era ruim. Ela disse:

Não pai, não é porque o marido é ruim, sou eu que não aguento a distância da família, é a saudade, eu não comia só vivia chorando. Eu entrei numa família que não conhecia ninguém, não era parente meu, veja os árabes daqui era tudo de uma cidade só eu que não era, mas eles me adotaram como da família deles. (SAS, 05/07/2019).

Hoje, mãe de cinco filhos nascidos no Brasil: quatro mulheres e um homem. Eles estudaram em escola particular e pública, fala árabe e português e são todos muçulmanos, e a filha caçula fez a faculdade de Contabilidade. Ela se distanciou dos filhos na infância por um longo período, pois eles foram viver e estudar na Palestina. A filha mais velha permaneceu oito anos na Palestina, a segunda seis anos, e o filho ficou quatro anos. Em 1989, reiniciou o confronto dos palestinos com os judeus, e aí ela os trouxe de volta ao Brasil.

A filha mais velha, ao retornar, casou-se com brasileiro, filho de árabe e muçulmano. A filha mais nova casou com um brasileiro, que se converteu ao islamismo e aprendeu a língua, por isso, o casamento foi permitido. O filho casou com uma brasileira, não descendente de árabe. Esses filhos moram em Barra do Garças. As duas filhas do meio casaram com primos e moram no Oriente Médio, uma em Ramallah, na Cisjordânia, e a outra, na Jordânia. Ela diz que sua segunda filha não tem a cidadania palestina, porque tinha mais de 16 anos quando ela resgatou sua cidadania em 1988. Entretanto, o marido fez a cidadania dela como jordaniana e agora ela tem dupla nacionalidade.

Ela regularmente viaja para a Jordânia e para a Palestina para visitar as filhas e os netos. Mas as filhas, que vivem no Oriente, raramente vêm ao Brasil, porque os custos da viagem são altos. Assim ela explica:

As minhas filhas que moram lá [...] há sete anos eu trouxe as duas, uma veio com uma filha e outra veio com dois filhos. Ficaram aqui dois meses e voltaram. Uma delas veio no ano passado no casamento da irmã e a outra não podia vir porque tem seis filhos, e se ela vir tem que carregar todos eles e fica caro” (SAS, 05/07/2019).

Uma grande viagem ocorreu quando ela visitou Meca. Seu esposo estava fazendo o tratamento de saúde quando decidiram cumprir uma das obrigações da religião. Disse ela: “Fui para Meca junto com o meu marido, fizemos a peregrinação no mesmo ano que ele morreu, fomos em janeiro, voltamos em março e, em agosto, meu marido faleceu”. Seu falecimento ocorreu em Goiânia e o corpo foi trasladado para ser sepultado no cemitério Muçulmano de Brasília.

Atualmente, mora em um apartamento no centro da cidade com a filha caçula e o genro. Chegou ao Brasil com 21 anos e, agora está com 66 anos, exerceu a atividade de comerciante, dona de restaurante, dona do lar e, atualmente, vive de rendas de aluguel e também faz pratos árabes sob encomenda.

Esta outra entrevistada, senhora NAF, em 09 de julho de 2019, concedeu a entrevista na sua loja, que é conjugada com a residência. Nascida em 1954, em Al Mazra’a al Sharqiya, chegou ao Brasil em 1970, desembarcou em São Paulo e, depois, foi para Cuiabá e, em

seguida, para Aragarças. O objetivo de sua vinda ao Brasil era passear, mas acabou ficando, porque seu companheiro de viagem era seu tio, e, chegando à cidade, conheceu o filho dele que era seu primo e decidiram se casar. O casamento religioso aconteceu na Mesquita de São Paulo e civil em Aragarças. Diz ela: *“Quando cheguei não sabia falar, fazer nada, eu tinha 17 anos, era menina de tudo, ainda era pequeninha, magrinha, menininha mesmo de verdade. No mesmo ano que casamos tivemos uma filha”* (NAF, 09/07/2019).

Segundo ela, a pouca idade lhe favoreceu, pois aprendeu a falar o português com certa rapidez, entretanto, o único idioma que lê, fala e escreve é o árabe, sua língua materna, e no qual foi alfabetizada. Disse que, na década de 1970-1980, havia muitos árabes, na região, por isso não estranhou muito e, naquela época, era costume fazer uma roda grande de gente próximo da ponte para conversar e havia umas senhoras que, no entardecer, reuniam-se na calçada e ela se juntava a essas mulheres.

Em seguida, teve mais uma filha e três filhos. Seus filhos estudaram na Escola Particular Madre Marta Cerutti, e apenas um deles foi enviado à Palestina quando criança para estudar. Os outros dois filhos e as duas filhas foram à Palestina estudar árabe, apenas um não foi, porque tem medo de avião, mas ele, segundo ela, entende e fala um pouco de árabe. Atualmente, uma filha mora nos Estados Unidos e a outra na Palestina; um dos filhos mora em Barra do Garças, e o outro, em Cuiabá, e o filho, que foi afastado dela na infância, atualmente, reside junto com ela, na mesma casa.

Ela relatou que seus pais nunca vieram ao Brasil para visitá-la, mas ela retornou várias vezes a Palestina. Agora não estão mais vivos, mas os tios, as tias, os primos e as primas e sua filha mais velha moram na Palestina. O telefone ajuda a matar a saudade deles. Sobre sua filha disse: *“Ontem mesmo ela ligou, dizendo que estava com vontade de comer pamonha, porque três anos atrás ela veio, e a outra que mora na Califórnia. Então, todo dia ia comprar pamonha”* (NAF, 09/07/2019).

O telefone é o equipamento que encurta as distâncias, conforme expressa Mourid Barghouti (2006, p.145) *“O palestino se tornou um ser telefônico, vive das vozes que são levadas a ele através das distâncias”*. Barghouti expressa que a campainha do telefone é o som mais esperado e rejeitado ao mesmo tempo. Todos os acontecimentos da vida diária, boas e más notícias, iniciam-se com um toque de telefone: toque para alegria (nascimento, casamento) outro para a tristeza (doença e morte) e outro para saudade. Ao telefone também ocorrem brigas, repressões e desculpas. Disse ele que um guarda-costas pode lhe proteger do

perigo, entretanto nada pode salvar o migrante “do terrorismo do telefone”. É esse telefone, que encurta as distâncias, que a mantém conectada com os familiares.

Ela disse morar na mesma casa desde que chegou ao Brasil. Nesse lugar, mantém a loja na parte frontal e a residência conjugada ao fundo. Além desse imóvel, disse que tem uma casa antiga na Palestina que era do seu sogro. Como ela saiu da Palestina, em 1970, tem cidadania palestina, assim, quando vai para lá, entra pela Jordânia, porque possui todos os documentos. Explica que vive entre dois lugares:

Olha a gente é dividida, porque a gente tem os filhos aqui, tem a casa tem o serviço e lá também tem os parentes. Então eu fico assim, pra lá e pra cá, mas eu gosto assim, de ficar e aí eu volto, não há lugar melhor porque eu gosto daqui e gosto de lá também (NAF, 09/07/2019).

Quando essa entrevista foi realizada, ela estava trabalhando no comércio e, ao mesmo tempo, preparava o almoço. Era possível, da loja, ouvir o barulho da panela de pressão. Seu esposo havia saído com o filho e, por isso (entre risadas), disse que tinha de se “dividir em duas”, e explicou que, como a casa e o comércio são conjugados, ela retirava o “*hijab somente à noite*”.

Ao descrever as trajetórias masculinas e femininas, buscou-se evidenciar o processo diaspórico de imigrantes palestinos, de religião islâmica, que chegaram ao Brasil pós-Nakba, e escolheram a cidade de Barra do Garças e cidades de municípios limítrofes, como localidade de estabelecimento domiciliar e comercial. De modo geral, detectou-se que os imigrantes, em sua maioria, são originários da cidade de Al Mazra'a al Sharqiya localizada na província de Ramallah na Cisjordânia, Palestina.

3.6 CIDADANIA PALESTINA: A ESPERANÇA DE ESPERANÇAR

Para Milton Santos (1993, p.7), “a cidadania é uma lei da sociedade que, sem distinção, atinge a todos e investe cada qual com a força de se ver respeitado contra a força, em qualquer circunstância”. Além disso, “ela tem o seu corpo e seus limites como uma situação social, jurídica e política”. A cidadania é um processo educativo que se aprende e, ao aprender, torna-se um estado de espírito que se enraíza na cultura, e o respeito ao indivíduo é a consagração da cidadania que, para ser válida, as pessoas devem ter o direito de reclamar e de serem ouvidas.

Pedro Demo (1995, p.1) destaca que a cidadania é a raiz dos direitos humanos; ela é “uma competência humana de se fazer sujeito, para fazer história própria e coletivamente

organizada”. Paulo C. Gomes (2002, p.130) trata da espacialidade da cidadania e revela que “no mundo grego, onde a expressão tem origem, cidadania era uma forma de relação social [...], mas significou também uma nova forma de arranjo espacial”. Para Miguel Jeronymo Ferrante (1984, p.19), “a cidadania compreende o gozo e o exercício dos direitos políticos atribuídos ao nacional”.

A noção de Cidadania e Nacionalidade, nesta pesquisa, é necessária haja vista que, com a guerra de 1967, Israel ocupou os territórios palestinos, e, assim, passou a legislar sobre quem é ou não cidadão do território. Os palestinos, que saíram da Palestina antes de 1967, perderam a cidadania. Desde então, os palestinos lutam pela reconquista e conquista da cidadania, alguns conseguiram; outros, no entanto, continuam com pedidos em processos que duram anos, como explica esta entrevistada:

Eu não tenho a cidadania palestina, não temos o direito de ter, mesmo a minha mãe tendo, eles não dão o direito, a não ser porque minha mãe tinha, depois tiraram dela, daí com acordo de 92 entre Clinton, Israel e Yasser Arafat, devolveram para alguns os documentos que foram tirados, do meu pai não foi devolvido, o da minha mãe foi, mas, pra ela me incluir na documentação dela, eu tinha que ser menor de idade e eu já era de maior, eu tinha que ter menos de 16 anos (FAK, 16/07/2019).

Ela mora na Palestina. Seus filhos têm a cidadania obtida pelo pai, viajam com frequência ao Brasil e, quando ela retorna, entra na Palestina com o visto de turista; a renovação do visto é feita a partir do documento das crianças. A sua realidade mostra um excerto de milhares de palestinos em diáspora pelo mundo. Essa negação de cidadania é um projeto para impedir e coibir o retorno transgeracional.

Em muitos países, etnia, nascimento e residência se tornam problemas, de um modo ou de outro e revelam uma contradição. Esse caso dos palestinos é destacado por Appadurai (1997, p.36): “O status (ou não status) civil dos palestinos com relação ao Estado israelense é apenas o exemplo extremo desta contradição”. O Estado de Israel concede cidadania para todo judeu nascido em qualquer parte do mundo, mas nega cidadania para pessoas de origem árabe palestina, nascidas no território, realiza assim a discriminação a diferentes categorias de cidadãos, ainda que todos ocupem o mesmo território como nacionais.

As palavras Cidadania e Nacionalidade não são sinônimas, mas, para conquistar a cidadania, pressupõe ter uma nacionalidade; enquanto a nacionalidade tem uma conotação jurídica, a cidadania tem um caráter político que enseja direitos. Ao nacional é concedida a nacionalidade que pode ser primária e secundária: a primeira, involuntária, é obtida no nascimento; a segunda é adquirida pela naturalização, ela é voluntária, depende da vontade do

indivíduo e do Estado, que, pela constituição, estabelece requisitos para conceder a nacionalidade.

A definição da nacionalidade, de modo geral, segue dois critérios: *Jus Sanguinis* e *Jus Soli*. No sistema *Jus Sanguinis*, a nacionalidade é atribuída pelo laço de sangue. Esse critério em países de forte emigração, ou em que tenha ocorrido diáspora, pode possibilitar aos descendentes a manutenção de vínculo ao país pela sua ascendência. O sistema *Jus Soli* é uma prática, cuja origem está no direito comum inglês, a nacionalidade é adquirida em virtude do território onde o indivíduo nasceu.

Há países em que vigora o *jus soli* irrestrito, que dá o direito à cidadania em qualquer circunstância do nascimento. Esse é o sistema adotado no Brasil, que considera cidadãos todos os nascidos no território brasileiro independente da nacionalidade dos pais ou de onde são domiciliados. Em países, onde não é reconhecida a cidadania *jus solis*, as pessoas nascem com o estatuto de imigrantes, mesmo sem nunca terem migrado. Há também o direito *jus solis* restrito, esse é o caso, por exemplo, do Reino Unido que, na década de 1980, reformulou seus critérios, exigindo que, pelo menos, um dos pais tenha permanência legal em território britânico.

As leis que deram origem aos Estados Modernos seguem globalmente dois regimes e duas lógicas na atribuição da nacionalidade. No primeiro regime, são reconhecidas como nacionais todas as pessoas que nasceram no território controlado pelo Estado e que não foram impelidas dos direitos e deveres conferidos a essa nacionalidade. O segundo regime estabelece que seja da mesma nacionalidade todas as pessoas que tenham nascido ou não sobre um mesmo território, compartilham de uma herança comum relativa àquela nacionalidade. A lógica do primeiro relaciona que os laços de fraternidade e solidariedade se firmam na coexistência; e a lógica do segundo regime consiste em privilegiar laços interpessoais de consanguinidade (GOMES, 2002).

A Convenção de Haia de 1932 expõe no art. 1º que compete ao Estado “determinar por sua legislação quais são os seus nacionais [...] desde que estejam de acordo com as convenções internacionais, os costumes internacionais e os princípios legais”. Essa convenção determina, ainda, que todas as questões que se referem à nacionalidade de determinado Estado serão resolvidas pelas leis deste Estado. Ao se referir à dupla nacionalidade, no art. 3º, destaca que “aquele que possua duas nacionalidades deve ser considerado por cada um dos Estados como seu nacional”.

A Constituição Brasileira, denominada de Constituição Cidadã, dispõe, no artigo 12, inciso II, quem são os brasileiros naturalizados:

a) os que, na forma da lei, adquiram a nacionalidade brasileira, exigidas aos originários de países de língua portuguesa apenas residência por um ano ininterrupto e idoneidade moral; b) os estrangeiros de qualquer nacionalidade residentes na República Federativa do Brasil há mais de quinze anos ininterrupto e sem condenação penal, desde que requeiram a nacionalidade brasileira (CF, 1988).

Os imigrantes, que não nasceram no território brasileiro e que desejam obter a cidadania brasileira, podem requerer a nacionalidade pela naturalização, que pode ser assim compreendida:

Naturalização é o ato pelo qual uma pessoa adquire voluntariamente uma nacionalidade diferente da sua de origem. Trata-se de ato unilateral e discricionário do Estado, da exclusiva competência do Poder Executivo, na pessoa do Ministro da Justiça, no qual se expressa à soberania do Estado, uma vez que o mesmo satisfaça todas as condições legais (site da Polícia Federal, 2020).

Todos os 24 sujeitos desta pesquisa têm cidadania brasileira, destes, seis a obtiveram pela naturalização. Apenas cinco têm a cidadania Palestina, concedida pelo governo de Israel, com critérios difusos e de difícil acesso ao grande número de palestinos. Sete entrevistados têm dupla nacionalidade, entre estes, um tem a cidadania norte-americana, três a jordaniana; os outros, a cidadania Palestina. Desses entrevistados, dez relataram que o sonho era conseguir a cidadania palestina; primeiro, por ser um direito, pelo pertencimento a Palestina; segundo, o documento seria uma conquista para mitigar os problemas e humilhação sofrida na fronteira com o visto de entrada e nos checkpoints. Nesse sentido, como diz Gomes (2002, p. 129), “a cidadania seria assim uma conquista, um desenvolvimento natural na evolução do espírito humano em seu infinito progresso”.

Quem tem “o documento” que o atesta como cidadão ou cidadã, é privilegiado (a). A cidadania, que é um direito, torna-se um privilégio. Isso é explícito entre os entrevistados quando dizem “*eu tenho cidadania palestina, posso ir e voltar à hora que quiser*”.

Aos palestinos, às palestinas e aos filhos, que têm documento de cidadania, é permitida a entrada apenas pela Jordânia, passam pelo serviço de controle de fronteira, atravessam a ponte sobre o Rio Jordão e chegam à Palestina. Os palestinos, palestinas e filhos, que não têm documento de cidadania, só podem entrar por Israel, por meio do aeroporto Internacional Ben Gurion de Tel Aviv. Entretanto, palestinos, palestinas e filhos, que têm cidadania norte-americana e brasileira, podem entrar tanto por Tel Aviv quanto pela Jordânia, com o visto de permanência por três meses. Por exemplo, uma mãe brasileira, sem cidadania

palestina, quando viaja sozinha, pode entrar por Tel Aviv; mas, se tiver acompanhada dos filhos, que tem a cidadania palestina, obtida pelo pai palestino, só poderá entrar pela Jordânia; Pelas informações obtidas nas entrevistas, o fato de a pessoa ter um passaporte brasileiro facilita muito entrar em Israel e na Palestina. Esse é um dos motivos pelos quais brasileiras ou brasileiras descendentes de imigrantes palestinos, que mesmo vivendo anos longe do Brasil, procuram providenciar um passaporte brasileiro para os filhos.

3.7 A RELAÇÃO COM O LUGAR TURÍSTICO BARRA DO GARÇAS-MT

O município de Barra do Garças está inserido na unidade da Depressão do Araguaia, uma superfície deprimida com formato alongado, que se estende a Leste até a planície do Rio Araguaia, onde está a ilha do Bananal; e, ao oeste, limita-se com o planalto e com a Chapada dos Parecis, que sofre um rebaixamento contínuo e gradativo em direção leste, com a presença de escarpas de aspecto cuestiforme, com um ou mais degraus que se estendem para a Serra do Roncador (ROSS, 1998). Na extensão da Serra do Roncador, encontra-se a Serra Azul onde, nas bordas, formam-se grandes cachoeiras.

Essa geomorfologia de serras aplainadas, escarpas íngremes com feições acidentadas, desgastadas por processos erosivos, configura uma paisagem serrana de extrema beleza. Nessa composição do quadro natural, há a ocorrência de vários cursos de água tributários como os córregos da Voadeira, do Fundo e do Lajedo que drenam no Rio das Garças, afluente do Rio Araguaia, Rio principal da bacia hidrográfica do Araguaia. O sítio urbano de Barra do Garças está assentado no sopé da Serra Azul, banhado por esses dois Rios: Garças e Araguaia.

Por ter um quadro geográfico ambiental singular, Barra do Garças é inserida no trade turístico de turismo, na categoria B de “Região Turística Roncador Xingu” cf. (Anexo C e D). Entre os espaços naturais frequentados tanto por turistas quanto por residentes, destacam-se a Serra do Roncador, o Parque Estadual da Serra Azul, o Complexo do Bateia, o Complexo do Assentamento Serra Verde e as atividades de ecoturismo como fazer trilhas na vegetação de cerrado, banho nas cachoeiras, visita em sítios paleontológicos e arqueológicos, grutas, cavernas, fendas, rapel, voo livre, ciclismo, subida da escadaria da Serra Azul e visita ao Disco Porto.

Nos Rios Araguaia e Garças, nos meses de junho a agosto, ocorre o festival de praia fluvial, além disso, destacam-se as atividades kayaking, esqui aquático, passeio de barco e pescaria. Acrescentam-se os dois ambientes construídos que compõem este conjunto

turístico: o Parque Municipal das Águas Quentes com piscinas de águas termais/terapêuticas e o Parque Municipal Salomé José Rodrigues um complexo de lazer no Porto do Baé na confluência dos Rios Araguaia e Garças, lugar onde existe a concentração de bares e atividades na vida noturna.

Os palestinos muçulmanos, por não consumirem bebidas alcoólicas, não frequentam bares ou congêneres. Também não frequentam os espaços como praias e cachoeiras nos finais de semana, porque têm aglomeração de pessoas e o consumo de bebidas alcoólicas. Quando vão as Águas Quentes optam por dias da semana no início da manhã, e quando vão as cachoeiras, a preferência é fora de temporada turística. As mulheres, por não utilizarem trajes de banhos que deixam o corpo exposto, a primeira opção é não frequentar esses lugares; a segunda, apenas fazer uma visita de contemplação sem entrar na água; e a terceira, visitar para tomar banho com vestimenta mais comportada em horários com pouco movimento, ou, no caso de cachoeira, procuram por aquelas mais afastadas. Conforme estes dois depoimentos. O primeiro entrevistado disse: *“brasileiro está todo fim de semana na praia, quando é época de praia, águas quentes todo domingo, cachoeiras sempre que pode, ele vai. A gente gosta destas programações, só que com menos frequência”* (SMS 28/06/2019). E esta entrevistada, assim, expressou-se *“eu tenho uma casa confortável, eu não vou pra um clube aqui, vou pra uma cachoeira mais afastada que não tenha muita bebida alcoólica, que não tenha muita gente misturada, então fica mais restrito”* (FAK, 16/07/2019).

A depoente NAF, disse que, quando as filhas, da Palestina e da Califórnia, vieram visitá-la, há três anos, foram ao Parque das Águas Quentes. Mas, nas Águas Quentes só é permitido entrar com roupa de banho, e elas vestidas de calça comprida, tudo coberto, tiveram de negociar para terem o direito de tomar banho nas piscinas termais.

Eles falaram que ela não podia, mas aí ela disse: olha eu não posso tirar esta roupa, sou muçulmana e eu vim de longe e quero banhar. Aí eles falaram, mas não pode. Ela disse minha calça é de lycra minha blusa também, igual maiô. Aí eles entenderam e disseram: entra, então. Aí todo dia de manhã cedo elas iam lá (NAF, 09/07/2019).

Verifica-se que, embora os palestinos estejam nesta região há 70 anos, frequentar um determinado espaço de lazer necessitou de uma negociação. A roupa usada se assemelhava a um burkine (traje muçulmano de banho) que, talvez, por desconhecimento dos guardas, tentaram impedir o acesso, mas felizmente chegou uma solução adequada.

Segundo o guia de passeios turísticos, Ralph Reis, é muito raro os palestinos (as) residentes fazerem passeios, normalmente eles contratam passeios, na agência, quando vem

passar em Barra do Garças, depois de uma temporada morando fora do Brasil ou quando chega alguma visita.

Embora os lugares turísticos não sejam muito frequentados pelos residentes, fazem parte de roteiro de “conhecer a cidade” quando recebem visita ou para “rever a cidade” quando ocorre um retorno. Os descendentes de palestinos cristãos frequentam os lugares turísticos, porém de forma mais reduzida do que os brasileiros não descendentes de árabes. Entretanto, restaurante, pizzarias, sorveterias são os lugares que ambos fazem uso mais rotineiro. Assim, a vida social é mais restrita ao âmbito familiar, viagens, atividades na associação e alguma comemoração na casa dos amigos.

3.8 SOCIEDADE ÁRABE PALESTINA BRASILEIRA

A Sociedade Árabe Palestina Brasileira, sediada em Barra do Garças, foi criada em 22 de novembro de 1980. Era composta com uma diretoria de cinco membros, teve como primeiro presidente Muhammad Tawfiq Turki Ibrahim Ali e o vice presidente Abdel Aziz Ali Saleh, os quais elaboraram o primeiro estatuto composto de 36 artigos. No primeiro artigo, destacam os objetivos da associação:

Com fins de coordenar sua propagação e sua instituição diante da grandiosidade da Colônia Palestina nesta cidade e em todo o Brasil. Feita para ajudar e socorrer igualmente uns aos outros, moral e materialmente, unir os palestinos raízes e seus descendentes pela convivência social e fraternal, criar e manter uma escola de alfabetização de crianças e adultos e uma biblioteca científica e literária (ESTATUTO,1980).

No artigo segundo, há a menção de que “compete à diretoria contratar professor para lecionar os idiomas de português e árabe na sede”. E o artigo 16 assevera que “só serão aceitos na Sociedade pessoas da colônia árabe e seus descendentes diretos”. Isso significa que, desde a criação, a sociedade não objetivava ter aluno brasileiro interessado em aprender árabe, porque um dos requisitos era fazer parte da colônia.

Embora tenha sido criada para atender aos palestinos, em 03 de maio de 1982, a Prefeitura Municipal de Barra do Garças declarou a Sociedade como uma “Entidade Civil sem fins lucrativos e de beneficência, com a meta de atendimento ao carente e ao migrante com albergue, alimentação e assistência social”. Nessa mesma data, por meio do projeto de Lei nº 11/82, a Sociedade Árabe Palestina Brasileira foi declarada de Utilidade Pública Municipal. Em 09 de novembro de 1985, passou a funcionar na Rua Goiás, 890, centro de Barra do Garças, onde se mantém atualmente. A arquitetura predial é semelhante a um imóvel

residencial do estilo da década de 1970 (Figura 2). O que revela, na paisagem, tratar-se de um espaço institucional é uma estrutura de ardósia de 1 metro de altura, onde está fixada uma placa de bronze fundido com a imagem do território da Palestina Histórica e onde se lê: Sociedade Árabe Palestino Brasileira - 09 de novembro de 1985.

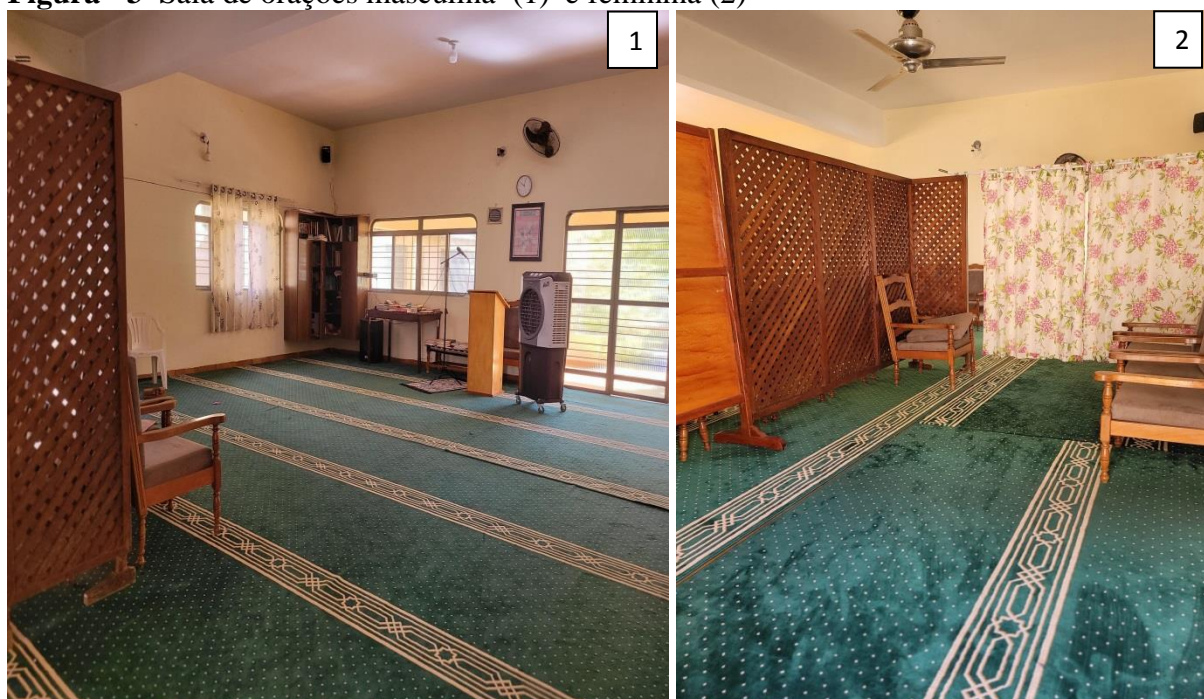
Figura 2-Vista frontal da sede da Sociedade Árabe Palestino Brasileira



Fonte: fotografias feitas pela Pesquisadora (2022).

Embora o estilo arquitetônico não se pareça em nada com a arquitetura islâmica das mesquitas pelo mundo, com minarete e cúpula, este prédio, segundo o xeique, trata-se de uma mesquita, porque exerce as funções tanto religiosas quanto sociais de uma mesquita. Internamente, existe o salão de orações, mussala, onde tapetes macios cobrem todo o piso (Figura 3). O mobiliário é composto por cadeiras confortáveis, um armário para acomodar os livros e um púlpito onde o xeique faz o chamamento e as pregações. Além disso, existe um painel cobogó de madeira que separa os homens das mulheres no momento das orações. Os homens entram pela porta da frente e se instalam na sala principal; as mulheres entram pela porta dos fundos e se mantêm separadas pelo painel e por uma cortina. Para adentrar a este recinto, todos devem estar descalços, e as mulheres cobertas pelo lenço.

Figura - 3 Sala de orações masculina (1) e feminina (2)



Fonte: fotografias feitas pela Pesquisadora (2022).

Ao entrar na sala de orações pela porta da frente, o visitante se depara com uma imagem no topo da parede, uma pintura que representa a bandeira da Palestina (Figura 5) que indica a referência espacial da maioria dos frequentadores.

Figura 4 – Pintura, bandeira da Palestina, na sala de orações.



Fonte: fotografia feita pela Pesquisadora (2022).

No espaço interno, há outros cômodos de atividades administrativas, uma cozinha e uma varanda completam o conjunto da obra. Nessa varanda, tem uma grande mesa retangular utilizada, sobretudo, para dispor os alimentos em dias de festa ou em almoços na sexta-feira. No espaço externo, existe uma área descoberta ao ar livre, onde ocorrem os eventos culturais e sociais da comunidade.

Atualmente, na Mesquita há um xeique¹¹, que exerce a função de *imam*, seu nome é Youssef, oriundo do Egito, há dois anos chegou a Barra do Garças. Formado em Teologia pela Universidade Al'azhar no Cairo, veio à cidade convidado por um palestino para assumir as atividades da Mesquita. No momento da entrevista, havia concluído uma aula de árabe para crianças descendentes de quarta geração. O xeique informou que a Mesquita conta com poucos frequentadores rotineiros, apenas oito muçulmanos atendem ao chamamento e vão diariamente à Mesquita fazer as orações. Outros são esporádicos, a maioria faz as orações no trabalho ou em casa.

As pessoas, que frequentam a Mesquita, não condizem com o número daquelas que se declararam muçulmanas (cf. Tabela 3 perfil dos entrevistados p. 77). Talvez a explicação esteja no fato de não concordarem com determinadas práticas, por exemplo, a senhora ZTI disse que raramente frequenta a Mesquita, porque existem algumas coisas que ela não concorda. Por isso, ela prefere fazer as orações diárias na sua casa ou onde ela estiver. Outro interlocutor, SIA, explicou que, embora ele tenha casado na Mesquita, raramente frequenta o lugar, porque os dirigentes falam em árabe, e ele não consegue participar efetivamente e isso lhe causa frustração.

Esse mesmo problema foi relatado pela senhora NSA que disse se sentir incomodada por todo mundo conversam em árabe “*acho uma falta de educação receber uma pessoa que não fala sua língua, e falar a língua dele, ao invés de falar língua que o outro entende*”. Ela também disse que outra coisa que a afastou foi a segregação: “*A sociedade do passado era diferente da de hoje, era como se fosse uma família. Não tinha essa coisa de homem não poder sentar junto com mulher, não tinha essas separações*” (NSA, 09/07/2019).

Na religião islâmica não existe a obrigatoriedade de frequentar um lugar sagrado rotineiramente, o ser religioso relaciona mais em cumprir os pilares do Islã. Zeny Rosendahl (2011 p.193) assevera que “a experiência religiosa é, ao mesmo tempo, individual e coletiva”. Individualmente cada pessoa vivencia sua fé numa relação direta com a divindade. A experiência coletiva, por sua vez, é partilhada com outros através das crenças, valores e

¹¹ O termo geral *shaykh*, é usado para designar um líder religioso. Ao liderar o ritual das orações ele é um *imam* e ao proferir o sermão (*khutba*) ele é um *khatib*. Cf. (PINTO, 2010, p.88).

atitudes. Além disso, essa comunhão coletiva, geralmente, ocorre em lugares sagrados como igrejas, templos, mesquitas e sinagogas.

Desse modo, pode-se inferir, que os entrevistados que se autodeclararam muçulmanos, e não costumam frequentar a mesquita, vivencia sua fé de forma individual, numa relação direta com o divino.

Entre os frequentadores muçulmanos, além dos palestinos, há uma família de sírios, uma família do Sudão, um homem do Marrocos e outro da Argélia. Entre os brasileiros convertidos ao islamismo, têm dois homens e uma mulher, que segundo o xeique são, na verdade, reverso. O xeique explicou que, segundo o profeta Muhammad, todos nascem muçulmanos, alguns nascem filhos de pais muçulmanos, e os que nascem com pais de outras religiões, quando decidem se converter ao islamismo, fazem, na verdade, a reversão. Essa explicação, é a mesma detectada por Ferreira (2007), na pesquisa de comunidades muçulmanas de São Paulo e São Bernardo do Campo, em que a autora usa a expressão “muçulmanos brasileiros (reversos) e nascidos muçulmanos (árabes)”.

Esta pesquisadora informou ao xeique que, quando tinha 10 anos, foi batizada na igreja católica e que seus padrinhos são muçulmanos. Segundo ele, na religião islâmica, não existe batismo, porque não acreditam em pecado original, as crianças não carregam pecados cometidos por outros. As obrigações, em relação às crianças, são dois rituais: o primeiro deles ocorre após o nascimento, quando o pai deve sussurrar uma vez, no ouvido direito, e uma vez, no ouvido esquerdo do bebê, o chamado da oração, isso objetiva que as primeiras palavras que a criança ouça seja o testemunho de fé. O outro ritual é para os meninos a circuncisão, cuja orientação de fazer após sete dias de nascido, entretanto, muitos pais fazem no tempo que lhes parece apropriado.

CAPÍTULO 4

REFLEXÕES SOBRE A IDENTIDADE TRANSLOCAL

Este capítulo dedica-se à reflexão sobre a identidade árabe-palestina, defendida, nesta tese, como translocal devido aos entrevistados se identificarem por mais de uma localidade, seja estar vivendo ou ter vivido concretamente neste lugar, ou subjetivamente na pátria “imaginada.” Essa identidade é construída tendo como base os princípios da religião e da cultura, para tanto, elaboraram-se breves apontamentos sobre cultura, seguida pelo entendimento de cultura árabe dos entrevistados para chegar à especificidade da cultura palestina. Esse registro inicial sobre a cultura se fez necessário para completar o aporte teórico descrito no capítulo 2 e, sobretudo, para o tratamento das informações obtidas por meio de entrevistas e, em alguns casos, extensos diálogos.

4.1 CULTURA

A cultura tem sido objeto de estudo por vários ramos da ciência, com o qual os intelectuais buscam responder um questionamento sobre o porquê da diversidade dos povos e seus diferentes modos de vida. Esses estudos derivaram múltiplas interpretações sobre a cultura.

Inicialmente, o determinismo geográfico definiu que era a Natureza, que se impõe sobre os grupos conforme a localização onde viviam se no Norte ou Sul. Para outros, era a Biologia que se manifestava na Raça, em que imprimia uma ideia de raça superior e inferior. Outros estudos defenderam que era a História com uma ideia de atraso na evolução dos grupos. Muitos estudos da antropologia e geografia cultural associa a cultura como uma Realidade Superior um superorganismo que modela os indivíduos (CLAVAL, 1999). Acrescenta-se que os globalistas falam da Unicidade Cultural, há também os saudosistas que discutem a cultura com o Culto ao Passado, com a ideia de que o que existia antes era melhor e mais autêntico.

Essas variadas perspectivas da definição de cultura evidenciam uma pluralidade de sentidos. Os geógrafos buscam estudar as culturas a partir da Geografia Cultural voltada para as populações e para a relação dos indivíduos ou dos grupos com espaço, território, região,

paisagem, lugar, escala, tempo e os laços sociais, afetivos e econômicos mantidos por esses grupos.

O conceito de cultura, formulado por Franz Boas e Alfred Kroeber, posteriormente, foi interpretado e popularizado por Carl Sauer, em 1931, sob o título de “Geografia Cultural”. É dessa forma que a Geografia expande as pesquisas com os estudos culturais. Evitando entrar pela vertente de discussão do termo, optou-se pelo conceito do geógrafo Paul Claval, que afirmou que a cultura é:

a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. [...] é herança transmitida de uma geração a outra [...] a cultura transforma-se, também, sob o efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio (CLAVAL, 1999 p. 63).

Essa definição do professor Claval se aproxima eficazmente dos resultados obtidos nesta pesquisa. Desse modo, passa-se agora a uma breve discussão da cultura árabe para, posteriormente, adentrar na especificidade e apresentar o que os interlocutores associam com a cultura árabe palestina.

4.1.1 A CULTURA ÁRABE PALESTINA

A cultura árabe, por ser uma cultura milenar, ao longo do processo histórico, absorveu várias influências culturais, resultando numa rica e diversificada cultura. É uma cultura plural, híbrida, múltipla e imaginada. O elemento em comum entre todos os árabes é a língua árabe e, mesmo assim, cada país tem uma maneira específica de falar. Além disso, há a distinção entre o árabe padrão e o coloquial, e ainda existem palavras que são mais utilizadas por árabes muçulmanos. A singularidade da cultura árabe praticada em cada país também se manifesta por meio da arte, da música, do artesanato, dos dialetos, da alimentação, da forma de educar os filhos, dentre outros.

Entre os árabes, há aqueles que são cristãos romanos, outros cristãos ortodoxos, alguns judeus, outros não seguem nenhuma religião, e a maioria segue a religião islâmica. Mas nem todos seguidores do islã são religiosos, ser um muçulmano religioso significa que todas as atividades diárias são influenciadas pelo Alcorão. A maioria dos sujeitos participantes desta pesquisa se autodeclararam muçulmanos. Dessa forma, para compreender o que é, especificamente, a cultura árabe e palestina, utilizou-se a fala dos entrevistados, que exprimiram, a partir da imaginação deles, como se sentem e vivem essa cultura.

O primeiro depoimento, o da senhora SAF, fala da cultura sobre a importância do pai e o papel da mãe. Ela explicou que, na sua cultura, os filhos devem sempre obedecer e seguir os conselhos do pai, que a palavra dele tem um peso maior, por isso, eles sempre falam sobre o pai, por exemplo: seu pai lhe transmitiu para rezar, não insultar, não roubar, ter honestidade; sempre abrir o Alcorão, conversar com Deus e agradecer; mulher não fala palavrão. Ela disse: “a gente não xinga”, e explicou que existem umas palavras em árabe muito pesadas, mas elas quase não são ouvidas. Esclareceu que, quando veio para o Brasil, estranhou, porque brasileiros quer saber quais são os xingamentos em árabe, mas ela, como mulher, não consegue falar, porque são palavras execráveis. Além disso, o pai ensinou a não pegar nada que não pertence à pessoa, a agir sempre com honestidade, porque, conforme explicou: “pegar algo que não te pertence é roubo” e acrescentou: “mas é também educação”.

Esse ensinamento da educação é de responsabilidade da mãe; é ela que exerce o papel de transmitir aos filhos os ensinamentos. Mas, na sua criação, disse ela que foi sua tia que exerceu esse papel. Sobre esse assunto expressou:

‘Na nossa cultura’, ao visitar a casa de outra pessoa, ir a festas, não se deve comer nada, mesmo que esteja com fome, que não tenha sido oferecido; não pegar nada sem autorização, sempre pedir antes essa é uma regra de honestidade; jamais abrir a geladeira dos outros, mesmo de parentes e pessoas próximas, se tiver com sede pedir água (SAF, 08/07/2019).

Ela expõe que os brasileiros têm mais intimidade entre si, e explicou que, se alguém estiver com sede, dizem abre a geladeira pode pegar a água, e isso é inaceitável para eles, mesmo sendo pessoas amigas.

A segunda interlocutora, a senhora MRS, expressou a cultura a partir de sua visão como muçulmana, e disse que a cultura árabe está muito mesclada com a religião, tudo que fazem ou deixam de fazer no cotidiano tem uma base religiosa. Por exemplo, a cultura da comida: não comer carne suína, não tomar bebida alcoólica; a cultura da vida social: não usar biquíni numa praia, usar roupa comportada; tudo deve estar dentro do que é permitido religiosamente.

O que culturalmente a gente usa está ligado à religião. Por exemplo, o povo palestino usa muito bordado, a mulher pra uma ocasião especial ou mesmo no dia-a-dia usa muito bordado a mão, eu acho que essa parte do bordado de se usar tanto bordado é bem típica do povo palestino, mas esse bordado à mão já vem com uma vestimenta ligada à religião, com vestido comprido, com manga comprida, então esse tipo de roupa faz parte da cultura. É normal uma roda de mulheres sentadas bordando, trocaram modelos de bordados, porque culturalmente elas se vestem assim. Só que o tamanho dessa vestimenta já entra no lado religioso. Nunca vai poder ser curto. As mulheres palestinas cristãs, também, têm essa cultura do bordado, mas não é tão forte quanto às muçulmanas, ela vai usar o mesmo tipo de vestido, só que aí ela não vai cobrir o cabelo, não cobre a cabeça (MRS, 28/11/2021).

O bordado é, assim, um elemento da cultura palestina conectado com a religião. Em seguida, ela explicou que os bordados revelam vários elementos como a religião, à família e a vila de origem por meio do sistema de cores, por isso, são diferentes entre si. E também depende do estilo e espírito artístico da bordadeira, cada peça é especial, os bordados feitos a mão são únicos e não existe um vestido igual ao outro. Porém, esses vestidos bordados à mão são muito caros e quem, normalmente, compra é turista. As mulheres palestinas bordam os próprios vestidos, aquelas que não bordam compram vestidos bordados à mão para ocasiões especiais como um casamento, mas a maioria compra vestidos com bordados feitos na máquina, porque são mais baratos.

A imagem a seguir traz uma amostra dos vestidos bordados, que vieram da Palestina, especialmente, para a celebração de um Casamento Árabe em Barra do Garças. Esses vestidos foram usados no chá de hena e lingerie. Na (Figura 5) destaca-se a noiva, ao centro, tendo ao lado as mulheres da família.

Figura 5- Modelo de vestidos com bordados da Palestina



Fonte: imagem publicada no facebook da noiva e autorizada publicação.

A arte do bordado tradicional, que era originalmente feito e usado em áreas rurais, aos poucos passou a ser prática em toda a Palestina e entre os membros da diáspora. O vestido solto chamado de “Trobe” é bordado com painéis verticais que percorrem o vestido, as mangas, o peito e os punhos. A arte de bordar, na Palestina, representa uma prática social e

intergeracional, e, com o objetivo de proteger esse patrimônio da Palestina, o bordado foi inscrito na UNESCO para compor a Lista Representativa do Patrimônio Cultural Intangível. Assim, em 21 de dezembro de 2021, o Comité Intergovernamental da UNESCO reconheceu a arte do bordado, práticas, habilidades, saberes e rituais da Palestina como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, justificando o porquê de ele entrar na lista:

Na Palestina, as roupas femininas de aldeia geralmente consistem em um vestido longo, calças, jaqueta, touca e véu. Cada peça de vestuário é bordada com uma variedade de símbolos, incluindo pássaros, árvores e flores. O bordado é costurado com fio de seda em lã, linho ou algodão, e a escolha das cores e desenhos indica a identidade regional e a situação conjugal e econômica da mulher. O bordado é uma prática social e intergeracional em torno da qual as mulheres se reúnem e colabora para complementar a renda familiar. A prática é transmitida de mãe para filha e por meio de cursos formais de capacitação (UNESCO, 2021).

O bordado, ao ser reconhecido pela UNESCO, como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade ajuda a proteger a cultura palestina e também mostra a resistência dos palestinos perante as tentativas da potência colonialista de usurpar o patrimônio do povo palestino. Para um interlocutor desta pesquisa, essa conquista é resultado da educação. Disse ele:

O que eu sei é que na Palestina agora tem muito palestino estudado, e eles estão trabalhando muito pra isso, pra mostrar a cultura, eles estão procurando qualquer coisinha antiga pra provar para Israel, o que é nossa cultura. Você sabe o que é homus, falafel a maqluba isso é comida palestina, Israel faz propaganda que essa comida é judia, mas eles são mentirosos, esse comida é palestina, esse vestuário de mulher que é tudo bordado, isso é tudo palestino (AHT, 10/08/2022).

Na pesquisa realizada por Castillo (2018), em Barra do Garças, sua interlocutora disse que o bordado representa a força da mulher palestina, um trabalho que propicia à mulher ganhar o dinheiro dela sem depender dos outros. Mais que isso, o bordado é uma forma de socialização entre as mulheres e que elas têm orgulho do resultado do bordado delas. Também é uma tradição que as mães passam para filhas, as meninas aprendem desde cedo a bordar e, quando vão se casar, elas bordam o próprio vestido. Contudo, com certa nostalgia, disse que, por ela ter sido criada no Brasil, não aprendeu a arte do bordado com sua mãe.

Nesse terceiro depoimento, a senhora NSA falou sobre economia. Disse que faz parte da cultura o ato de poupar, e que a religião islâmica ensina que as pessoas não devem esbanjar. Ela explica que os árabes são taxados de terem a “*mão fechada*”, mas isso deve ao fato de terem passado por privações, por isso, são bem seguros, econômicos e o dinheiro é reservado para uma necessidade futura. Ela explica:

Se você for à casa dos árabes mais ricos daqui da Barra, você vai ver que eles tomam café com cada xícara de um jeito, não tem aquele luxo, aquela coisa, só que assim: muita fartura de comida, mas sempre economizando,

eles sempre procuram aquilo que é mais barato, mesmo aqueles que têm dinheiro, eles não são de jogar fora, porque dinheiro não é fácil de conseguir (NSA, 09/07/2019).

Embora tenha boas condições financeiras, ao se referir a outros árabes da cidade não se incluiu nesse grupo de “ricos”. Não fez uso do pronome nós, ao invés disso, falava sempre “eles” de uma forma como expectadora, que só observa e não faz parte da comunidade. Porém, outra depoente, a senhora MRS explicou que os árabes são seguros, mas o fato de viverem de forma modesta, em Barra do Garças, é porque as coisas boas como casa e móveis é para ser comprado na Palestina, *“investem em casas boas lá tipo mansões como em Al Mazra’a al Sharqiya, entendeu?”*. Esse dado é interessante, por ser a localidade, ou seja, a origem da maioria dos palestinos que vivem em Barra do Garças.

De fato, ao realizar um passeio virtual sobre Al Mazra’a al Sharqiya, a partir do software Google Earth Pro, é possível verificar que as casas possuem um alto padrão arquitetônico, com sobrados de até quatro pavimentos, que se destacam na paisagem. Um artigo BBC News intitulado “West Bank’s own slice of America”, Patience (2007), informou que aquele lugar é um pedaço da América na Palestina ou como os palestinos se referem *“Miami da Cisjordânia”*. No verão, os moradores efêmeros movimentam o lugar com festas de casamento, e, nas ruas impecáveis, circulam carros de luxo; no inverno, porém, a vila fica extremamente “vazia”. Segundo o texto do artigo, a produção residencial da vila de Al Mazra’a al Sharqiya é realizada com as economias dos árabes da diáspora palestina, sobretudo, dos Estados Unidos onde vivem dois terços da população.

A esse respeito, o senhor AML, que nasceu e tem imóvel em Al Mazra’a al Sharqiya, para onde viaja com certa frequência, explica que a denominada vila é um distrito de Ramallah, localizada próximo de Jerusalém, em um percurso realizado em 30 minutos de carro. Disse ele que, entre as décadas de 1950-1960, os emigrantes saíam de Al Mazra’a al Sharqiya em direção ao Brasil, não trouxeram tios, primos, irmãos, vizinhos, apenas os filhos, de modo que não houve uma continuidade nesse processo diaspórico; e acrescentou que a maioria da população de Al Mazra’a al Sharqiya, nas próximas décadas, optou por emigrar para os Estados Unidos. Asseverou que *“foram para os Estados Unidos porque ficou mais fácil deles fazer negócios lá e trabalhar lá, então, hoje em dia, dos que saíram de Al Mazra’a al Sharqiya talvez tenha 90% que foram para os Estados Unidos e só 10% que vieram para Brasil”* (AML, 29/11/2021).

O entrevistado BHL, abordou a cultura do casamento, afirmando que religião e cultura também se entrelaçam na diferenciação entre homens e mulheres, e disse o que é permitido:

Na nossa religião, os homens podem casar com quem eles quiserem agora a mulher muçulmana só casa com homem muçulmano, se ele é brasileiro, mas é muçulmano, ela pode casar com ele, não é origem étnica a questão é a religião. Mas também vai da família, se aceita ou não” (BHL, 03/07/2019).

Explicou que casou com uma muçulmana, sua prima, e que o casamento foi de sua vontade, e asseverou: *“essa cultura de casamento arranjado não existe mais, isso é coisa das novelas, ninguém é obrigado a casar com ninguém porque no final é você que vai conviver com a pessoa e se não gostar do outro, acaba” (BHL, 03/07/2019).*

O casamento arranjado pode até não existir mais, entretanto, membros da comunidade de árabes relatam como ocorreu a união matrimonial deles. Por exemplo, AHL disse:

Na verdade, foi meu pai que arrumou o casamento, foi a maneira árabe mesmo e a minha vó tinha falado dessa moça, olha no futuro nós vamos fazer o [...] casar com a [...] e aconteceu e graças a Deus a gente faz uns 46 anos de casados, muitas vezes a pessoa namora, conhece e descasa. Nós palestinos e muçulmanos casou fica casado, embora o muçulmano tem direito a casar com quatro mulheres ao mesmo tempo, mas a gente se satisfaz com uma só e faz uma valer pelas quatro (AHL, 29/11/2021).

Para esses dois entrevistados, o casamento também ocorreu entre primos e eles gostam de enfatizar que não casaram contrariados; foi casamento consanguíneo de acordo com desejo deles.

Ela morava lá e eu aqui. Eu já conhecia ela, era minha prima, conheci ela pequena, quando saí de lá eu tinha 14 anos e ela tinha 4 anos, quando resolvi casar como a gente se comunicava com minha tia, eu pedi ela em casamento ela aceitou e tudo bem, fez as papeladas lá e casamos aqui, fizemos a festa de casamento aqui, em Jataí 30 de junho de 1986, 34 anos de casados (BSF, 27/06/2019).

Fui pra palestina quando tinha 8 anos e voltei com 19 anos. Morei 11 anos lá. Depois eu fui pra lá e casei quando eu tinha 26 anos, e devo te dizer que eu fui à palestina buscar uma esposa por vontade minha (NML, 13/07/2019).

Seguindo os preceitos religiosos, a entrevistada NSA, filha de pai palestino e mãe brasileira, que se converteu ao islamismo, disse que seu pai arranjou um casamento para ela com seu primo de primeiro grau, filho do seu tio. Ela ressaltou *“foi arranjado, mais eu não casei forçada, não casei contra a minha vontade”*. Quando foi à Palestina a primeira vez, tinha 23 anos e ficou noiva; no outro ano, retornou e casou. Disse que foi *“um casamento lindo, três dias de festa, com hena e tudo, pena que não deu certo”*. Depois de casados, vieram para Barra do Garças, e esse casamento durou apenas cinco anos; e, nesse período, tiveram uma filha. Após a separação, seu ex-marido voltou para a Palestina. Depois ela se casou novamente com um brasileiro e cristão e teve mais uma filha e um filho, e a filha mais velha foi criada pelo padrasto; ela não retornou mais à Palestina e tampouco sua filha. O fato

de ter se divorciado do primeiro esposo, que era da sua mesma família, deixou-a em uma condição delicada e, em seguida, com seu segundo casamento, ela se afastou da sociedade árabe-palestina, porque, nas reuniões, as pessoas conversam em árabe, e como seu marido não fala árabe, era uma situação desconfortável.

Esta outra interlocutora SAF, disse que seu casamento estava programado desde quando ela era uma criança, mas, no final, ela casou com uma pessoa de outra família. Dois anos após retornar da Palestina, conheceu um rapaz, em Barra do Garças, e se encantou por ele, ela estava com 15 anos à época e, nos procedimentos formais, seu pai lhe disse:

Você tem certeza que quer casar com ele? Porque eu que escolhi, porque eu era prometida para um primo meu, o filho da minha tia que me criou. Meu pai não queria que eu cassasse com este rapaz, que hoje é meu marido, porque ele não é parente meu, mas a minha mãe não era parente do meu pai. Mas eu era prometida desde os 6 anos pro meu primo, eu cheguei lá e a minha tia falou assim: essa aqui é do meu filho (SAF, 08/07/2019).

Seu pai, durante seis anos pagou um curso de medicina na Itália para este primo, preparando-o para ser seu esposo, para que ela pudesse casar com um primo doutor. Mas ela não queria casar com esse doutor, queria casar com outro irmão dele que convivia na casa da tia. Quando chegou o tempo da formatura, descobriram que o primo que iria desposá-la nunca estudou e usou o dinheiro para outras coisas. Diante desse ato desonesto, seu pai cancelou o compromisso de casamento.

Sua tia, por sua vez, informou ao pai que a filha dele queria casar era com o irmão mais novo, mas seu pai não aceitou, porque este rapaz era um mecânico e, como havia pagado todo um curso caro, queria algo melhor para a filha. Diante disso, ela retornou ao Brasil com o pai, e, posteriormente, casou com o brasileiro, filho de árabe muçulmano, e está com 26 anos de casados, uma família com dois filhos e uma filha. Seus filhos, entretanto, não foram enviados para estudarem na Palestina, foram criados pelo pai e pela mãe.

O costume de casar as mulheres com primos se deve ao fato de a família árabe ser uma família patriarcal, nesse sentido, quando uma moça se casa com alguém de outra família, automaticamente, afasta-se da família paterna e passa a pertencer mais à família do marido. E ao desejarem manter as filhas por perto, os pais têm a preferência que elas se casem com pessoas da mesma família, daí a consanguinidade.

Outros, porém, não aceitam a indicação dos pais de uma futura esposa. Esse foi o caso de AFI. Ele expôs que seu pai chegou ao Brasil, aproximadamente, em 1955, ele era casado na Palestina e tinha um filho e uma filha. Em Barra do Garças, conheceu sua mãe e se casou com ela, e, desse casamento, resultou no seu nascimento e no de outro irmão. Acrescentou

que, enquanto seu pai tinha boa saúde, sempre viajava à Palestina para visitar a família, e ficava em torno de cinco meses lá, e eles ficavam aqui, trabalhando no comércio. Depois sua mãe brasileira descobriu que, na verdade, ele continuava casado com a mulher árabe na Palestina e mantinha as duas esposas, por isso, ele vivia “*lá e aqui*”, “*aqui e lá*”. O senhor AFI nunca foi à Palestina, e, quando pensou em se casar, seu pai sugeriu alguém, porque “*a vontade do meu pai era trazer uma esposa palestina. A minha mãe era brasileira, aí eu pensava assim, como vou casar com uma pessoa sem conhecer, eu e meu irmão não casamos com árabe, mas a minha irmã casou*” (AFI, 03/07/2019).

Considerando que o homem muçulmano pode casar com quem quiser, questionei a outro entrevistado que é solteiro se casaria com uma brasileira de outra religião.

(pausa) olha, pelo que a sociedade impõe no momento, eu não casaria e pela diferença cultural porque quando uma pessoa quer se casar com outra, querendo ou não, a gente tem que ceder e como o choque cultural é muito grande, às vezes, pode ter conflito, na verdade, o conflito existe até quando a cultura é a mesma, aí eu penso quando a cultura é mais distante aí esse conflito é maior ainda e por esse motivo eu falo por mim, se eu fosse casar com uma brasileira hoje eu acho que não daria certo por motivos culturais e também por divergências religiosas. Mas eu acredito que se eu casasse com uma brasileira muçulmana eu daria até melhor do que com uma árabe muçulmana que nasceu lá, porque a brasileira muçulmana ela nasceu de outra religião e ela se convenceu daquilo, é diferente de quem já nasce com aquela determinada religião, no meu ponto de ver, eu daria muito melhor com uma brasileira muçulmana do que com uma árabe da minha mesma origem que seja muçulmana” (SMS 28/06/2019).

Da mesma forma, questionei uma mãe sobre o casamento de seus filhos, e ela respondeu de maneira categórica:

Na nossa cultura exige que a pessoa seja muçulmana ou se não for muçulmano pra ele primeiro mudar de religião pra poder casar, por exemplo, se meu filho quiser casar com uma brasileira e ela seguir a nossa religião eu aceito numa boa, mas se não seguir eu não vou mentir, talvez eu vá aceitar por causa dele, mas dentro de mim eu não aceito [...] eu falo pros meus filhos, vocês podem casar com quem quiserem, se vocês puxarem ela pra nossa religião e não vocês seguirem a religião dela (ZTI, 01/07/2019)

Ela explicou que a religião para ela é muito importante, e que a religião Islâmica não proíbe ninguém de se casar com pessoas de outra religião, porém seu posicionamento de exigir que filhos casem com alguém da mesma religião está respaldado na criação dos filhos, ou seja, seus netos, em qual religião eles serão educados?

Sua preocupação é pertinente, considerando que, nesta pesquisa, identificou-se que os homens muçulmanos, que casaram com brasileiras cristãs, não conseguiram formar os filhos na religião Islâmica, com exceção de casos em que a mulher se converteu ao islamismo.

Como relata SIA, o pai era árabe muçulmano, mas, como casou com brasileira cristã, os filhos não seguiram a religião Islâmica e também não aprenderam a língua árabe, porque a mãe não falava o idioma; assim, a criação dele foi diferente da criação dos filhos de outros palestinos, mas também era diferente da criação de filhos brasileiros. Assim ele esclareceu:

O regime de todos os árabes aqui é mandar os filhos ainda criança ir morar lá pra poder crescer no regime árabe, muçulmano e depois retornar doutrinado, vamos dizer assim, mas na minha casa isso não aconteceu porque minha mãe é brasileira e ela tinha que assinar e ela nunca concordou com isso. Não sei se ele fez muito esforço ou não ou se ele aproveitou com a desculpa de que minha mãe não aceitava, no meu modo de ver acho que foi uma prestação de contas com a sociedade árabe, que ele não ia mandar os filhos porque minha mãe não aceitava, porque senão ele poderia ser taxado de não estar seguindo os costumes e as tradições. Eu penso que meu pai no fundo ele deve ter achado bom não ter de ficar longe dos filhos, mas os outros por conta desta tradição mandaram os filhos, às vezes nem querendo (SIA, 27/07/2019).

A criação, recebida na família, não se assemelhava àquela dos demais brasileiros, porque ele não tinha muita liberdade, tinha hora para sair e para voltar, nunca fora permitido chegar tarde; uma criação para o trabalho, que, quando não se estava estudando, estava trabalhando na loja. Ele fora criado com esses princípios conservadores dentro de casa.

Nossa criação era mais rígida, as minhas irmãs tinham as vestimentas mais recatadas, meu pai não aceitava que elas namorassem. O sonho de todo árabe muçulmano e de casar os filhos com um da mesma origem, mas como aqui não tinha tantos assim pra poder casar, ele aceitou as duas filhas mais velha, enquanto ele era vivo, casar com brasileiro [...] Eu também casei com brasileira, cristã e fiz três casamentos: o primeiro foi no regime árabe, na sociedade árabe-palestina, com todo o ritual árabe, pintar as mãos de rena e todas aquelas danças, não foi oficializado documentalmente, mas o casamento foi árabe, depois casei no Civil e depois na Igreja Católica (SIA, 27/07/2019).

Os casamentos, ocorridos nessa família, revelam uma exceção entre os palestinos. Talvez a permissão do pai para as filhas se casarem com brasileiros cristãos reflete a sua própria experiência de matrimônio com uma mulher brasileira de religião diferente da dele.

Vê-se, nesse depoimento, que, ao explicar sobre sua criação no Brasil, o entrevistado revela que essa é uma situação difícil tanto para os pais quanto para os filhos, por se sentirem diferentes dos demais.

A educação familiar no Brasil, dentro da tradição cultural, repetiu-se em outros depoimentos, como o desta mulher, filha de pais de casamento interétnico. Os filhos dessa família, quando crianças, não foram estudar na Palestina, mas foram educados de acordo com a cultura e religião do seu pai, conforme ela explica:

Na minha adolescência eu fui muito monitorada, então não participava de festas, só se fosse junto com as filhas de árabe na sociedade árabe, ainda bem que naquela época tinha bastante gente que eu pudesse me socializar, então assim eu era meio revoltada, porque adolescente é meio revoltado com a vida, agora você tem um pai que fica te proibindo, você vai pra escola e vê todo mundo indo pras festas e seu pai não deixar você ir (NSA, em 09/07/2019).

Embora, no passado, os filhos vissem a criação recebida dos pais como autoritária, à medida que se tornaram adultos, perceberam que seus genitores os educaram a partir dos valores da cultura da época, e que eles fizeram o melhor que poderiam oferecer, e isso se comprova quando eles consideram os aspectos da cultura para educar os próprios filhos.

Eu vejo que em relação à cultura em geral, eu como pai e como uma forma de gratidão aos meus pais, eu tenho o dever de repassar para os meus filhos os valores e costumes da cultura árabe, a gente tem muita gratidão pelo amor dos pais, pela honestidade, sinceridade deles, o laço familiar entre os árabes é presente assim a mãe e o pai é presente dentro de casa, o cidadão árabe tem o nome do pai e da mãe na identidade, pais biológicos, então quando eu for pai meu filho também terá essa gratidão por mim, então isso aí é recíproco, o laço entre o filho e o pai e futuramente com meus filhos (SMS, 28/06/2019).

Eu tento passar na criação dos meus filhos a religião, a culinária, o respeito e a honestidade. Depois que eu fui pra Palestina que eu vi como era a cultura, o relacionamento da família é muito sadio, então eles são amorosos, calorosos, recebe muito bem, então eu já vi com outros olhos, aquela imagem que eu tinha do meu pai de ser mandão, então eu vi e entendi porque se ele fosse bonzinho não ia conseguir me segurar, então ele fez do jeito correto porque essa nossa geração aqui é difícil, a gente não consegue controlar os nossos filhos igual eles controlavam a gente. Pra você ter uma ideia, meu pai, olhava pra gente assim, e só o olhar dele a gente já sabia tudo que ele queria falar, mas isso aí também não é só do árabe, muitos brasileiros também que pensam assim, têm muitas amigas minhas que falam a mesma coisa (NSA, 09/07/2019).

Em seguida destaca-se a entrevista de duas mulheres, ambas, de segunda geração descendente de pais palestinos. A primeira entrevista foi realizada no ambiente de trabalho em 16 de jul. de 2019. A senhora FAK, nascida em Barra do Garças, disse que atualmente é divorciada, que era casada com um árabe muçulmano, sem nenhum parentesco com sua família. Explicou que os filhos, um casal, nasceram nos Estados Unidos, para onde ela e o esposo foram viver após o casamento. Após quatro anos nos Estados Unidos, mudaram-se para a Palestina para que os filhos pudessem aprender árabe e a religião. Hoje, o filho de 13 anos e a filha de 11 anos, comunicam-se em Árabe, Inglês e Português. Embora ela tenha aprendido o árabe ouvindo a sua mãe, dentro de casa, tanto na Palestina quanto no Brasil, a família conversa em Português, porque essa foi a sua primeira língua. Na palestina, reside

com os filhos em um apartamento em Ramallah, onde trabalha online com os negócios de comércio que mantém em Mato Grosso. Permanece na Palestina durante nove meses e, no Brasil, três meses, com viagens intercaladas. No final do ano, desloca-se para o Brasil por um período de 20 a 30 dias. E, no meio do ano, nas férias escolares dos meses de junho, julho e agosto, retorna ao Brasil acompanhada dos filhos e aqui permanecem por três meses.

Considerando o fato de morar em períodos distintos na Palestina e no Brasil, questionou-se à entrevistada se havia conflito com essa diferença entre as culturas? Ela respondeu: *“Não, porque eu vivo meu mundo aqui como se eu estivesse lá. Exatamente, minha forma de pensar, minha forma de vestir, minha forma de lidar com as pessoas, só que o círculo de amizades é muito menor aqui”*. Entretanto, destacou o contratempo na criação dos filhos, devido ao fato de eles terem muitos porquês. Eles, disse ela, têm acesso à informação nos tablets, vem para Brasil, vão para os Estados Unidos, e vão para Palestina e fazem comparação entre um lugar e outro. Seus filhos dizem: *“há mais aqui é assim e lá é assim, aqui pode lá não pode”*. Ela explica que, como na Palestina tem os costumes e a religião, é mais fácil para eles seguirem, mas, mesmo assim, revelou ter encontrado dificuldade na educação dentro da cultura árabe. Solicitou-se que ela falasse sobre o lugar onde morava. Ela respondeu: *“Lá onde eu moro, tem uma minoria católica e maioria muçulmana, porque a gente não vive com judeus. Eles vivem em outra área.”*

Considerando que FAK mora na Palestina e no Brasil e usou a Religião para definir o lugar, questionou-se como ela percebe o lugar, Barra do Garças, onde a maioria é cristã e a minoria muçulmana? Ela respondeu que há uma diferença muito grande, porque *“lá os católicos são muito mais católicos, frequentadores de igrejas, eu nunca vi um católico bêbado, nossa é muito diferente, eles preservam muito mais a religião deles, catolicismo deles”*. Questionou-se e os muçulmanos? *“olha pra você ter uma ideia os muçulmanos de lá não são como os muçulmanos da indonésia, os da Indonésia são mais muçulmanos que nós, na Palestina são mais dispersos vão mais pro costume do que pela religião”*.

Em seguida, FAK explicou que em países fora do Oriente Médio, Indonésia e Marrocos, os muçulmanos são mais religiosos do que os palestinos. E acrescentou que também no Brasil a religião muçulmana está crescendo e que muitos brasileiros são mais muçulmanos do que os da Palestina. Porém, deu ênfase à Arábia Saudita, afirmando que lá os sauditas são mais religiosos, porque o País é muito fechado, centrado dentro da religião, ninguém vai para Meca a não ser um muçulmano. Ela expôs que, quando alguém chega à Arábia Saudita, só tem muçulmano e tem de seguir a regra muçulmana. Assim, a religião é

muito forte, e frisou: “*está em primeiro, segundo e terceiro lugar*”. Já a Palestina, segundo ela, é mais aberta, tem americano, brasileiro, japonês etc., cada um usa uma religião, conforme convém a eles, mas usam também seus próprios costumes. Com base ao que foi exposto anteriormente, questionou-se onde ela preferia viver, considerando onde nasceu, vivência da infância até o casamento, moradia depois de casada, eis a resposta dela:

Se eu tivesse como fazer opção entre qual seria o melhor lugar para viver Estados Unidos, Palestina e Brasil, eu escolheria o Brasil. Só que [pausa] o sentimento mais forte que eu tenho é que lá é meu lugar, e no final da vida gostaria de estar lá, o que eu sinto é que o meu lugar é mais lá do que aqui, por causa da minha religião por causa do meu povo (FAK,16/07/2019)

Lugar é a categoria junto com mobilidade mais importante quando se refere à translocalidade e, como a depoente trafega entre três países, com moradia em dois deles, revelou o Brasil como sua primeira escolha para viver, certamente por ser onde ela trabalha, todavia, ela se identifica mais com a Palestina onde está o seu povo e religião, ou seja, subjetivamente, está mais conectada com a Palestina como lugar de vida e como lugar do final da vida, evidencia, assim, o lugar sublime, descrito por Bruneau (1995), como lugares de memória.

A partir deste ponto, passa-se para o segundo depoimento, realizado na residência da interlocutora, onde mora quando está no Brasil. Este extenso diálogo ocorreu em 29 de nov. de 2021 com a senhora MRS, no qual a base do seu depoimento foi a formação da sua “*própria família*” e as medidas tomadas por ela para educar seus herdeiros. Inicia informando que nasceu no Rio Grande do Sul em 1967 e, em 1971, sua família migrou para Mato Grosso e, em Barra do Garças, cresceu, estudou, trabalhou, casou-se em 1998, teve dois filhos e duas filhas e, em 2004, emigrou para a Jordânia e, em 2018, retornou para o Brasil.

MRS disse que, em 1978, sua mãe foi para a Palestina e seu primo demonstrou interesse em casar com uma das filhas do tio. Em 1983, o primo veio à Barra do Garças para conhecê-la, mas eles não se entenderam. Em 1988, encontrou-o, em Corumbá-MS, e ele lhe pediu em casamento, e ela aceitou. Ela se casou, em 1989, na Mesquita de São Paulo, e o casamento Civil e a festa foram em Barra do Garças e, depois, foram morar em Corumbá, onde permaneceram por 1 ano e meio. Posteriormente, sua irmã mais nova sofreu um acidente e estava em tratamento em Brasília, ela se deslocou para Brasília para cuidar dela. Com a alta da irmã, não achou conveniente voltar para Corumbá e, por isso, propôs ao esposo para mudarem para Barra do Garças para ficar próxima de sua família e poder cuidar da irmã. Como, em Corumbá, ele só tinha primos – seus parentes próximos moram na Palestina – a mudança ocorreu sem contratempos.

Em Barra do Garças, eles tiveram dois filhos e duas filhas. Em 2001, seu filho mais velho, aos 9 anos, foi morar com os avós na Palestina para poder estudar. Após o distanciamento desse filho, e os outros que estavam crescendo, em 2004, após 15 anos de casada, ela, o esposo, o filho de 11 anos, uma filha de 9 anos e outra com 7 anos emigraram para Jordânia. Não foram para a Palestina, porque ela não pode morar lá, pois seu pai saiu antes da guerra de 1967 e, conseqüentemente, perdeu o direito do documento; sem cidadania, restou a ela morar na Jordânia e ver a Palestina de longe. Foram morar em Amã, e o filho, que estava na Palestina, juntou-se a eles na Jordânia. Sua família estava novamente reunida. Assim, a mobilidade dessa família para a Jordânia ocorreu em função da educação dos filhos.

A entrevistada também disse que, quando era criança, não foi enviada para o Oriente Médio, só conheceu a Palestina depois de casada, e, por isso, desejou que os filhos tivessem uma trajetória diferente da dela, ou seja, queria que eles fossem educados dentro da cultura árabe e da religião Islâmica. Ela elencou dois motivos principais para esta decisão:

Primeiro não queria educar seus filhos no Brasil como foi criada, *“porque é uma cultura do não, tudo não pode.”* Ficou mocinha não podia namorar, não podia ir a festas, porque tem bebida alcoólica; ou poderia flertar e isso é proibido, porque, na cultura deles, é pedida em casamento, fica noiva e se casa em seguida; não podia ir à praia, porque não pode vestir roupa que deixa o corpo exposto, tem de ser roupa comportada. MRS disse que, hoje, compreende que essa criação, sem uma vida social, foi a forma encontrada pelos seus pais para protegê-la, contudo decidiu fazer diferente: *“Então eu não quis isso para os meus filhos porque eu não ia ter a força que os meus pais tiveram comigo, porque eu cresci entendendo, mas, mesmo assim, me revoltando porque não era fácil”*.

O segundo motivo se relaciona com a língua árabe. Como foi criada ouvindo o árabe – sua mãe falava com os filhos e ela desenvolveu a parte auditiva, mas não tem boa dicção, não escreve em árabe; não frequentou uma escola; lê o alcorão, porque o árabe é feito de letras e sinais, então, quando se escreve, nem sempre se pontua, mas o alcorão é todo pontuado. Explica que o árabe é uma língua que precisa estudar muito e, mesmo assim, é difícil falar como um nativo. Segundo ela, para os brasileiros que não fazem uso de todas as cordas vocais da garganta, porque o som é mais nasal, falar em árabe requer muito esforço. Existe som para cada lugar da garganta, sons que o brasileiro não usa, e os mais jovens, até os 14 anos, têm mais facilidade para vibrar essas cordas vocais, enquanto que a pessoa mais velha tem vibratos que não saem e, portanto, a fala não sai perfeita. Assim, ela expõe *“é muito difícil porque o árabe tem muitos sons que a gente não vai conseguir falar, como eu*

não consigo falar, então a gente facilmente será identificada como estrangeira". Não desejava isso para seus filhos, porque, vivendo no Brasil, ela falava em português com os filhos e sabia que não conseguiria criá-los falando árabe, como sua mãe fez; também sentiu que não conseguiria ensiná-los a religião e educá-los conforme a cultura deles no Brasil.

Ao emigrar para a Jordânia, em 2004, MRS buscava propiciar educação e valores da religião Islâmica, era de certa forma um retorno conjunto às origens de mãe e filhos, porém em um "lugar emprestado". A adaptação na Jordânia teve muitas dificuldades, enumeram-se três delas:

- Idioma - foram morar em um prédio onde só havia um primo que falava português, as crianças foram matriculadas direto numa escola árabe e foi muito difícil para elas se adaptarem, pois não sabiam falar nada de árabe.
- Sogra - A sogra estava doente e precisou de seus cuidados e, durante quatro anos, cuidou da sogra, uma tarefa para a qual não estava preparada física nem emocionalmente.
- Ser dona de casa - Trabalhou no comércio desde os 5 anos de idade, via gente diferente todos os dias, nunca havia cuidado de casa, mas teve de se adaptar a isso, cuidar da casa, dos filhos, da sogra e não sair para trabalhar, isso a fizera sentir muita saudade do Brasil.

Com o tempo frequentando mesquitas, participando de grupos de estudo da religião, ela aprendeu o alfabeto, fazia a leitura do Alcorão e foi criando um grande círculo de amizade, tanto com mulheres árabes quanto com brasileiras, com as quais se identificava. Assim, trafegava entre dois grupos, sentia-se parte daquele grupo árabe, mesmo que fosse "*a estrangeira, a que morou fora, a que não fala o árabe direito*". Com isso, passou a ter uma vida social que nunca teve na vida. Conforme explicou, sua vida social no Brasil era praticamente nula, porque, como solteira, quando não estava estudando, estava trabalhando; como casada, sua vida era casa, trabalho, marido, pai, filhos e mãe, ou seja, sua vida social se resumia estar em e com família. Ressaltou que, no Brasil, nunca teve uma amizade para sentar, conversar, tomar café, nunca fez um passeio com as amigas. Isso sempre foi algo impensável. E essa experiência de sair com outras mulheres ela viveu na Jordânia.

Foi também na Jordânia que, ao cuidar dos filhos, pôde acompanhar o desenvolvimento deles no cotidiano. No Brasil, ela não morava no fundo da loja, por isso, saía para trabalhar às 7h, e os filhos estavam dormindo e, às vezes, quando retornava à noite, eles já haviam adormecido, porque entre o período de fechar a loja, comprar algo no mercado,

preparar o jantar, não sobrava tempo para os cuidados maternos. Seus filhos eram cuidados por funcionárias. Sobre isso ela fez uma reflexão: *“Que você conversou com eles? Que você ficou sabendo do dia-a-dia deles? Você o viu almoçar? Você viu fazendo tarefa? Você viu a briguinha dele com o irmão? Você não viu nada”*.

A partir dessa experiência, MRS disse que pôde entender a cultura árabe. A respeito de a mulher não trabalhar quando tem filho pequeno, ela esclareceu que, nos *“países árabes, a maioria dos casais, o marido é o provedor, na nossa cultura, aqui no Brasil, os dois são provedores, o que deixa a mulher num prejuízo incalculável”*. Em sua opinião, a mulher pensa que está ganhando ao sair para trabalhar, mas avalia que tem uma época da vida que a mulher não devia trabalhar fora de casa de maneira nenhuma, porque ela perde uma parte importante do crescimento dos filhos. Reiterou que precisou viver os dois lados para compreender a importância de a mulher não trabalhar fora: quando o marido pode suprir as necessidades financeiras da casa, a mulher poder desempenhar seu papel completo como mãe.

Porque eu acho que é uma experiência muito ruim você criar seus filhos e não vê-los crescerem, porque você não vê. Essas 8h por dia, que a mulher vai trabalhar fora, são importantíssimas pra saúde, pra educação e pro psicológico desse filho (MRS, 29/11/2021)

Para ela, o tempo que viveu na Jordânia foi essencial para compreender a cultura e ver como a sociedade vive. Nesse sentido, ela afirmou:

A gente tem uma noção de que a mulher árabe é submissa ou então que é o homem que comanda. Ou de o homem ser superior, sabe. Pois é, mas quando eu fui lá e vi como a mulher é tratada, eu vi que a mulher lá é muito mais protegida que no Brasil (MRS, 29/11/2021).

Em sua opinião, no Brasil, as mulheres (adultas ou crianças) são desprotegidas; há uma concorrência desleal a respeito de aparência, ou seja, há a cobrança de a mulher estar sempre bonita, com o corpo em forma, porque, caso contrário, o marido vai procurar outra. Essa exposição da mulher é negativa, segundo ela, para seu psicológico, para o casamento e para a criação dos filhos.

Explicou que, na Jordânia, também existe uma concorrência entre as mulheres, porém é focada na família, como *“quem cuida melhor da casa, do filho, minha casa é maior, minha comida é melhor, meu filho tirou nota melhor”*. Esse item faz um destaque especial no papel da mulher como a responsável pela educação dos filhos.

Lá elas discutem muito as notas dos filhos, as provas dos filhos, o que você ensinou pro seu filho, você vê as mulheres muito focadas na educação dessas crianças de como eles estão na escola à participação delas nisso é importantíssimo (MRS, 29/11/2021).

A educação, na cultura árabe, é algo que precisou vivenciar para entender o quanto a questão é séria. Disse ela: *“Lá se é época de provas, porque lá todas as escolas tem o mesmo período de provas, daí a gente não se visita tá, você fica em sua casa porque seu filho tem que estudar só se for no horário que as crianças não estão em casa”* (MRS, 29/11/2021).

As mães acompanham, assiduamente, a vida dos filhos na escola: é ela que verifica o material escolar, ajuda nas tarefas de casa e toma a lição dos filhos. Explicou também que na Palestina é assim, mas percebeu que, na Jordânia, é mais forte a preocupação com o ensino. Citou o exemplo do casamento, afirmando que, na Jordânia, dificilmente, casa uma menina sem ter terminado a faculdade, porque ela precisa estar formada, para, caso precise trabalhar fora de casa, ela tenha seu diploma. Além disso, salientou que a moça precisa ter nível superior para poder educar melhor os filhos dela. Na Palestina, a moça pode casar mais nova e nem sempre está formada. MRS disse assim:

a preocupação com a educação é uma Coisa, que eu não tinha noção. Meu Deus do céu, se você sabe que na casa de fulano tem um aluno que está fazendo o vestibular neste ano, você não é nem doido de querer visitar aquela pessoa, porque na casa dela tem uma pessoa compenetrada em estudar entendeu? Então até as reuniões das mulheres se baseiam nisso: é horário de escola? O filho não está em casa? O marido não chegou do trabalho? Você pode ir. Se o marido chegou ela não tem que receber visita. Ela tem que cuidar do marido. Os filhos chegaram da escola, acabou. Os passeios tudo é formado, no horário que as crianças não estão em casa. Ou se os filhos estão maiores, ela tem o tempo livre. Mas se ela tem filho até o segundo grau, tem que ter o tempo dos filhos. Vive em função da família. Aí ela vai ter a vida social dela com as amigas, só que vai até o horário do marido, e dos filhos e o tempo dela (MRS, 29/11/2021).

De acordo com MRS, as mães acompanham os filhos no estudo, cobra nota, ensinam, escuta a matéria, tem um papel importantíssimo no ensino e, se ela não consegue, contrata professor particular; o filho precisa estar bem na escola, caso contrário, é motivo de vergonha para família. Nessa cultura, e mais especificamente na Jordânia, *“um dos deveres da mulher é ensinar os filhos”*. Se o aluno não é bom, e estiver mal nos estudos, quem está fracassando é a mãe.

Seus filhos, disse ela, foram alfabetizados primeiro no Brasil, mas, como estudaram em árabe, falam perfeitamente e lê o alcorão, desse modo, ela sente que teve sucesso no seu dever de mãe. Porém, em sua casa, tanto no Brasil quanto na Jordânia, ou na Palestina, sempre falou em português, porque é a língua mais forte na sua vida, e também para que os filhos não esquecessem a língua do País onde nasceram. Explicou que há alguns dias, questionou seu filho, que saiu do Brasil aos 11 anos, viveu na Jordânia até os 19 anos, e há 10 anos mora na Alemanha, qual era a língua que ele tinha mais facilidade em falar. Ela fez a

pergunta sabendo a resposta, mas, para sua surpresa, ele, que se comunica fluentemente em quatro idiomas: português, árabe, alemão e inglês, respondeu que a facilidade, e sua preferência, é o árabe “*Deu-me até uma grande alegria de ouvir isso porque eu achei que era o português*”. Nesse momento, ela sentiu que sua missão foi cumprida e esclareceu assim:

Eu precisava dessa sensação de dever cumprido com meus filhos de ter passado pra eles a religião, a cultura árabe e a língua porque quem é árabe? Quem fala a língua árabe. Como que eu vou ser um árabe sem falar a língua? Não, se eu sou árabe eu tenho que falar a língua árabe. Porque ser muçulmana não me define como árabe, eu posso ser muçulmana de qualquer país do mundo, Islã é a religião que mais cresce no mundo tem americano muçulmano à Indonésia é o país com maior número de muçulmanos. O que define o árabe é a língua, porque o pessoal associa muito muçulmano com árabe, mas tem árabe cristão.

MRS viveu 14 anos na Jordânia para que os filhos pudessem estudar. Após eles se formarem, ela disse que sentiu que o seu objetivo foi atingido parcialmente, pois, para completar sua alegria, gostaria que todos cassassem e tocassem suas vidas. “*Por que a gente cria eles pra quê? Pra serem felizes. A gente quer que os filhos forme família. Então, eu tô feliz assim, não, não tô. Falta eu ver todo mundo formando família*”, o casamento é muito importante na nossa cultura, né filha?” (A filha nesse momento adentrou a sala segurando uma bandeja com copos de suco) e disse: “*nossa eu tenho que entrar logo nessa parte*” (risadas).

A jovem explicou que a moças estão mais focadas em construir carreira profissional; que ela e a irmã estudaram em escola tradicional muçulmana só de meninas, 100% das suas colegas fizeram faculdade; que suas amigas estão viajando para outros países para cursar mestrado, e ela desconhece alguma moça, na Jordânia, que não tenha estudado.

Em seguida, foi questionado se havia pretendentes para suas filhas. Com base na filha mais velha que mora na Jordânia, ela respondeu:

Minha filha tem 25 anos, ela é solteira, não tem mais isso de pretendente só se vier alguém que quiser conhecê-la, mas no momento está muito envolvida com o trabalho dela, ela quer fazer uma pós-graduação e ela não se vê morando no Brasil.

Essa declaração sobre casamento tardio e a busca por uma maior qualificação e autorrealização profissional e pessoal, especialmente as meninas que estão casando apenas após concluir o Ensino Superior, revela que segue uma tendência que já vem ocorrendo nos países ocidentais.

O filho mais velho de MRS ao concluir o Ensino Médio retornou ao Brasil, em 2011. Em seguida, entrou na faculdade e cursou medicina veterinária. O outro filho foi fazer faculdade na Alemanha e permaneceu morando na Europa. As duas filhas fizeram a graduação na Jordânia; uma delas mora na Jordânia com o pai (ela não pode morar sozinha), e a outra, a caçula, veio para o Brasil em sua companhia em 2018. Disse que a permanência da filha em Barra do Garças, não é porque gosta do Brasil como seu filho, mas para estar próxima da mãe, porque todas as amigas da filha estão na Jordânia. Contudo, esclareceu que seu retorno ao Brasil era provisório e que, quando chegou à Barra do Garças, em 2018, o inquilino, que alugava seu prédio, estava se mudando para outra cidade. Ela passou em frente ao prédio e viu que ele estava fazendo queima de estoque. Ela parou, olhou e disse para si mesma: *“nossa tá fazendo promoção, tá vendendo tudo. Ah, vou abrir uma loja pro meu filho, se não der certo, a gente faz promoção e queima tudo. Ele tá vendendo tudo aí. Eu já abri pensando em fechar”* (risadas). Explicou que sua decisão surgiu repentinamente e, se não fosse isso, estaria na Jordânia, esperando suas filhas se casarem. Mas esse objetivo inicial de abrir um negócio para o filho e deixá-lo trabalhando se alterou, porque ela *“tem pé de comerciante, nasceu com o pé atolado no comércio”*, e, assim, acabou se envolvendo com o trabalho, sentiu-se realizada trabalhando e vivendo entre os dois lugares (*“lá e aqui”*).

Como exposto anteriormente, na Jordânia, ela frequentava a Mesquita e encontrava com outros da mesma religião; tinha amigas tanto árabes quanto brasileiras, mas, segundo ela, isso, em Barra do Garças, não acontece na mesma intensidade e as atividades sociais são esporádicas. Então a vida dela está mais focada no trabalho.

MRS disse que sente falta da vida social que tinha na Jordânia, mas, na verdade, não é só isso, revela a dificuldade em ser muçulmana em uma cidade com uma comunidade pequena: *“Nós somos um grupo muito pequeno, então fica difícil o convívio, as pessoas precisam viver em sociedade isso é extremamente importante, você precisa se identificar com um grupo”*. Segundo ela, para o muçulmano viver no Brasil é mais fácil em cidades como São Paulo, Foz do Iguaçu que têm uma comunidade maior, tem a mesquita, aulas de árabe para leitura e interpretação do Alcorão.

Como os muçulmanos são minoria religiosa na cidade também causa incompreensão em outras pessoas. Ela relata que, como comerciante, enfrentou desafios em ter de explicar aos clientes, porque não vende determinados produtos.

Eu na loja não trabalho com produto natalino, porque nós não comemoramos Natal, nós temos Jesus Cristo como um profeta, mas nós não comemoramos nascimento de profeta e Cristo não nasceu em dezembro e o papai Noel onde que ele se encaixa nessa história? Então, tem um

simbolismo religioso, e tudo que tiver um simbolismo religioso nós não podemos fazer, até porque, nós não temos festas assim, dentro de nossa religião. Então, por isso, eu não trabalho com venda de produtos natalinos, tendo uma loja de utilidades (MRS, 29/11/2021).

MRS, contou que, em um fim de ano, uma cliente cristã evangélica insistiu que a loja deveria vender produtos natalinos e tentou falar sobre o Natal. Para compreensão do fato, reproduz-se o diálogo entre elas.

MRS: *“até porque Jesus Cristo é da minha terra”.*

Cliente cristã: *“Não, Jesus Cristo é de Israel”.*

MRS: *“Jesus Cristo é da Palestina ocupada, Jesus Cristo é Palestino, a Galileia é na Palestina”.*

Cliente cristã: *“Há, é porque teve a invasão do Islã, lá”.*

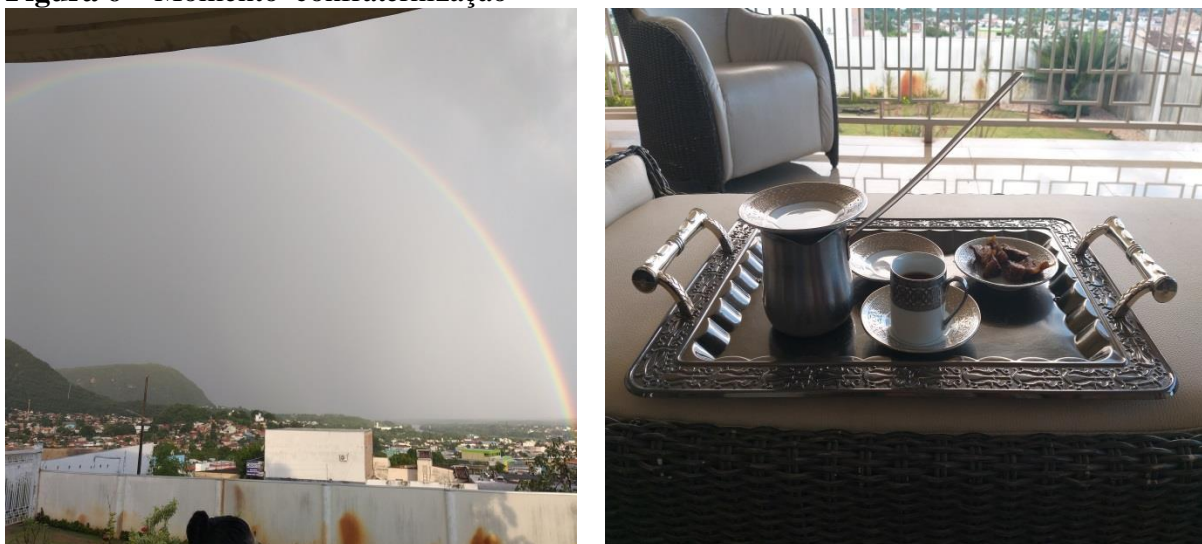
MRS: *“como é que é? Invasão do Islã é isso que o pastor da sua igreja fala? Que o Islã invadiu?”*

Cliente cristã: *“É quando os islamistas tomou Jerusalém”.*

MRS: *“Minha senhora, o profeta Maomé subiu aos céus em Jerusalém. Jerusalém é o berço das três religiões, do Islamismo, do Judaísmo e do Cristianismo”.*

Em seguida, expôs que percebeu a fala da cliente como propaganda contra o Islã, que a maioria das pessoas acredita que os seguidores da religião é um povo que gosta de guerra, mas isso é desconhecimento, pois as restrições não são específicas dos muçulmanos. Ela acrescentou que sabe que determinadas igrejas evangélicas também têm padrão de festa, de vestimenta, corte de cabelo, maquiagem; proibições como bebida alcoólica, namorar sem compromisso; as meninas e os rapazes casam com 17 e 18 anos diferente de uma cultura geral. Ela ainda ressalta que em Aragarças-GO tem um supermercado que não vende bebida alcoólica e cigarros, porque o proprietário é evangélico, e que também esteve em Confresa-MT em um Hotel que fecha sexta-feira às 18h e só reabre no sábado, após o pôr do sol, porque os proprietários são adventistas. Para os evangélicos, disse ela, que são um grupo grande e forte, é mais fácil seguirem as regras, terem uma vida social e se identificarem com outros membros da igreja. Neste momento a entrevista foi encerrada porque, depois de um dia calorento, estava ocorrendo uma forte tempestade que resultou em um lindo arco íris (Figura 6) e assim pudemos saborear um delicioso café árabe.

Figura 6 – Momento confraternização



Fonte: fotografias feitas pela Pesquisadora (2021).

Por meio desses depoimentos, buscou-se demonstrar a forma como religião e cultura estão entrelaçadas. Como exposto anteriormente, a cultura dos palestinos é a cultura árabe. Dessa forma, os participantes desta pesquisa não usam a expressão “cultura palestina”. Quando dizem “*na nossa cultura*”, referem-se, especificamente, à cultura árabe, independente se são muçulmanos, cristãos ou de outra denominação religiosa.

4.2 IDENTIDADE CULTURAL

“A identidade dos palestinos se afirma e se reconstitui continuamente em referência à ligação com o território da Palestina” Salem H. Nasser (2012)

Conforme exposto no capítulo dois, Hall (2018) explicita que, para as pessoas que estão vivendo em diáspora, as identidades se tornam múltiplas. O autor também assevera que as identidades nacionais não são coisas prontas e acabadas com as quais se nascem, mas são construídas e reconstruídas no interior das representações (HALL, 2019). Demonstra-se a seguir depoimentos em que os entrevistados revelam sua identidade nacional e o sentimento de pertença.

Eu me identifico com todos, com os brasileiros me sinto muito bem conheço o costume dos brasileiros me adaptei bem, e com os árabes me considero árabe eu falo a língua, tem os costumes, a religião, tem tudo então me considero em geral tudo (BSF, 28/06/2019).

Sou tudo, palestina, árabe e brasileira. Eu já fui imigrante, mas hoje não mais, tenho cidadania brasileira (NAF, 09/07/2019).

Sou metade de cada. Nasci aqui, meus pais são palestinos, vivi uma parte da vida lá, meus pais moram lá. Sou brasileiro, palestino e árabe (NML, 13/07/2019).

Minha identidade de nascimento foi na Palestina agora a convivência e naturalizado brasileiro, agora sobre meu coração ele fica dividido entre Brasil-Palestina, eu vivo da seguinte forma quando eu estou aqui eu adoro aqui não gosto de sair quando vou pra lá também adoro lá e não gosto de sair, então eu sou árabe palestino brasileiro (AML, 28/01/2021).

Eu sou palestino, minha terra onde nasci terra do meu pai e minha mãe. Sou jordaniano, porque eles me receberam me deram um passaporte, cidadania e sou brasileiro porque também me acolheu, fiz família no Brasil fiz minha vida aqui, então sou palestino jordaniano brasileiro (AHT, 10/08/2022).

O senhor GAR é filho de palestino, e seu pai foi impedido de retornar para palestina, esse foi o motivo de o seu nascimento ter ocorrido na Jordânia, onde viveu toda a infância.

Quando estou no Brasil sou jordaniano, quando estou na Jordânia sou brasileiro. Na minha essência eu me sinto jordaniano, sou até criticado aqui pelos patrícios que a maioria é palestina, eles falam não você é palestino. Eu falo, não, eu NÃO sou palestino, eu nasci na Jordânia, assim, é a Jordânia que eu conheço gosto muito da Jordânia, a Palestina eu não conheço. Sei que é um povo injustiçado, tudo, mas eu não conheço (GAR, 16/07/2019).

Embora tenha laços familiar paterno com a Palestina, revela que não tem identificação com o Estado da Palestina, uma vez que sua identidade nacional está na Jordânia. Todavia, ao emigrar para o Brasil, aprendeu a gostar deste País e a se identificar como brasileiro. Ele destaca sua identidade móvel que se assemelha àquela descrita pelo romancista George Lamming que se tornou “caribenho” não no caribe, mas em Londres. Assim, ele é jordaniano não na Jordânia, mas no Brasil, e é “brasileiro” não no Brasil, mas na Jordânia. Seu depoimento é um exemplo concreto de que a identidade não é inata, mas é construída, embora ele se refira que, na sua essência, sente-se jordaniano.

Seu depoimento também revela algo bastante interessante da teoria da assimilação e integração. Esse era o desejo dos sionistas de que os árabes fossem retirados da Palestina e integrados no mundo árabe; essa proposta era à base dos planos de transferência dos sionistas. O fato de ele ir à Jordânia visitar os pais e nunca ter tentado atravessar a fronteira até à Palestina mostra que o pertencimento de palestinos em diáspora à terra da Palestina é uma construção mantida e reverberada pelos pais, pela família e pela sociedade a qual fazem parte.

Apesar da subjetividade, o sentimento de pertencer a um grupo, de compartilhar os mesmos valores, interesses, cultura e religião demarca uma territorialidade referendada, anteriormente, por Gomes (2002)

Eu sou palestina. Eu falo que sou palestina por causa das minhas raízes, porque aqui só foi um local de nascimento (FAK, 16/07/2019)

A Palestina é a minha terra, não consigo ver outra coisa, do mesmo jeito que sou brasileira eu sou palestina. Porque meu pai e minha mãe não saíram da terra deles por querer, foi uma condição imposta, então o palestino pode ser a quinta geração ele não é descendente, ele é palestino, assim que eu vejo que eu fui impedida de nascer lá, isso não diminui o meu amor pelo Brasil, mas eu não me sinto uma descendente e eu não queria que meus filhos se sentissem descendentes, nós somos palestinos. Independente de eu ter uma naturalidade e uma nacionalidade brasileira eu me sinto como se eu tivesse duas naturalidades e duas nacionalidades, mesmo não tendo oficialmente, mas o mesmo peso que tem de eu ser brasileira tem de eu ser palestina, sem dúvida nenhuma (MRS, 28/11/2021).

A partir desses depoimentos, fica evidente que mesmo que os pais tenham emigrado da Palestina, não ocorreu um desenraizamento, a identidade foi construída no Brasil pelos valores transmitidos pela família, baseados nos seus entendimentos, imaginações e práticas culturais e da religião Islâmica. Estar concretamente distante da Palestina não foi um impeditivo na construção dessa identidade, pelo contrário, a Palestina esteve sempre presente como uma realidade superior “pátria imaginada”, característica essa vivida pelas pessoas em diáspora conforme visto no referencial teórico.

Ao contrário da fala anterior, este depoente, filho de pais palestinos, disse “*Eu sou brasileiro, descendente de palestino e sou muçulmano*” (AGF, 28/06/2019). O outro, filho de pai palestino e mãe brasileira, afirma “*Eu sou brasileiro e cristão, mas não escondo minha origem não, faço questão de relacionar que sou descendente de árabe, palestino*” (SIA, 27/07/2019). Ambos declaram uma identidade especificamente brasileira, mas se diferenciam quanto à religião: o primeiro, por ser filho de ambos os pais muçulmanos, seguiu a religião da família; o segundo, que o pai é muçulmano e a mãe cristã católica, seguiu a religião da mãe, mas reforça seu sentimento étnico em relação a sua origem árabe.

Nestes dois depoimentos a seguir, a identidade palestina é justificada por ter um significado de resistência.

Eu sou árabe-palestino, mas isso é mais por causa do que está acontecendo lá, por causa da injustiça que tá acontecendo com os palestinos, mas se fosse normal, acho que ia me identificar como um brasileiro, porque eu nasci aqui, eu gosto muito do Brasil, gosto daqui (MKS, 01/07/2019)

Ser Palestino. Por mais que eu nasci no Brasil, e minha nacionalidade é brasileira, eu não deixo de me considerar um palestino, até por questão da causa palestina, por que querendo ou não, a minha família é uma família de refugiados, na época que vieram tinha guerra com o exército de Israel, a gente procurou migrar começando pelo meu avô, ele era um pastor de ovelhas condições primárias, nossos avós procuravam uma qualidade de vida melhor, então quem conseguiu naquela época migrou, por esse motivo

eu me sinto um palestino enraizado, minhas raízes são palestinas (SMS, 28/06/2019)

A identidade palestina, como forma de resistência, tem como base a consciência política que também foi identificada por Christison (1988) entre os palestinos dos Estados Unidos, que são distintos de outros árabes por serem comprometidos com a política na Palestina, inclusive as novas gerações. Também Lybarger (2020), no estudo da comunidade palestina de Chicago, a maior dos Estados Unidos, verificou um elevado grau de consciência política e orgulho étnico. Na América Latina, com pesquisas em Chile, Honduras e Brasil, Baeza (2015) mostrou que os palestinos são conscientes politicamente e mantém um “nacionalismo de longa distância”.

Julie Peteet (2007 p.640) afirma que “Há uma diferença qualitativa entre a identidade diaspórica e a identidade étnica”. A primeira se refere à mobilidade e às relações sociais que transcendem as fronteiras, e a outra confere o sentido de identidade pessoal e de grupo que diferencia as comunidades.

A construção da identidade diaspórica e a identidade étnica da comunidade palestina de Barra do Garças se manifesta nas frequentes conexões translocais; no envio de crianças e jovens para estudar em árabe na Palestina ou Jordânia; na criação dos filhos e filhas com base nos valores culturais e religiosos; e na tentativa de manutenção de casamentos consanguíneos. Identificou-se que existe entre os palestinos uma consciência política dos graves problemas pelos quais passam o povo palestino; e, de uma maneira muito contundente, eles demonstraram um forte orgulho étnico da origem árabe-palestina.

4.2.1 O papel da cultura na construção da identidade palestina

Os filhos de pai e mãe muçulmanos, se não todos, pelo menos um ou dois membros da família, foram enviados à Palestina ou à Jordânia, ainda na infância, para conviverem, na prática, com a cultura, tendo parentes como tutores, para estudarem a língua Árabe e o Alcorão, e isso, posteriormente, refletiu na construção identitária e na palestinidade.

O entrevistado SMS, terceira geração, 30 anos, nascido em Barra do Garças, aos 9 anos, próximo de completar 10 anos, foi enviado à Palestina, onde morou um ano e meio com a avó materna, em seguida, essa avó retornou ao Brasil e ele foi morar com os avós paternos por um período de seis meses. Totalizando um período de dois anos na Palestina, onde aprendeu a língua, a religião e a cultura. Após viver dois anos com os avós, sua mãe saiu do

Brasil e foi morar na Jordânia e, assim, aos 12 anos, voltou novamente a viver com os pais. Morou na Jordânia por seis anos e retornou ao Brasil, em 2011, por uma decisão pessoal.

A entrevistada DNL, terceira geração, 28 anos, relata que nasceu em Barra do Garças, estudou na escola particular Madre Marta, onde foi alfabetizada na Língua Portuguesa e, aos 11 anos, foi enviada para a Palestina, onde morou com os avós paternos até os 17 anos, concluindo o Ensino Médio. Retornou ao Brasil, onde morou por 2 anos, e, aos 19 anos, retornou para a Palestina e ficou até os 22 anos, depois retornou ao Brasil, e fazia dois anos que estava morando na Barra do Garças. Explicou sobre sua inserção na Palestina:

Foi difícil no começo, porque não sabia nada, eu comecei lá na quarta-série e fiquei até o 9 ano lá aprendi a língua, ler e escrever e o estudo do alcorão. Quando eu estava lá, eu sentia muita saudade da minha família. Eu sinto que vivo entre dois mundos, porque minhas duas famílias, minha família paterna também é parte da minha família, meus avós são pra mim os segundos pais (DNL,13/07/2019)

Considerando a experiência translocal, foi questionada a ela sobre qual o lugar ela preferia morar e ela respondeu que: *“Eu prefiro sempre viver do lado dos meus pais, aonde que eles vão, eu vou junto com eles, estar bem é estar ao lado dos meus pais. Talvez no ano que vem voltaremos todos pra lá”*. Essa entrevista ocorreu em 2019 e, em 2020, antes da Covid-19 ser decretada como pandemia, toda a família emigrou para a Palestina.

Muitos pais não enviaram os filhos para estudarem na Palestina, talvez porque não tinham condições financeiras ou porque as mães não permitiram. O entrevistado AGF, filho de pai e mãe muçulmanos, tem mais dois irmãos e duas irmãs e, apenas, um deles foi para a Palestina estudar quando era criança. E seus filhos também não irão, porque, segundo ele:

Na criação de lá é muito mais fechada, muito mais rígida, muito mais dentro da linha do que está escrito no Alcorão, nas tradições de lá. Aqui, a criação nada a ver, é mais a vontade, lá a mulher é criada pra ser mãe e esposa, o homem é criado pra ser pai de família, tem que trabalhar fora, tem que garantir o sustento, lá a criação é voltada pra família, pra religião. Meus pais me criaram dentro dessa formação, mas aqui no Brasil. Agora tem gente que quer que o filho fique com a criação de lá 100%, então acaba levando os filhos pra lá, pra eles se formarem lá, crescerem lá e terem a cabecinha de lá e depois trazem pra cá, ou fica lá de vez (AGF, 28/06/2019).

O costume dos árabes de Barra do Garças de enviar os filhos para estudarem na Palestina não é um caso singular, por exemplo, no documentário “A palestina brasileira”, com roteiro e direção de Omar Luiz de Barros Filho (2018), em uma família palestina de Uruguaina-RS, o pai Mohamed Dahla expõe que seu filho foi viver na Palestina, pois os filhos têm de ser ensinados na adolescência, porque é, nessa idade, que se forma uma geração. Na Cisjordânia, seu filho Mustafa Dahla disse: *“Quando você manda seu filho para sua terra*

natal é porque você está indo também, então o sentimento dele se realiza na hora que ele manda o seu filho viver na terra natal dele”. Subjetivamente, o pai também vai viver na Palestina, através do filho.

O esforço dos pais para enviarem os filhos para estudarem na Palestina é contraditório, pois esses filhos são separados dos pais biológicos para serem educados por avós, tios e tias. E tudo isso é feito em nome da preservação da cultura, assim explica um pai cujos filhos foram educados na Palestina.

Nós preservamos a questão de cultura, mas nem todos que vieram pra cá conseguiram preservar essa cultura, porque teve alguns, que pegou os filhos e mandou eles pra lá, porque muitas vezes, por mais que você fale de uma cultura sem viver aquela cultura e viver naquele local onde vivem de uma maneira diferente talvez a pessoa não tenha a ideia total do assunto, então nós, meu pai, mesmo eu tendo vindo aqui em 1967 ele frisou muito (porque quando eu vim pra cá em 1967 eu tinha 9 anos de idade, então era uma criança), eu vim foi na guerra de 67 que Israel fez na ocupação da Palestina, então de 67 até hoje eu vou pra lá de vez em quando, e quando criança eu voltei lá fiquei dois anos, pra captar mais os valores muçulmanos e os valores árabes, então alguns conseguiram levar os filhos para morar lá e pra conhecer mais a cultura árabe e outros não conseguiram”(AML, 28/11/2021).

Questionou-se qual era o motivo de manter esse costume, considerando que seus dois filhos, que agora são pais, disse que pretende enviar os filhos para Palestina, ou seja, quarta geração, nascido no Brasil, seria de fato o objetivo conhecer a cultura? Assim, respondeu:

Quando eu digo conhecer a cultura é mais conviver, porque seu filho tem que falar a sua língua e comer da sua comida então ele vivendo lá, ele vai passar a gostar de lá e vai ter amigos e aí fica esse cordão de vai e volta né, muitas vezes se ele não for pra lá e nem conhecer lá, ele pode ficar por aqui e vai ficando e com a volta tem a possibilidade de ficar nesse vai e vem (AML, 28/11/2021).

Por esse esclarecimento, infere-se que ao enviar a criança para a Palestina, objetiva-se que ela mantenha viva a diáspora. Ao aprender a gostar da terra dos pais, avós, tios, tias e criar laços de amizade com outros árabes, intenciona-se que sinta vontade de um dia querer voltar, tenha o direito de retorno e mantenha os fluxos de idas e vindas. Em outro sentido, pode-se dizer que isso ocorre para alimentar as raízes, porque, do contrário, os vínculos se diluem e as futuras gerações poderão perder para sempre a conexão com sua ancestralidade.

4.2.2 O papel da religião na construção da identidade palestina

A religião, assim como a cultura, é dinâmica, modifica-se e é ressignificada. Como exposto anteriormente, no item 4.1.1, tudo que os palestinos muçulmanos fazem no cotidiano

tem um fundamento religioso. A maioria dos entrevistados nesta pesquisa se declarou como muçulmano, e revelaram que a forma como vivem a sua religiosidade varia entre as gerações e religião de ambos os pais. Descreve-se a seguir trechos de entrevistas:

Eu sigo a religião Islâmica não é só porque meus pais são muçulmanos, eu sigo porque é uma religião que me faz bem é muito bonita (AGF, 28/06/2019).

Como te falei você não vê um muçulmano praticando coisa errada, perturbação, pessoa que dedica à vida a família ao trabalho a cidade, a bebida é totalmente fora de nossa vida, nem em casa, nem na sociedade, lugar nenhum (BSF, 28/06/2019).

Meu pai era muçulmano, e a mãe católica, o pai seguiu a religião dele, e a mãe a dela, nunca entrou no mérito da discussão da religião cada um respeitava a sua religião. Eu segui a religião da minha mãe, hoje sou católico (AFI, 03/07/2019).

Eu vivo a minha vida de lá aqui, vivo a minha religião (MAM, 06/07/2019).

No primeiro depoimento, a religião para AGF é representada como algo que faz bem, que tem uma beleza; no segundo, BSF associa a pessoa muçulmana com uma vida imaculada, dedicada à família e sem bebidas alcoólicas; no terceiro, AFI assevera que não seguir a religião Islâmica foi uma escolha pessoal, enquanto que, no quarto depoimento, MAM espacializa geograficamente sendo que vida e religião são percebidas como sinônimas.

Todas as mulheres entrevistadas se autodeclararam muçulmanas. Algumas delas usam o véu e outras não usam. Considerando que o véu é um símbolo do Islã, muito embora, essa vestimenta não seja exclusiva do islamismo, mas seu uso está mais associado as mulheres muçulmanas, questionou-se as muçulmanas de Barra do Garças, o porquê do uso e do não uso. Nesse aspecto, uma interlocutora disse:

o lenço pra muçulmana é, tipo assim, uma tradição. Não é obrigado você usar, meu marido sempre falava usa lenço, você fica linda demais de lenço, ele queria me convencer, mas eu dizia: só vou usar lenço o dia que eu decidir, aí o dia que comecei usar me senti bem, e não saio mais sem ele (ZTI,01/07/2019)

Pelo depoimento de ZTI, fica explícito que o uso do lenço tem uma simbologia religiosa, mas é também cultural. Ela informou que passou a usar o lenço, recentemente, pois foi um processo de amadurecimento, e a decisão ocorreu após várias leituras do Alcorão, e ao entender a religião islâmica sentiu, no seu coração, a vontade de usar o lenço (*hijab*).

Outra depoente, que usa o lenço, explica que a decisão de usar ou não o véu compete à mulher, e a religião islâmica não obriga o uso do véu, diz ela que:

qualquer decisão sobre a religião, você tem que ter plena consciência, porque não pode ser obrigação, a partir do momento que é uma obrigação de que você não quis fazer não se torna crença em Deus se torna pecado, porque você está fazendo contra a vontade (FAK,16/07/2019).

Já a depoente DNL, não usa o véu, e assim explanou:

Eu não senti vontade de usar, a religião não me obriga. O certo é usar depois da primeira menstruação, mas eu não uso e isso não faz de mim menos muçulmana. Olha, vou te dizer, o véu é uma tradição e representa um símbolo da religião (DNL, 13/07/2019).

Enquanto DNL, não usa o véu por uma decisão pessoal, a interlocutora SAF, não usa por fatores externos a sua vontade. O clima tropical de Mato Grosso, com duas estações quentes é um impeditivo, assim ela se expressou:

Eu não uso véu, porque trabalho aqui dentro da loja e, aqui é muito quente, mas, às vezes, eu me sinto fora, porque eu não uso, mas gostaria muito de usar o lenço. A minha mãe sempre fala pra mim e pra outra irmã minha, mas se Deus quiser um dia eu vou usar sim, só que aqui é muito quente eu não dou conta (SAF, 08/07/2019).

Embora SAF declare que o não uso do véu a faça, às vezes, se sentir “fora”, a decisão deve ser consciente, porque “*quando coloca o lenço não pode tirar, é melhor eu não colocar, mas a partir do momento que eu colocar o lenço acabou, aí só tira dentro de casa*”. Interessante ressaltar, que, na data da entrevista planejava viajar a Palestina, e ela informou que quando chegasse ao aeroporto de Israel a primeira coisa que faria, seria colocar o lenço, porque lá as outras mulheres estão cobertas, e se ela não se cobrisse, chamaria mais atenção dos homens.

Pelo exposto o uso do véu pelas mulheres muçulmanas não é uma obrigação, está associado com a vontade da mulher, em se sentir bem e para afastar os olhares masculinos. Não se trata apenas de cobrir os cabelos, mas seu uso está interligado com roupas comportadas, requer um comportamento respeitoso, pois representa uma religião. E, pelo fato da mulher com o véu ser identificada como muçulmana, seu uso lhe confere uma identidade cultural religiosa de muçulmana. Isso, não significa dizer que a mulher é árabe.

A religião islâmica é universal, aberta a todas as pessoas. Não há uma relação direta entre árabe e islamismo, o País, que tem o maior número de muçulmanos no mundo não é Árabe, é a Indonésia, essa é uma expressão recorrente entre os entrevistados, desta pesquisa. A importância da religião entre os sujeitos se manifesta em vários aspectos da vida e da morte. No cemitério central que é cristão, mais antigo da cidade foram sepultados apenas dois seguidores do islamismo. À medida que as pessoas foram morrendo, seus corpos foram

transladados para Cemitério Muçulmano de Brasília, onde foram sepultados. Entretanto, esse problema foi resolvido com a construção em Barra do Garças do Cemitério e Funerária Parque dos Ipês, onde foi implantado um setor cristão, um setor de outras religiões e um setor muçulmano.

CAPITULO 5

GEOGRAFIAS TRANSLOCAIS DE MIGRAÇÃO DE RETORNO

Neste capítulo, analisa-se o retorno, um fenômeno complexo e pouco estudado nos estudos migratórios. Posteriormente, de forma mais específica relacionado aos sujeitos desta pesquisa, aborda-se o direito de retorno dos palestinos, previsto em Resolução da ONU e em convenções internacionais. Em sequência, destaca-se o retorno como verbo, exemplificando com três experiências de retorno à Palestina com as implicações concernentes a esse regresso. Finaliza-se com análise de depoimentos obtidos também por meio de entrevistas, a qual foi distribuída em três subtítulos: perspectivas do retorno; a transitoriedade do retorno; o drama do retorno.

5.1 O DIREITO DE RETORNO DOS PALESTINOS

Após a fundação de Israel e a guerra árabe-israelense, o conde sueco Folke Bernadotte foi indicado pela ONU para mediar os lados, interceder nas questões de caráter humanitário e encerrar a guerra. O resultado de seu trabalho foi um Relatório que continha um plano de ação. Para os refugiados palestinos, foi indicado que a assistência deveria recair sobre a comunidade internacional por meio das Nações Unidas; exigiu o direito de retorno dos refugiados árabes para suas casas no território do Estado de Israel.

Para Schwartz e Wilf (2021), ao estabelecerem o retorno como um direito, o mediador da ONU, em vez de promover a paz, abriu as portas para uma guerra prolongada, uma vez que transformou um assunto interno em uma questão internacional de caráter moral e legal. No dia que Bernadotte concluiu o relatório, foi assassinado em Jerusalém, quem apresentou seu relatório foi o vice, mas não foi aprovado devido objeções de árabes e israelenses. Embora não tenha sido aceito, o plano serviu de base para resoluções posteriores.

Três meses após o assassinato de Bernadotte, a Assembleia Geral da ONU aprovou a Resolução 194, composta de 15 parágrafos, denominada de Relatório de Progresso do Mediador das Nações Unidas e propunha uma solução pacífica de todas as disputas entre israelenses e os árabes. Essa resolução é à base da reivindicação dos palestinos de que possuem “um direito de retorno ao Estado de Israel” (SCHWARTZ; WILF, 2021 p.76).

Na época dessa Resolução, Israel e Jordânia não eram Estados membros da ONU; os Estados Árabes, que eram membros Egito, Síria, Líbano, Iraque, Arábia Saudita e Iêmen,

votaram contra as bases políticas, porque aceitar a Resolução e a solução para o problema dos refugiados significava reconhecer a existência de Israel (SCHWARTZ; WILF, 2021).

Posteriormente, os líderes Árabes mudaram de posição e passaram a exigir o retorno dos refugiados. Se antes a volta poderia reconhecer o *status quo* de Israel, o retorno poderia abalar o *status quo* e minar a existência do Estado de Israel. Disseminaram a ideia de que Israel era o responsável por criar o problema dos refugiados, portanto, competia a ele resolver isso. A Liga Árabe, em 1949, decidiu que a solução permanente do problema dos refugiados era a sua repatriação.

Para mitigar a crise, foi criada a agência United Nation Relief and Work Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA). Os americanos pensavam que, ao financiar a UNRWA bloqueariam uma influência soviética e evitariam a radicalização dos refugiados. Mas ocorreu algo não desejado, nesses campos sob a supervisão das Nações Unidas, os refugiados desenvolveram uma distinta identidade nacional palestina, focada na exigência do retorno e a rejeição total ao Estado de Israel. A agência desenvolveu um amplo programa de educação em que os palestinos se tornaram um dos grupos mais bem educados entre os países árabes com alta taxa de alfabetização, com destaque, para as meninas. Essas escolas se tornaram parte central da vida comunitária nos campos de refugiados, havia cursos profissionalizantes e aulas com professores palestinos e isso favoreceu o crescimento do ativismo político. “A UNRWA forneceu a infraestrutura física e social para a construção dessa identidade” (SCHWARTZ; WILF, 2021 p.142).

Os autores Adi Schwartz e Einat Wilf (2021), ambos israelenses, definem-se como da “esquerda política” e defendem a solução de dois Estados e afirmam que existe uma Guerra do Retorno, e que o problema dos refugiados palestinos está diretamente ligado à exigência Palestina de retorno e sugerem que qualquer acordo de paz deve incluir a completa rejeição de retorno.

Para eles, os refugiados palestinos, estimados em cinco milhões, se fossem autorizados a retornar, o primeiro efeito seria aumentar a população de palestinos, em Israel. E consideram isso inadmissível, porque se trata de um problema de sobrevivência do estado judeu.

Essa é uma questão paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que nega o direito de retorno (Al-Haqq al-‘Awda) aos palestinos, o Estado de Israel incentiva a imigração de judeus de várias nacionalidades. A Resolução 194 da ONU (1949), em que conclamava Israel permitir o retorno dos refugiados, foi simplesmente ignorada. Entretanto, em 05 de julho de 1950, o

Knesset ratificou a Lei do Retorno n. 5710, que concedia direitos para judeus de todo mundo que desejassem emigrar para Israel se tornar cidadão e, ainda, receber uma série de benefícios (SAHD, 2012). Para Judith Butler (2021, p. 211), essa Lei do Retorno “é descaradamente discriminatória e antidemocrática”.

As convenções internacionais incluíram o direito de retorno entre os direitos dos refugiados. Esse direito foi usado para encerrar conflitos como de Luanda, Bósnia e Kosovo. Seria ilógico que não fosse aplicado aos palestinos. De modo que, Said diz que não há o que discutir se os palestinos têm ou não direito de retorno, isso é ponto encerrado “o que importa é que eles têm o direito de retornar” (SAID, 2012, p.55).

O retorno de palestinos é uma reivindicação política, e o direito de retornar é uma condição básica nas lutas

Os palestinos em exílio querem retornar; O refugiado da Galileia que vive no Líbano ou no Kuwait pensa, em primeiro lugar, naquilo que perdeu quando partiu em 1948 ou depois; ele quer ser levado de volta ou lutar pelo caminho de volta à Palestina. Ele quer retornar (SAID, 2012, p.145).

O direito de retorno é assegurado a todos os refugiados que forçosamente deixaram ou foram retirados de suas casas. Para os palestinos, esse direito vem acompanhado de outros elementos. Há quem sugira planos de assentamentos; outros propuseram compensação financeira, e outros ainda sugerem que Israel faça reconhecimento público e internacional da expulsão dos palestinos em 1948. E ainda há quem unifique essas formas de compensação, como Judith Butler (2021, p.212), que reverbera que “o direito de retorno significa modos de restituição legal e reconhecimento, bem como direitos de reassentamento”. Para Leonardo Schiocchet (2015 p.14), “o retorno é uma utopia coletiva diretamente relacionada à possibilidade de autodeterminação”.

5.2 O RETORNO COMO VERBO

O vocábulo “retorno” é um substantivo de estado atemporal, deriva do verbo (re) tornar que indica um ato ou efeito de regressar, voltar e retornar a uma situação ou lugar em que se encontrava em um momento passado. Esse significado de retorno parte da premissa de uma ação de retroceder no espaço ou no tempo, que, na perspectiva clássica, foi analisada como migração de retorno permanente. Entretanto, nos estudos contemporâneos, o retorno tem um caráter dinâmico e é redefinido a partir das conexões, concretas e abstratas que unem os migrantes aos lugares de origem.

Pode até mesmo retornar a algo que não foi vivido? É isso que Lina Meruane (2013) questiona em *“Volverse Palestina”* qual seria o verbo a ser utilizado: retornar? Não era um voltar, mas apenas uma visita, pois nunca esteve na Palestina. No intuito de compreender o termo apropriado a autora utiliza retornar, visitar, regressar, retroceder, refrescar, salvar, ressuscitar, despertar e, especificamente, voltar.

Lina Meruane, de ascendência árabe palestina, nasceu e cresceu no Chile onde viveu até aos 20 anos de idade, em seguida, mudou-se para os Estados Unidos, onde estabeleceu domicílio, e desenvolve toda sua vida pessoal e carreira profissional. Em 2012, viajou à Palestina em busca de respostas das suas origens, de sua identidade, de seu sobrenome. Sua ida à Palestina foi um retorno de outrem, *“volvere prestados”* (estar de volta por empréstimo) de familiares seu avô, que não conseguiu, e do pai, que não quis retornar para sua terra ocupada; de um taxista Palestino em Nova York, e, por um aluno autodeclarado refugiado palestino, que lhe transmitiu indícios de que deveria “estar com e na Palestina”. Instigada por esses personagens, interpretou como sinais que a conduziu a terra de “seus ancestrais” para uma Palestina “alheia”. De modo que o (re) tornar se exprime como tornar-se Palestina.

Essa volta à Palestina iniciou na América, quando, acompanhada do pai, retorna ao Chile, visita vilarejo da infância, onde uma tia saudosista revive as lembranças do passado do avô, que saiu da Beit Ajala na Palestina e veio para Chile no final do século XIX. Na Palestina, iniciou em Jafa ou Yalo, depois seguiu para Cisjordânia, Jerusalém, Gaza, Hebron. Entre todos os checkpoints, o “retorno” se manifestou como uma agonia, entre compreender o passado e as contradições do presente, ao se deparar com uma Palestina fragmentada.

Mourid Barghouti (2006, p.55), depois de 30 anos no exílio, retorna a Ramallah e questiona sobre o significado do seu retorno ou o de qualquer outra pessoa; ao responder a essa questão, afirmou que “o retorno deles, o retorno de milhões, é o retorno. Nossos mortos estão nos cemitérios dos outros, e nossos vivos, dependurados nas fronteiras dos outros”. Seu retorno simboliza o grande momento esperado, aguardado, programado e é, assim, que vivem outros milhões de palestinos nos mais diversos lugares aguardando a hora e o momento de regressar.

Soraya Misleh (2017) cresceu no Brasil ouvindo de seu pai histórias sobre uma Palestina onde se podia viver com liberdade. Em 2010, viajou à Palestina e, nos territórios ocupados, presenciou que a “limpeza étnica” continua em curso, com destruição de casas e bairros palestinos seguido de construção de parques. Esse processo de apagamento de memória se faz com mudanças na paisagem e também com novo grupo social ocupante.

Viajou novamente em outras duas ocasiões, em 2011 e 2015, mas, sob a alegação de “ameaça a sua segurança”, o Estado de Israel a impediu de entrar na Palestina. Essas duas tentativas frustradas mostram as práticas recorrentes a que são submetidos os palestinos que tentam regressar à terra dos ancestrais.

A descrição do retorno desses três autores revela as reflexões sobre a fase anterior e durante o retorno. O retorno deles é transitório, uma volta às origens para “ver e rever” ou “visitar e revisitar” o espaço “conhecido e o desconhecido”. Para Meruane, estar na Palestina, significou se identificar como palestina, conhecer pessoalmente o lugar onde estão fincadas suas raízes, que sabia da existência apenas pela narrativa transmitida pela família por meio da oralidade. Para Barghouti, que nasceu na Palestina e viveu a experiência do desterro, o retorno inicia na Jordânia e, quando cruza a ponte sobre o Rio Jordão, depara-se com a dura realidade de ver “outros serem donos do lugar”. Seu retorno mostra a dimensão existencial desse ato, de reencontrar a si mesmo, ao rever aquilo que foi deixado para trás que já não existe mais. Para Misleh, o retorno revela duas faces: o concretizado em que vê as tentativas de apagamento dos resquícios do passado dos palestinos, e o não realizado e o retorno forçado ao Brasil como deportada.

Esses três exemplos mostram a migração de retorno no sentido contemporâneo em que os sujeitos regressam à terra de origem, mas com a intenção de rever aquilo que foi deixado para trás, por ele ou por outrem. Mesmo sendo um breve retorno, estão presentes as implicações concretas e abstratas desse retorno.

A seguir, analisam-se os depoimentos obtidos por meio de entrevistas acerca de: pré-retorno e retorno transitório. O primeiro inclui as perspectivas de retorno no futuro, e a preparação conforme exposto por Cassarino (2008); o segundo se remete à vivência translocal das “idas e vindas” entre Brasil-Palestina-Jordânia-Estados Unidos. Também, busca-se inserir o processo de adaptação e readaptação/inserção e reinserção a partir de duas experiências de retornos para Jordânia e, posteriormente, a volta ao Brasil.

5.3 PERSPECTIVAS DO RETORNO

Entre os árabes palestinos entrevistados que vieram para o Brasil, a perspectiva do retorno iniciou antes mesmo da partida: 1) a meta era ganhar dinheiro e voltar; 2) muitos da primeira geração conseguiram retornar; 3) outros morreram e foram sepultados no Brasil sem

concretizar o objetivo do retorno; 4) em outros casos, a ideia inicial a cada dia se tornou mais distante, mas não foi esquecida.

Era uma tarde quente quando esta pesquisadora adentrou a loja para realizar uma entrevista, previamente marcada, com um casal. Primeiro, entrevistou-se o homem, na presença de sua esposa, que observava atenta a tudo que o marido dizia. Para ele, a questão de retorno é uma relação afetiva, pois tem um sentimento muito forte de pertencer ao Brasil, lugar escolhido para constituir a família e ver o crescimento dos filhos, não pensa na palavra retorno, embora seus pais tenham voltado para a Palestina. Disse ele: *“Olha pra ser sincero, assim, eu gosto da Palestina, mas não é como a gente gosta do Brasil, lá são lugares muito bonitos pra passear, mas pra morar, conviver com tudo, pra nós é o Brasil”* (CAF, 08/07/2019).

Em seguida, ele saiu e foi dada continuidade, na entrevista, com a mulher, SAF. Foi uma longa conversa que se estendeu por toda à tarde, na qual ela relatou a trajetória de sua vida. Disse ela que nasceu em 1976, é a filha mais velha, e que, aos 05 anos de idade, ela, o irmão e a irmã foram enviados para a Palestina, conforme é o costume dos árabes muçulmanos. Com a mãe, ficaram duas irmãs menores. *“Eu fui pra Palestina com 5 anos e voltei quando tinha 13 anos, vivi lá por 8 anos. Fui pra lá para aprender a língua e o costume. Depois de 2 anos que tinha voltado, eu casei então vivi muito pouco com os meus pais”*.

Ao retornar ao Brasil, disse que conheceu um rapaz brasileiro, filho de família árabe palestina e muçulmana, e quis casar com ele e o pai autorizou. Eles se casaram na mesquita de Brasília e a festa foi realizada em Barra do Garças. Depois do casamento, veio os filhos e, como um deles requeria atenção diferenciada, isso a impossibilitou de viajar, e, assim, uma volta à Palestina ficou sempre em último plano devido a essa condição. SAF frisou que sente muita saudade de lá e da tia que a criou, a qual está com idade avançada, acrescentou que não fala com ela todos os dias, porque a tia chora muito, mas as chamadas de vídeo do Whatsapp as mantêm conectadas. SAF informou que estava se preparando para voltar apenas para uma visita, mas sua vontade era retornar e permanecer morando na Palestina:

Pra mim se eu pudesse, se eu tivesse uma renda boa uns alugueis, eu moraria lá pra sempre, minha terra natal, lá é muito bom, eu gostaria muito, meu marido diz que eu não vou é financeiro [...] Minha sogra mora lá, minha cunhada mora lá, minhas irmãs mora lá, minha tia, minha avó, todo mundo mora lá, mas eu não vou por causa deste motivo. Amo demais, mesmo que tem guerra lá, eu morava na capital, nós temos casa lá temos tudo, minha mãe tem um apartamento lá que meu pai deixou lá pra nós, e meu marido também tem casa lá que a mãe dele fez pra nós. Ela fala que qualquer dia que eu quiser ir embora, só que igual, eu tô te falando, igual

eu que moro aqui há 30 anos, eu não consigo morar lá sem fazer nada, porque lá o povo não faz nada, o dinheiro vai daqui pra lá, porque a maioria daqui que eu conheço lá, tem parente aqui e manda o dinheiro pra lá, só se você tiver um estudo, já estar lá a muito tempo, nasceu lá, minha prima trabalha lá numa empresa grande tem muito tempo ela ganha bem” [...] Deus me livre, mas se meu marido morrer antes de mim, eu vou embora daqui, pego meus filhos e vou embora, que me deixa aqui mais é ele (SAF, 08/07/2019).

A entrevistada estava muito emocionada ao expor seus anseios, desejos, devaneios e perspectivas futuras; entre pausas, suspiros, recordações e a parada para atender a um cliente na loja, foi questionado a ela por que queria tanto retornar para Palestina. E ela respondeu:

Eu fui criada lá, quando eu abri olhos pro mundo eu tinha 5 aninhos e estava lá, eu gosto de lá, amo lá, eu gosto do Brasil também, pra trabalhar, mas como eu não tenho parentes aqui, só a minha mãe, o que me segura até hoje é meu marido e minha mãe, minha mãe mora aqui na esquina, então assim eu gosto daqui muito, amo meus filhos moro aqui eu posso ficar três meses lá e voltar aqui pra trabalhar (SAF, 08/07/2019).

A entrevistada de ascendência árabe está espacialmente longe da Palestina há mais de 30 anos, entretanto, manteve o nacionalismo de longa distância no nível subjetivo, porque a viagem real, ela sabia que era difícil de concretizá-la. Embora seja brasileira de nascimento e tenha vivido apenas 08 anos na palestina e, no Brasil, tenha passado maior parte de sua vida, inclusive, construindo uma família, ainda demonstra um sentimento de desejo de retorno à pátria imaginada, que revela a especificidade da sua diáspora. Sua perspectiva de retorno revela uma característica, que Osman (2007) distingue como aqueles que desejam retornar, mas não podem. Entretanto, em agosto de 2022 SAF viajou a Palestina para reencontrar com seus parentes e visitar sua terra querida.

No depoimento anterior, percebe-se o desejo de retorno de uma mulher que foi enviada à Palestina quando era criança, e, como foi dito, mesmo com pouco tempo lá, há uma intensa identificação com a Palestina. Entretanto, alguns dos sujeitos não passaram por esse retorno geracional, processo entendido aqui como migração infantil. Estes três depoentes relatam essa experiência de fazer o caminho inverso dos pais como um breve retorno na fase adulta, tal como fez Lina Meruane (2013) em “Volverse Palestina”.

Eu fui em 1998, eu tinha o desejo de conhecer os costumes deles. Fiquei hospedado na casa de tios, foi um tipo de viagem de encontro das origens familiares, me senti emocionado conhecer as raízes familiares. Pretendo voltar lá um dia (YIR, 18/11/2019).

Eu tinha uma mentalidade de que lá era ruim, não tinha nada pra fazer, que era muito limitado, mas foi bem diferente do que eu imaginava, lá é lindo, conheci aqueles lugares, que eu acho que não estava preparada para

conhecer ali, Jerusalém, Belém, Nazaré então pra mim foi fantástico (NSA, 09/07/2019).

Visitei a Palestina uma vez, fui com meu pai que me levou porque eu sou o único filho homem como não dava para levar todo mundo ele me levou, e ficamos hospedados na casa dos tios, pra mim foi um encontro das origens familiares, mas pro pai foi uma viagem motivada pela necessidade de retornar a terra natal. Foram 45 dias diretos, ficamos lá nas férias de fim de ano (SIA, 27/07/2019).

Esses três depoimentos mostram o retorno voluntário, pois demonstra a vontade de conhecer a Palestina; transgeracional, por ser um encontro com as raízes; e um retorno turístico ou, simplesmente, uma viagem de visitação de conhecimento e reconhecimento daquilo que foi transmitido pelos pais através da oralidade. Na pesquisa de Denise Jardim (2006), efetivada no Rio Grande do Sul, a essa reconexão com a Palestina, ela definiu como a “viagem” que ajuda a revitalizar as redes sociais.

5.3.1 Um retorno planejado.

Em uma das primeiras entrevistas, um palestino informou que sua perspectiva de retorno é concreta, trabalha para isso e que todo seu projeto de vida está voltado para a concretização do retorno. Disse que seu pai veio para o Brasil, em 1964, deixando sua mãe grávida, cinco meses após a emigração do pai, ele nasceu. Viveu na Palestina até os 14 anos, e, em 1979, veio para Brasil quando conheceu seu pai pela primeira vez. Hoje, com 56 anos, disse: “*Meus pais em 1998 foram pra lá, construíram uma casa lá, e de lá pra cá eles ficam 6 meses aqui e 6 meses lá*”. Ao ser questionado, por que seus pais retornaram para a Palestina? Ele relatou que

Na verdade, todo palestino, todo árabe, quando eles vêm pra cá, já vem com a cabeça de um dia voltar, eles nunca vêm com a cabeça em definitivo de vamos instalar aqui, pode-se dizer que 100% que sai de lá vem com a cabeça de um dia voltar, principalmente na velhice. Então todos que eu conheço, meu avô veio cresceu fez a vida aqui e trouxe os filhos pra cá e na velhice voltou pra lá. Acabou morrendo lá. Meu pai a mesma coisa, ele veio, fez a vida, trouxe os filhos, criou família aqui, criou raízes, netos, bisnetos mas chegou uma hora que teve que voltar pra terra dele, mesma coisa eu faço, eu tô (sic) fazendo a vida aqui [pausa] olha, profundamente se for analisar, apesar de eu gostar demais, amo essa terra, no fundo a gente sente que está aqui como se fosse provisório, um dia tem que voltar que como te falei, todos que vem pra cá com pensamento de um dia voltar, um dia se Deus quiser o meu plano é de voltar pra lá [...] Eu pretendo voltar para Palestina. Quando morrer, gostaria “de estar lá e for sepultado lá” (BSF, 27/06/2019).

Esse planejamento se repete em outros depoimentos, como neste caso, no qual um entrevistado, nascido em Barra do Garças, informa que os pais há 20 anos retornaram para a Palestina, e que foi um retorno preparado.

O sonho deles era retornar a terra natal pra morar lá, aí meu pai e minha mãe mudou pra lá. Na verdade, meu pai vivia aqui, mas sempre pensando na Palestina, eles vieram pra cá foram pra ganhar alguma coisa na vida sobreviver, porque na época as coisas eram difíceis lá, então ele tinha parente aqui, que chamou ele pra vir pra cá, falou que o Brasil era bom, pra ganhar dinheiro era muito bom, então ele veio pra cá, pra isso ganhar dinheiro, formar uma família e futuramente voltar pra terra dele. Então esse era pensamento dele, trabalhava aqui, mas sempre pensando em voltar pra lá [...] Isso é uma coisa que não acontece com os filhos, porque a gente quando criança não viveu lá, porque quando meu pai pensou em mandar a gente quando era novo, parece que alguma coisa não dava certo financeiramente na época (CAF, 08/07/2019).

Em outro depoimento, uma comerciante diz que a comprovação da preparação para o retorno está na forma de como o árabe vive no Brasil: “90% dos árabes não fazem casa boa aqui, não tem móveis bons, deixam tudo de bom pra ser feito lá. Aqui é o lugar de passagem” (MRS, 30/01/2021)

Outro depoente expõe que sempre fez uma pequena reserva, e o retorno é parte de seus planos e, acrescentou que fazer o caminho de volta às origens é algo natural “*pode ser que volte pra Palestina no próximo ano*” (NML, 13/07/2019).

Em seguida, ele expõe que sua volta se deve ao fato dos pais estarem bem idosos e, também, porque grande parte da família vive na Palestina. Diz ele que seu pai era solteiro quando veio para o Brasil, em 1966, a convite do tio; posteriormente, viajou à Palestina para casar e, após isso, regressaram para Barra onde trabalharam e fundaram uma loja. Em 2011, disse ele que o pai retornou definitivo para Palestina, primeiro, porque a mãe já havia voltado; segundo, porque estava na idade mais avançada e terceiro, porque já estava aposentado.

Quando concedeu a entrevista, as mercadorias da loja estavam em promoção em queima de estoque. Em 2020, ele e toda a família retornaram para Palestina e seu estabelecimento comercial se encontra fechado.

5.3.2 Retorno transitório

À medida que os anos passam com a prosperidade financeira, o retorno definitivo passa a ser relativizado, e revela outra possibilidade de ir e voltar, é isso que revelam os depoimentos de três entrevistados:

AML diz que chegou ao Brasil, em 1967, com 9 anos de idade. Sua vinda, segundo ele, ocorreu por causa da guerra; seu pai vivia em Barra do Garças com medo do que poderia ocorrer e viajou a Palestina e trouxe ele e seu irmão. À medida que estabeleceu relações estáveis, afetiva e financeira no Brasil, um retorno definitivo seria deixar toda uma vida para trás. Contudo, o retorno faz parte do processo, considerando que ele e sua família viajam com certa frequência ao Oriente Médio. Introspectivo, ele disse:

Olha o retorno definitivo é só Deus sabe né, a gente não pensa em fazer isso, porque cheguei criança aqui, hoje estou com 63 anos então eu vivi a maior parte da minha vida aqui, então eu me considero mais aqui do que lá, agora sobre retornar ir pra lá e não voltar mais pra cá, isso só Deus sabe. Não tenho essa filosofia e nem essa ideia. Eu retorno pra Palestina de dois em dois anos ou de ano em ano, não tem assim um cronograma exato, conforme o tempo. Mas agora faz uns 20 meses a gente não vai lá por causa do Corona vírus (AML, 28/01/2021).

Esse entrevistado mantém uma casa na Palestina e outra no Brasil, se autodeclara financeiramente com “boa situação” e é essa condição que lhe permite viver por um período na Palestina e outro período no Brasil.

Para outro entrevistado, a sua atividade no comércio lhe possibilita recursos financeiros para “ir e voltar” à Palestina, por isso, não pensa em um retorno, pelo menos, por três décadas.

Pra te falar a verdade, ano passado, comprei um lote bem afastado da cidade, pra fazer uma chácara, então já comprei aquele lote lá na minha intenção é ficar uns 20, 30 anos ficar ali, essa é minha intenção, porque eu gosto de natureza, então não penso voltar lá de vez, eu posso ir lá visitar, porque minha vida de comércio é aqui, sabe e hoje qualquer lugar que você vai é muito difícil ganhar dinheiro vai muitos anos pra você conseguir adaptar e então aonde você ganha dinheiro, sua vida vai embora, e o Brasil é um país bom de morar, mas o problema do Brasil é a segurança pública, na Barra do Garças, ainda graças a Deus, a gente não tem esse problema forte [...] Agora, eu posso levar meus filhos pra estudar lá, um período né ou talvez ir lá visitar as famílias mas a intenção é permanecer aqui (BHL, 03/07/2019).

A volta também perde sentido quando a maioria dos membros da família não se encontra mais no lugar de onde saiu. O tempo vivido no Brasil, convivendo com uma cultura diferente, propiciou o estranhamento dos costumes na sociedade onde nasceu e cresceu, é isso que revela esta depoente que está no Brasil há 40 anos.

Na Palestina, não tem mais família, meus pais e irmãos morreram, só tenho um irmão vivo, tenho muito sobrinho, tenho duas filhas morando lá, mas a saudade de voltar ficar lá não tem, eu já vivi aqui mais que lá, aqui é a minha casa, aqui eu vivo bem, aqui ninguém interfere na minha vida, se eu sair, se entrar, se eu comi, se eu dormi ninguém fala nada, lá eu não tenho sogra, mas tenho cunhada, pior do que sogra, se sair fica olhando, pra que

fazer isso, eles mexem com a vida da gente. Então aqui nós vivemos uma vida de paz, os filhos nunca viu a gente brigando, graças a Deus vivi com meu marido 32 anos nunca que falo que eu briguei que levantei a voz. Lá é diferente, muito complicado quando eu saí de lá, era uma coisa, hoje quando eu vou lá eu fico assim com boca aberta, estranho, o povo de lá mudou, não é mais aquele povo humilde, cada um quer atacar outro, cada um quer ser melhor do que o outro e cada um fala mal do outro. E nós aqui não estamos acostumados, aqui é cada um na dele, se tem obrigação de fazer você faz, se não tem você fica na sua casa, não tem nada com a vida da vizinha, da outra vizinha, cada um na sua e graças a Deus estou aqui [...] a Palestina hoje é só pra ver os netos e o que resta da minha família, só pra passeio não é pra ficar lá. A minha pátria hoje em dia é o Brasil (SAS, 05/07/2019).

Nesse depoimento, ao revelar que sua pátria é o Brasil, o retorno, como condição básica do imigrante, extingue-se, pois não faz mais sentido voltar para um lugar de onde não percebe mais como parte de si mesmo. Ela deixou de ser imigrante no momento que se percebeu como nacional, isso é explicado por Sayad (2000, p.11), ao afirmar que “o imigrante só deixa de sê-lo quando não é mais assim denominado e, conseqüentemente, quando ele próprio assim não mais se denomina, não mais se percebe como tal”.

5.4 O DRAMA DO RETORNO

A negação do direito ao retorno é uma tragédia e, como consequência, causa o drama do retorno. Uma jovem brasileira, *RIT*, descendente 2ª geração, nascida em Barra do Garças, relata sua luta para entrar e permanecer morando na Palestina. Esclareço, que a escolha da escrita foi manter o depoimento tal como ocorreu, para mostrar que a experiência na fronteira, as humilhações sofridas e os obstáculos reforçam a sua palestinianidade.

Eu agora tenho duas cidadanias, a brasileira porque sou nascida no Brasil e a palestina. Quando eu fui pra palestina eu entrei como turista, e eu saía a cada três meses antes de vencer meu visto, eu tinha que sair da palestina, ficava uns dias fora, pra quando eu voltar eu entrar de novo como turista e receber visto de três meses, fiz isso durante dois anos, só que agora não pode mais fazer isso. Em 2006 saiu uma Lei, anunciada no jornal que qualquer palestino que não tinha cidadania palestina que saísse do país não voltava mais e quem ficasse lá estaria ilegal.

Pra eu não ficar ilegal eu sai e quando eu voltei depois de uma semana eles proibiram a minha entrada, eles falaram você não pode entrar porque você estava aqui e saiu. Eu falei, mas eu sou palestina, meus pais são palestinos. Eles disseram não você é brasileira, você não tem nada de palestino você não pode entrar aqui, aí eu disse que minha tia, minha irmã,

minha avó mora aqui e minha avó era muito velhinha e eu preciso cuidar dela, eles disseram não, não me deixaram entrar fiquei durante 10 meses na Jordânia tentando entrar , eu chegava na fronteira e eles me mandava de volta aí eu fui na Embaixada do Brasil, falei com o Embaixador Brasileiro a mulher dele era francesa e era amiga da mulher do primeiro ministro israelense, aí eu disse que ia mandar uma carta pra ela, a minha irmã que também estava na palestina pediu ajuda a pessoas que ela conhecia, sabe quando você conhece muita gente até chegar em alguém que pode te ajudar, eu fiquei 10 meses pedindo ajuda.

Um dia eu tentei entrar e eu não sei quem me ajudou se foi a mulher do embaixador brasileiro ou se foi o amigo do amigo da minha irmã que trabalhava no governo israelense que permitiu. Porque quando eu entrei, lá na fronteira eles me deixaram 5 horas esperando, me entrevistaram, e depois disso o rapaz veio e disse olha a gente vai dar um visto pra você só de dois meses e depois você pode ir embora e não pode mais ficar aqui, eu falei pra eles ok. Aí depois que eu entrei, uma semana ou 10 dias o governo israelense anunciou que todo palestino que estava ilegal dentro do país, podia dar entrada na documentação palestina se tivesse algum parente que tinha cidadania, tipo uma chamada, eles estavam dando 10 mil cidadanias palestinas, aí minha irmã deu entrada na minha documentação através da documentação da minha avó, mãe da minha mãe, e é claro que a gente teve que pedir ajuda pra autoridades que a minha irmã conhecia, porque senão não ia sair meu nome, tinha mais de 50 mil que estava na minha frente que estava lá ilegal e eu ainda não estava lá ilegal, aí depois de 8 meses, eu recebi o okay de que eu seria cidadã palestina, foi sorte, isso foi em março de 2007, depois um mês que a minha irmã deu entrada e no final de 2007 eu recebi o Green Card, e depois de 11 meses eu recebi a cidadania.

A Minha mãe não tem, que é nascida lá. Meu pai morreu sem ter a cidadania palestina e eu que sou nascida aqui recebi por sorte. A minha mãe quando entra lá na Palestina ela entra como turista, ela é brasileira na Palestina. Se a minha mãe quiser ir morar na Palestina ela vai ficar ilegal lá. Eles não estão dando cidadania, pode dar entrada, mas talvez saia daqui uns 10 anos e talvez não saia, talvez daqui uns 5 anos, isso depende, eles fizeram um anúncio assim, eu chamo isso de promoção relâmpago, é você entrar numa loja e eles falam, olha dentro de uma hora é tudo com 50%, quem tiver dentro compra, quem não tiver não foi avisado, mais ou menos isso, eu tive sorte na época porque já estava lá, eu acho que eles estavam fazendo isso que quem sair não volta mais, era justamente pra diminuir a quantidade de árabes palestinos que estavam lá sem cidadania, teve muita gente que saiu, eu sai para não ficar ilegal.

Foi assim, foi difícil, mas consegui. Da família só a minha irmã e eu que temos a cidadania Palestina. Meus irmãos e minha irmã que mora nos Estados Unidos não tem cidadania, tem muitos irmãos da minha mãe que mora nos Estados Unidos também não tem cidadania e nem os irmãos do meu pai (RIT, 01/07/2019).

Outro drama do retorno ocorreu com um senhor de 93 anos, em virtude de não ter cidadania palestina, e maximizada pela pandemia da Covid-19. Em uma manhã ensolarada de sábado 30 de janeiro de 2021 às 07h30min, a pesquisadora se encontrou com o imigrante mais antigo dos árabes da 1ª geração. Esse encontro aconteceu na residência de sua filha, em um lugar bastante agradável, com muitos pássaros cantando livremente. Após os cumprimentos, a primeira frase que AKS disse foi “*A Palestina é muito boa, faz muitos anos que fui pra lá, quantos anos faz?*”? Perguntou para filha que respondeu “*23 anos*”. Nessa data, segundo ele, aguardava a autorização para retornar para a sua cidade na Palestina e acreditava que, nos próximos dias, viajaria, estava esperançoso. Ele disse “*estou com 93 anos, 63 anos morando no Brasil, e 50 anos aqui na Barra, trabalhei aqui toda a vida para construir uma coisa lá e morar lá e terminar a vida lá. Pensava que ia esquecer lá, mas eu não me esqueço de lá não*”(AKS, 30/01/2021).

Sua esposa tem a cidadania Palestina e decidiu retornar, ele, sem cidadania palestina, permaneceu no Brasil. Porém, em 2020, sentiu vontade de regressar a sua terra e se juntar à esposa, mas seus planos foram paralisados pela pandemia de Covid-19, pois Israel fechou as fronteiras para os estrangeiros. E ele palestino, com esposa, filha, filho e netos vivendo no território palestino, é considerado estrangeiro, porque não tem a cidadania, e a família não mora no território israelense.

Dessa forma, passou a viver dias e meses de agonia e espera. Ao entrevistar sua filha MRS em 28 de novembro de 2021, ela relatou que havia 25 dias que havia retornado à Palestina, mas que, no período da espera, frequentemente, ele acordava e perguntava: “*que dia que eu vou voltar? Quando que eu vou embora?*”. Nesse período, Israel estava concedendo visto de retorno para israelenses e para cidadãos que viviam dentro do território israelense ou em alguma condição especial. Visando conseguir a autorização para entrada de “estrangeiro” contrataram um advogado judeu para intervir na liberação. Pagaram uma taxa de 6.000 dólares americanos, sendo 4.000 dólares pra autorização dele e 2.000 dólares para o acompanhante. Mas não lograram êxito, pois essa “condição” estava validada para quem tinha parente com documento israelense ou para quem estava dentro do território Israelense e não dentro do território palestino ocupado.

O seu retorno somente ocorreu após Israel abrir as fronteiras para qualquer estrangeiro em 01 de novembro de 2021, abertura para recebimento de turistas. A pessoa recebe o visto de turista no setor de imigração, no aeroporto, e, se eles quiserem, podem negar a entrada. Disse sua filha: *“Meu pai é considerado turista na terra que ele nasceu, cresceu, casou, teve filho [...] Meu pai não entrou como Palestino, mas como turista brasileiro”*.

Em seguida, foi questionado a ela: “Ele entrou em Israel com o visto de turista cuja duração é de 3 meses, e, depois que vencer o visto, como ficará a situação dele?” Ela respondeu: *“Ele vai ficar ilegal. E se for pego ilegal e pedirem um documento, meu pai não vai ficar se movimentando [...] mas se for pego numa barreira, será deportado [...] não fica nem preso pra arrumar defesa, não”*. Questionada se haveria uma forma para não ficar ilegal, ela respondeu que iriam tentar fazer prorrogação de visto com base no fato de que a esposa dele tem documento palestino.

O retorno no período da pandemia atingiu também mais uma pessoa da família. MRS relata o caso de sua irmã, que reside na Palestina, com os dois filhos em idade escolar. Como viaja constantemente para o Brasil, onde tem seus negócios, veio sozinha em mais uma dessas viagens. Contudo, começou a pandemia e ela não conseguiu mais voltar e ficou nove meses sem ver os filhos e lutando para obter uma autorização de entrada em Israel. Para isso, contratou um advogado judeu, pagou 3.000 dólares para obter uma liberação de entrada especial, justificando que os filhos estavam na Palestina sem a presença da mãe. Ela conseguiu a autorização, porque pagou para entrar, porque os filhos têm documento palestino. Esse não foi o caso do pai dela que não conseguiu a autorização para retornar. Ele regressou somente quando Israel abriu permissão para todos os turistas.

Considerando a espera para o retorno, em razão do período pandêmico, foi questionada sobre quais os documentos que foram exigidos por Israel para autorizarem a entrada. Ela disse:

Para o retorno teve que fazer uma papelada igual de todo turista. O passaporte da vacina, fazer o teste do Covid, teve que fazer um documento que chama Green Pass pra entrar lá, aí ele teve que pagar outro teste de Covid, pra quando ele chegar lá. Perdeu o voo no Brasil. Ele pegou o voo em Goiânia, mas o avião estava sem escada para descer os passageiros, teve um erro de comunicação da TAM, aí eles ficaram 1 hora na pista, e não deu tempo de pegar a outra conexão, e perdeu o voo de Dubai. Pensa meu pai 24 horas a mais em um hotel sem entender nada. Depois de tanto tempo de espera pelo retorno, perder o voo. Quando ele chegou lá o Green Pass não valia porque era para aquele dia aí teve que ficar de 11 horas da noite até às 4 horas da manhã no aeroporto retido, fazendo um monte de perguntas, porque teve o atraso? eles estava indo visitar quem?, qual era o motivo da viagem?. O Paulo é amigo da família, porque se falar que é cuidador volta os dois, você não tem direito de entrar com um cuidador

mesmo que não tenha condições físicas nenhuma de estar sozinho. “Agora um idoso de 93 anos, depois de mais de 20 horas de viagem, deixa mais 5 horas no aeroporto” (MRS, 29/11/2021)

A vontade de retornar era tão grande que, quando o aeroporto abriu, com três dias, ele já estava lá; Conforme descrito no item 5.1, abordagens sobre a migração de retorno, Jean-Pierre Cassarino (2013) mostra a teoria *New Economics of Labour Migration*, em que revela que o retorno faz parte do projeto como uma “estratégia calculada”. E esse retorno, quando ocorre, é definitivo se os objetivos do migrante foram alcançados no país de destino. Essa teoria poderia ser um exemplo de AKS: 63 anos morando no Brasil, dos quais 50 anos em Barra do Garças, reuniu todas as suas forças para realizar a viagem de volta e se juntar à esposa que o aguardava na Palestina. Porém, permaneceu na Palestina por apenas três meses, em 02 de fevereiro de 2022 retornou ao Brasil, destino Barra do Garças, uma cidade quente, mas ideal para sua saúde e para a manter a jovialidade. Essa vinda, entretanto, é temporária enquanto isso; aguarda passar o inverno da Palestina e a nova autorização para regressar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise sobre a reflexão da identidade translocal foi baseada em pesquisa aprofundada com 13 famílias palestinas, que incluíam homens e mulheres de primeira a terceira geração. Há casos de família em que houve apenas um membro entrevistado, e casos em que mais de três pessoas da mesma família foram entrevistadas. Os entrevistados foram divididos por essas famílias. Dos dados obtidos na pesquisa qualitativa, apoiados pelo referencial teórico-metodológico-epistemológico, realizaram-se as seguintes considerações:

Os imigrantes da diáspora palestina desta pesquisa não vieram ao Brasil como refugiados de guerra. A vinda ocorreu em função dos problemas econômicos, sociais e políticos do pós-guerra de 1948. E outros foram devido à guerra de 1967. Inicialmente, a migração era passageira, o interesse era trabalhar, amediar dinheiro e retornar, entretanto, aos poucos, tornou-se definitiva e foi, nesse momento, que entrou o projeto do casamento.

Os palestinos, que chegaram à Barra do Garças, a partir da década de 1950, eram todos muçulmanos e, na maioria, solteiros, que após se estabilizarem financeiramente, partiam para o empreendimento de formar família. A tarefa de formação da família seguiu três caminhos: uns casaram com brasileiras cristãs, outros viajaram ao Oriente Médio para casar com uma jovem da mesma religião, e, posteriormente, essa jovem vinha ao Brasil como recém-casada; em outros casos, a jovem vinha encontrar o noivo e se casava no Brasil. Essas duas formas de mobilidade representa mulheres que foram migradas em virtude do casamento; os filhos foram educados dentro daquilo que é imaginado como cultura árabe, mas os filhos, provenientes de pais muçulmanos, seguiram a mesma religião; os pais, cuja religião era diferente, os filhos seguiram a religião da mãe. Ocorreu uma exceção, em que um interlocutor, cuja mãe brasileira, católica, ao se casar, converteu-se ao islamismo, mas o filho, no decorrer da vida, optou por não seguir nenhuma religião. Nesse sentido, nesta pesquisa, três sujeitos se declararam católicos, um não segue religião; e vinte se definiram como muçulmanos (as). Embora se autoidentifiquem como muçulmanos (as) oito declararam que não seguem a religião, conforme preconiza o Alcorão. Destaca-se que, na Mesquita de Barra do Garças, frequentam três muçulmanos (as) que não são árabes.

Os primeiros imigrantes não chegaram diretamente ao Mato Grosso, primeiro aportaram no Sudeste e Sul e, após morarem por um período nessas regiões, moveu-se para Mato Grosso. Diferentemente das mulheres recém-casadas que vieram direto do Oriente Médio para Mato Grosso. Os palestinos de primeira geração relataram que, ao chegarem ao

Mato Grosso, levaram um choque, principalmente, por ser muito quente. Apenas um único entrevistado disse que gostou do clima ser mais quente do que no Sul, porque fez bem para a saúde dele. Relataram que, como era uma cidade em formação, faltava infraestrutura básica, como energia elétrica, asfalto, rede de esgoto. Segundo a classificação climática de Köppen-Geiger, o clima de Mato Grosso é Tropical, na região de Barra do Garças é do tipo Aw, clima quente com chuva de verão. O inverno é quente e seco e, eventualmente, ocorre o fenômeno da friagem. As ruas sem asfalto provocavam um problema central: no inverno, a poeira e, no verão, a lama.

Com o passar do tempo, a cidade se ampliou e, praticamente, todas as ruas foram asfaltadas, porém o clima mudou e, se há 40 anos o calor era uma problemática, agora a cidade se tornou mais quente, devido ao efeito da “ilha de calor”. Antes não havia distribuição contínua de energia elétrica, hoje existe a energia elétrica, contudo devido ao alto valor das tarifas, não se consegue manter todos os ambientes refrigerados. De tal forma que a diferença climática continua sendo o maior estranhamento da natureza.

Esses da primeira geração restam poucos, uns emigraram para os Estados Unidos, outros retornaram para Palestina ou para Jordânia, e outros faleceram. A respeito dos palestinos, que moravam em Barra do Garças, ao morrerem, surgia um problema: onde sepultar? No cemitério central cristão, apenas dois palestinos foram sepultados. Todos os demais tiveram o corpo trasladado para serem enterrados no cemitério muçulmano de Brasília-DF. Em 1998, foi fundado o Cemitério dos Ipês, um espaço com dois setores, um cristão e outro muçulmano. Dessa forma, em 2004, registrou o primeiro sepultamento de muçulmano nesse cemitério.

Entre as estratégias socioespaciais compartilhadas na mobilidade, ficaram evidentes sete tipos, mas as duas principais são: Morar na cidade e trabalhar com o comércio; seguida das demais: Redes sociais e de solidariedade; Aquisição de imóveis para aluguéis; Construção de residência na terra pátria; Migração infantil; Preparação do retorno.

Os palestinos, que vieram para Barra do Garças, investiram no comércio como atividade econômica, se instalaram na área urbana adotaram a centralização tanto do trabalho quanto da moradia. Os que vieram posteriormente foram amparados pelos que estavam mais estabilizados e, isso, de certa forma, mitigou as dificuldades nos anos iniciais de assentamento. No centro fundaram empresas – apenas uma de atacado – as demais de varejo, as “lojas” de roupas, de calçados, popular, de utilidades para o lar, garagens de venda e

revenda de veículos, galerias, entre outras. Posteriormente, investiram no setor de serviços como: clínica médica, clínica de odontologia, rede hoteleira, restaurante e imobiliária.

Na moradia, de modo geral, as construções têm padrão de uso misto: aos fundos ou no segundo piso, localiza-se a residência e, na parte frontal, funciona o comércio. Atualmente, essa tendência prevalece entre os descendentes, entretanto, há casos em que o negócio funciona em um prédio, e a moradia em outro próximo. Essa estratégia tem um duplo sentido, primeiro, esse habitar/trabalhar no centro comercial evita custo de deslocamento e ganho de tempo; segundo, morando no mesmo lugar do comércio, é possível manter parte da loja aberta enquanto as demais lojas da rua estão fechadas e, com isso, pode fazer algumas vendas em horários extras. Há, entretanto uma tendência de descentralização, dentre os entrevistados, quatro moram em bairros residenciais e obtive a informação que, outros descendentes não residiam mais no centro.

As redes sociais os mantêm informados e sustenta a rede de solidariedade com outros patrícios: primeiro um migra para um país, se a situação estiver boa convida o tio, o irmão, o amigo e, assim, formam um grupo em determinado local. Quando cessa a chegada de novos imigrantes, é sinal de que mudou a preferência na mobilidade, no caso dos palestinos desta pesquisa, tanto a opção migratória como a estratégia se voltou para os Estados Unidos.

Também se evidenciou um sistema que os conecta uns com os outros, esse é o caso do espalhamento da família que, além de fazer parte da diáspora, é também estratégico visa amparar a família quando um país estiver passando por uma crise, assim, os familiares, em outro país, poderão socorrê-la. Ou também, se os negócios não forem favoráveis na localidade onde estão instalados, podem mudar e reunir-se com os parentes no outro país. Esse arranjo territorial e de solidariedade social também se manifesta na ajuda mútua, e, entre aqueles que chegam, os que estão mais estabilizados o amparam.

Outra estratégia consiste em adquirirem imóveis no Brasil, edificações na área comercial para garantirem uma renda de locação, e também com vistas a alugá-los, no futuro, e ter uma aposentadoria complementar. Somado a isso, realizam a construção de casa confortável ou reformam a casa herdada e, se for o caso, adquirem apartamentos na Palestina ou na Jordânia. Isso visa ter assegurada uma moradia sempre que regressar, seja como retorno transitório em apenas em algumas épocas do ano ou o retorno definitivo após a aposentadoria.

Outra estratégia socioespacial definida por eles como “costume” se refere à prática dos pais muçulmanos, de encaminharem os filhos, ou pelo menos um deles, nascidos no Brasil, para estudar em escolas árabes na Palestina ou Jordânia. Essa atitude, definida, aqui, como

migração infantil, é uma estratégia social de construção identitária e espacial de ocupação do espaço. Para isso, passam pelo sofrimento de se distanciarem dos filhos, por um período, em que eles vão viver com parentes, avós ou tios, mas esperam, com esse esforço, que o descendente adquira os conhecimentos na língua árabe e os valores da religião islâmica, no local outrora vivido pelos pais, para que, posteriormente, façam o mesmo com as próximas gerações para promoverem a circularidade da migração, ou seja, manterem viva a diáspora. Esse costume é estratégico, porque visa fortalecer os vínculos entre as gerações e, construir uma identidade cultural palestina, retroalimentar/manter o sistema de “ir e voltar”, ou seja, translocal.

Durante esta pesquisa, as expressões mais ouvidas entre os pais e mães foram: “*criei meus filhos de acordo com a nossa cultura*” (SIA; ZTI; MRS; NAF). Em vários momentos, outra expressão era “*na nossa cultura*” (SIA; ZTI; SAS; NAF; MRS; SMS). E os descendentes definiram sua criação como cultura do não; criação rígida; muitas proibições; vida restrita; e falta de liberdade. Liberdade é uma palavra-chave que define o sentimento dos entrevistados de segunda e de terceira geração, que nasceram em Barra do Garças e viveram o drama de verem outros jovens fazerem o que a eles não era permitido fazer. Enquanto os filhos de brasileiros têm maior liberdade para tomar as próprias decisões, os filhos de palestinos, devido à cultura, têm a liberdade condicionada à aprovação da família e aos conselhos dos pais. Também as atividades de diversão são limitadas e restritas àquelas realizadas no âmbito familiar ou na sociedade árabe-palestina como nessa fala “*Na nossa cultura não é permitido certas práticas que os brasileiros fazem*” (SAF, 08/07/2019).

Esses jovens cresceram com valores claramente definidos como as proibições: ir à praia, às cachoeiras, às festas da escola; aos clubes, às Águas Quentes, ao namoro, às vestimentas. Entre as metas, visam: casamento com muçulmano de preferência palestino (a) da mesma família, obediência, roupas comportadas, aprender o árabe, seguir a religião islâmica.

As questões de gênero e religião se inter cruzam sobre o casamento. Os interlocutores informaram que os homens muçulmanos podem casar com quem eles quiserem, mas a mulher muçulmana só pode casar com um homem muçulmano. A explicação dada é que, por ser uma família patriarcal, a filha seguirá a família do marido; outra justificativa é sobre qual religião os filhos serão educados. O fato de as mulheres muçulmanas casarem com homens da mesma religião é uma questão cultural, porque segundo a entrevistada ZTI, a religião islâmica não proíbe casamento de mulheres muçulmanas com homens não muçulmanos. É a cultura,

seguir, ou não, essa norma vai depender de cada família, se ambos os pais são da religião islâmica, a tendência é a filha seguir o padrão. Se somente o pai for muçulmano e a mãe cristã, há uma flexibilidade, certa complacência. Entretanto, depende do arrebatamento da mulher para transgredir essa regra e suportar os “olhares” sobre ser menos muçulmana por não ter um esposo da mesma religião.

Identifiquei que, na diáspora palestina, ocorrem as categorias do nacionalismo metodológico, o transnacionalismo e a translocalidade, entretanto, pelas características que mais sobressaem do processo migratório, concluí que se trata de geografias translocais. As conexões translocais se revelaram nas palavras “aqui” e “lá” que foram recorrentes nas entrevistas e evidenciaram a noção defendida por Smith de que a translocalidade é como um modo de múltiplas posições ou situações. Nenhum dos entrevistados usou a palavra Barra do Garças; quando falaram “aqui”, estavam se referindo ao Brasil. Por exemplo, ao falarem que se casaram na Mesquita de Jataí, ou, na de São Paulo, ou, na de Brasília disseram: “*casei aqui*”. Estando “lá” na Palestina, também se referem ao Brasil como todo.

A mobilidade para/na Palestina é atribulada. Os sujeitos não podem se mover da mesma forma, e isso está relacionado com o período de saída, e com as próprias mudanças que foram acontecendo no território Palestino. Sempre enfrentam dificuldades para entrar e aguardam horas no serviço de imigração. Na Palestina, a mobilidade também é fortemente restringida por fronteiras, checkpoints.

Como exposto nas páginas precedentes, a translocalidade é um conceito que vem sendo utilizado em inúmeras pesquisas internacionais; no Brasil, seu uso ainda é escasso em diversas áreas da ciência. As pessoas que vivem em situação de translocalidade se diferenciam na forma como é realizada. Dos 24 entrevistados, 18 vivem entre “idas e vindas”, definidas, nesta pesquisa, como translocalidade vivenciada, seja indo para Palestina, para Jordânia ou Estados Unidos. Seis participam do processo por meio da mobilidade dos familiares, ou seja, translocalidade vicária, exercida por outrem. Entre os entrevistados, dois palestinos de segunda geração nunca foram fisicamente para o Oriente Médio. Quatro estiveram na Palestina por um período e não retornaram mais. Desse modo, numericamente, os árabes que vivem na condição de translocalidade concreta são maiores do que aqueles que estiveram apenas uma ou duas vezes na Palestina. Embora o ato de mover-se seja individual do pai, da mãe, da irmã, do tio, vivenciam na prática, através da preparação da viagem deles, ou seja, de forma vicária.

A viagem é, portanto, um processo coletivo, preparada com antecedência e envolve toda a família. Quando uma pessoa viaja, leva as lembranças, abraços, sonhos dos que ficaram. Na bagagem, também levam itens concretos como presentes e produtos regionais, como queijos curados, polvilho, farinha de mandioca, pequi entre outras “coisas do Brasil”. E, na volta, trazem as histórias, as lembranças e as fotografias e “coisas da Palestina”, é o momento de presentear com doces de frutas cristalizadas, doce da semente de gergelim, tâmaras e amêndoas, ervas como cardamomo para o café e maramia para o chá.

Nesta pesquisa, constatou-se um fato interessante: ao servir algo para uma visita, fazem questão de dizer que este ou aquele produto veio da Palestina, por exemplo, *“gostaria que você comesse deste queijo, é especial e gosto muito, minha filha trouxe da Palestina”* (ZTI, 01/07/2019), em outra casa, a entrevistada disse: *“vou te servir figo da Palestina”, “esse doce foi minha mãe que fez e mandou pra mim”* (MRS, 19/11/2021). Sempre que alguém chega tem as encomendas – e os produtos citados anteriormente – que recebem com alegria. Tanto para quem vai para o Oriente Médio quanto para quem vem para o Brasil, as viagens além de “matar” a saudade de pessoas e do lugar, servem também para agraciar o estômago com sabores árabes e brasileiro, respectivamente. Entre os fluxos, identificaram-se, também, os materiais e simbólicos: entre os materiais, destacam-se utensílios de cozinha, tapetes, vestimentas e produtos alimentícios. Também há as remessas financeiras de alugueis de imóveis no Brasil, que são enviados aos proprietários para outras cidades e países.

Dessa forma, defendemos que a diáspora palestina é resultado da criação do Estado de Israel e de todos os eventos traumáticos subsequentes. Na atualidade as famílias continuam sendo expropriadas pelo governo de Israel que promove a expansão territorial e a ocupação de mais espaços, como áreas da Jerusalém Oriental, e a instalação de assentamentos israelenses ilegais na Cisjordânia. A problemática vivida pelo povo palestino é denominada de questão Palestina e, a solução pressupõe que depende de uma ação mais enérgica dos Estados Unidos. A Resolução 181 da ONU foi a única adotada por Israel, todas as demais resoluções da ONU Israel rejeitou literalmente e os Estados Unidos acompanhou essa rejeição não assinando. O presidente dos Estados Unidos pode ser democrata ou republicano não muda o apoio às ações de Israel, porque eles são um importante parceiro comercial dos Estados Unidos.

A intenção dos sionistas, com os planos de transferência dos palestinos, para os países árabes, era que os palestinos fossem integrados nessa sociedade. Entretanto, essa integração total não aconteceu como eles imaginavam, tal como rizoma, cada vez que explodiram guerras, como as de 1948, 1967 e a revolta das intifadas, houve ruptura na sociedade árabe

palestina. Tal como um rizoma deleuziano que pode ser rompido, os palestinos desterritorializados traçaram linhas de fuga e saíram em diáspora. Nos países de acolhida, foram reterritorializados, reconstruíram suas vidas em comunidade ainda mais forte, e, como em linhas de ramificação, conectaram-se uns aos outros e fortaleceram os vínculos entre diversas gerações e reafirmaram a palestinidade.

Os dados revelaram que, a saída da Palestina não causou necessariamente um desenraizamento, pelo contrário, as raízes permaneceram fixas “lá” e, de tempos em tempos, surge uma necessidade de visitar o lugar de origem: a cidade, aldeia ou burgo para “regar” essas raízes, sentir o solo e fazer o bulbo florescer novamente. Os descendentes, que ouviram as narrativas dos pais, também, almejam “*regar as raízes*”, fazer essa conexão, mesmo que seja uma visita como turista. À medida que tornam mais estabelecidos e prósperos no Brasil, mais aumentam as conexões com a Palestina/Jordânia, uma vez que, financeiramente, podem arcar com os custos da viagem.

Da forma como falam dessas viagens à Palestina e aos Estados Unidos, é como se fosse “bem ali”, do outro lado do rio, uma espécie de “ponte aérea” Rio-São Paulo. Revela, porém a “compressão espaço-tempo” e o encurtamento das distâncias do mundo globalizado. Quem tem mais condições financeiras realiza uma viagem mais curta, com menos conexão; outros, com menos recursos fazem uma longa viagem com três ou quatro conexões. Ressalta-se que, para alguns, não se trata apenas de “ir e voltar” em retornos transitórios, mas, sobretudo, nutrem o desejo de um dia retornar definitivamente, para isso lutam para obterem a cidadania palestina, reivindicam assim o direito de serem nacionais.

Na pesquisa de Jardim com os palestinos no sul do Brasil, a autora detectou que a diáspora é compreendida por eles de várias formas, quais sejam: a diáspora é difundida por organizações de defesa da causa palestina que se confunde com a reivindicação de um Estado Palestino; a diáspora é experiência de todos os palestinos que evadiram de um território originário; a diáspora é como uma expressão para designar a família “espalhada”, “dispersa” que se visita, constantemente, entre cidades, entre países, mas que não se reúne em um único lugar, um lugar “de todos”.

Nesta pesquisa com os palestinos de Barra do Garças, não há uma clareza por parte dos entrevistados, de que fazem parte de uma Diáspora. Entretanto, mantém um desejo de retornar à pátria, que segundo Safran esse é um critério definidor de diáspora. Além disso, identificou-se a dispersão que conforme Hall é uma marca da diáspora. Dessa forma os palestinos e seus descendentes, sujeitos desta pesquisa, certamente estão inseridos na diáspora

palestina, em que mantém um sentido voltado a pátria ancestral, uma família espalhada, em que cada família tem, pelo menos, um membro vivendo em outro país. Entre os países estão principalmente Estados Unidos, Jordânia e o Estado da Palestina, mas também estão em menor número em países do Oriente Médio.

Entre as 13 famílias observadas nesta pesquisa, à frequência de retorno e as visitas de fortalecimento de vínculo variaram. Essa variação do retorno ocorreu de acordo com a religião do casal, com o gênero, com a situação financeira. Quando ambos os cônjuges são muçulmanos, há uma preponderância de retorno; os homens muçulmanos casados com brasileira cristã, via de regra, viajam sem a esposa para o Oriente Médio; entre os homens casados com mulheres muçulmanas há uma prevalência maior de retorno das mulheres. Além disso, identificou-se outro tipo de retorno: o geracional infantil.

Nesse tipo de retorno, as crianças são enviadas para a Palestina para conviver com parentes, adquirir valores da cultura e da religião islâmica e estudar a língua Árabe. Essa mobilidade incomum, uma migração infantil, resulta em uma identidade translocal brasileira-árabe-palestina. Algumas dessas crianças não retornaram para o Brasil, permaneceram na Palestina ou na Jordânia; outras foram para os Estados Unidos ou para outros países. No caso das meninas, ao concluir os estudos, casam-se com rapazes muçulmanos e, raramente, retornará ao Brasil em definitivo.

Também ocorre um tipo de retorno transgeracional devido ao casamento. São as mulheres de segunda e terceira geração que não foram na infância para a Palestina, mas casam com rapazes árabes muçulmanos, e, assim, são migradas como recém-casadas, fazendo o caminho inverso de outras mulheres, como mãe ou avós, seguem seus maridos para viverem onde eles estão estabelecidos.

Muitos daqueles da primeira geração, que sonhavam em retornar, eventualmente, voltaram para o mesmo lugar de origem, para nova casa, outros se fixaram em outras cidades da Cisjordânia ou da Jordânia. Entre estes, quando o casal não retornou junto, a mulher realizou esse ato primeiro. É também maior as “idas e vindas” entre as mulheres do que entre os homens que, normalmente, ficam cuidando dos negócios, enquanto a esposa viaja para encontrar com seus familiares, e, dependendo da idade, rever os netos.

Outro retorno detectado foi o turístico, em que homens e mulheres realizam viagens acompanhadas do pai ou da mãe para conhecerem a parentela e o lugar de origem dos ancestrais. Nessas viagens, hospedam-se na casa de tios ou avós e, geralmente, além de visitar os familiares, aproveitam a estada para conhecer os lugares turísticos e, inclusive, foi uma

surpresa ouvir, durante as entrevistas, sobre visitas em Israel nos lugares sagrados do Cristianismo, apenas um entrevistado falou da visita a lugares sagrados do Islã e da suntuosidade da mesquita Al-Aqsa.

Detectou-se que a formação da identidade se faz a partir de quatro componentes: 1) Por origem, familiaridade e descendência; 2) Identificação, quer dizer, parte da própria interpretação vivenciada das pessoas; 3) Resultado da alteridade para com os outros; 4) Criada por participação, em que não precisa ser etnicamente parte do grupo, para ter uma identidade palestina.

A comunidade palestina de Barra do Garças-MT tem uma especificidade que está relacionada com a religião islâmica, de tal forma que existe uma linha tênue entre o que dizem ser cultural e o que é religioso. Há uma identificação vigorosa com a localidade de origem das primeiras gerações e uma estratégia dos pais em manter as novas gerações conectadas com a sua ancestralidade.

No Brasil, existem várias pesquisas científicas sobre os imigrantes árabes e a diáspora palestina, realizadas por antropólogos, historiadores, jornalistas e sociólogos, mas, praticamente, inexistente pelos geógrafos. Nesse sentido, tentou-se suprir essa ausência da geografia brasileira em estudos sobre “os árabes no Brasil e, em específico, a diáspora palestina”. Entende-se que a Geografia, como Ciência, precisa somar junto aos pesquisadores, sobretudo, antropólogos, que são pioneiros nos estudos acerca dos árabes no Brasil. Também buscou-se proporcionar uma reflexão sobre o campo teórico e metodológico dos estudos migratórios com a inserção do conceito de translocalidade para mostrar a importância do lugar nesse processo.

Esta pesquisa de Tese de Doutorado se encerra “aqui”, mas não finaliza, porque a ideia não morre e ir “lá” mantém viva a continuidade dos estudos em terras árabes, é uma meta uma utopia. Realizar esta pesquisa, com este grupo de palestinos, foi muito gratificante e enriquecedor. Adentrar o local de trabalho, no ambiente privado do lar, e passar horas dialogando com mulheres palestinas foi extremamente surpreendente, e permitiu conhecer a famosa hospitalidade Árabe Palestina de receber bem os visitantes. De fato, eles recebem tão bem que os sionistas europeus, no final do século XIX, decidiram colonizar a Palestina e estabelecer um projeto de colonização numa terra tão acolhedora. Ironia do destino, que foi justamente a chegada desses sionistas à Palestina que os trouxeram para a América e vieram ancorar no sertão de Mato Grosso.

São 70 anos na terra das garças, vamos palestinar, Palestina Livre, do rio ao mar!

REFERÊNCIAS

AB'SÁBER, A. N. O intercâmbio cultural entre o Brasil e os países árabes. **Revista da Pontifícia Universidade Católica de Campinas**, Campinas, v. 6, n. 17, p. 80-101, 1958.

_____. Desenvolvimento das Relações Árabe-Brasileiras In: **Relações entre o Brasil e o Mundo Árabe: construção e perspectivas**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.

ALBANESE, F.; VIDAL, E. M. Palestinans in the Americas - Lands of Opportunities Untapped? In: *Palestinian Refugees: Multiple Displacements and the issue of protection*. Al Majdal Issue n.59 (March 2017) **Biannual Magazine of BADIL Resource Center for Palestinian Residency and Refugee Rights**, ISSN 1726-7277. p 48-52.

ABDULLAH, D. Prefácio. Diretor do Middle East Monitor (MEMO), Londres, 2020. In: MASALHA, N. **Expulsão dos Palestinos: o conceito de “transferência” no pensamento político sionista 1882-1948**. Tradução Leo Mislej e Teresa Bosco Ferreira. São Paulo: Sudermann/Monitor do Oriente, 2021.

ALBRECHT, *et al.* Editorial: Conceptualising ‘Muslim Diaspora’ In: **Journal of Muslims in Europe** brill.com/jome· may 2016 Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/303744191>. Acesso em: 15 out. 2020.

ALI, F.; OLIVEIRA, M. **Precisamos Palestinar. Opinião** 14/05/2021
Disponível em: <https://fepal.com.br/opiniaoprecisamos-palestina/> Acesso em:
10 de jun. de 2021

A PALESTINA, brasileira. Produção e direção de Omar Luiz de Barros Filho. Documentário, 79min., 2018.

APPADURAI, A. **Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional**. Tradução do inglês: Heloísa Buarque de Almeida. *Novos estudos CEBRAP* N.º 49, novembro 1997, pp. 33-46. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/%2036_3238/mod_resource/content/0/8-Appadurai-notas_para_uma_geografia.pdf Acesso em: 15 ago. 2020.

ARAUJO, S. H. Assembling halal meat and poultry production in Brazil: Agents, practices, power and sites, **Geoforum**, Volume 100, 2019, Pages 220-228, ISSN 0016-7185, Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2019.01.014> Acesso em 05 de ago. 2022.

_____. Neoliberal representations of Muslims and the Islamic world: a discourse analysis of imaginative geographies in Brazilian local and regional print media. **Journal of Ethnic and Migration Studies** Volume 48, 2022 - Issue 13 p. 3280-3300 Published online: 19 Feb 2020. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369183X.2020.1727730> Acesso em: 05 de ago. 2022

_____. Desired Muslims: Neoliberalism, halal food production and the assemblage of Muslim expertise, service providers and labour in New Zealand and Brazil. *SAGE Journals* Volume: 21 issue: 3, pp. 411-432 Article first published online: February 24, 2021; Issue published: June 1, 2021 Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1468796821998369> Acesso em: 05 de ago. 2022

ARROYO, K. M. A construção de um território religioso móvel no Brasil: Islam, identidades e simbolismos. **Revista Espaço e Cultura, Religião e Símbolos** n. 37 (2015) janeiro-junho. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/21943>. Acesso em: 14 out. 2020.

ASFORA, J.S. **Palestinos**: a saga de seus descendentes. 2. ed. Recife: Patativa, 2003.

AUGÉ, M. **Por uma antropologia da mobilidade**. Maceió: Edufal/UNESP, 2007.

BAEZA, C. **O Les Palestiniens d’Amerique Latine et la Cause Palestinienne (Chili, Brésil, Honduras. 1920-2010)**. Thèse de Doctorat, Institut d’Études Politique, Paris, 2010.

_____. Palestinians in Latin America: Between Assimilation and Long-distance Nationalism. **Journal of Palestine Studies** (2014) 43 (2): 59–72. Patrocinado pelo Institute for Palestine Studies. Disponível em: <https://online.ucpress.edu/jps/article-abstract/43/2/59/53568> Acesso em: 15 ago. 2019.

_____. “Refúgio” e o “Retorno” entre os Palestinos do Chile: Narrativa Identitária e Discurso Militante. In: SCHIOCCHE, I. (Orgs.) **Entre o velho e novo mundo**: a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina. São Paulo: Chiado Editora, 2015

BARGHOUTI, M. **Eu vi Ramallah**: memórias. Tradução e notas Safam Abou-Chahla Jubran. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2006.

BAROUD, R. Finalmente a unidade: o povo palestino se levantou. **Middle East Monitor**. Disponível em: <https://www.monitordooriente.com/20210519-finalmente-a-unidade-o-povo-palestino-se-levantou/> Acesso 10 de jun. 2021

BAUMANN, M. Exile. In: KNOTT, K.; McLOUGHLIN S. (edited). **Diasporas, Concepts, Intersections, Identities**. Ebook. New York, USA: 2013. Disponível em: <https://pt.scribd.com/read/326040726/Diasporas-Concepts-Intersections-Identities>. Acesso em:30 set. 2020.

BATROUNEY, T. et al. **Palestinian, Lebanese and Syrian Communities in the World**. Theoretical Frameworks and Empirical Studies. Heidelberg: Heidelberg Universitätsverlag, Winter, 2014.

BOURNE. R.S. **Trans-national America**. U.S. July 1916 Issue. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1916/07/trans-national-america/304838/> Acesso em: 24 set. 2020.

BRANDÃO, G. A. **Sírios e Libaneses em Cuiabá**: Imigração, Espacializações e Sociabilidade. Orientador: João Carlos Barrozo Mestrado em História. Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, Biblioteca Depositária: Bib. Central, ac. PPGHis/UFMT, 2007.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_E_C91_2016.pdf Acesso em: 02 maio 2018.

_____. Ministério da Justiça e Segurança Pública. **Naturalização** Disponível em: <http://www.pf.gov.br/servicos-pf/imigracao/naturalizacao> Acesso em: 13 jul. 2020.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Arranjos populacionais e concentrações urbanas**. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2016. Disponível em:

https://www.ibge.gov.br/apps/arranjos_populacionais/2015/pdf/publicacao.pdf. Acesso em: 17 jul. 2020.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Cidades**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/barra-do-garcas/panorama>. Acesso em: 01 nov. 2020.

_____. Decreto nº 21.798, de 6 de setembro de 1932. **Convention concernant certaines questions relatives aux conflits de loi sur la nationalite**. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-21798-6-setembro-1932-549005-publicacao-origina-64268-pe.html> Acesso em: 13 jul. 2020.

BOBATO, N.; PORTO, P. **Palestina**: um olhar além da ocupação. São Paulo: Limiar, 2017.

BOTEGA, T.; CAVALCANTI, L. e OLIVEIRA, A. (Orgs.) **Migrações Internacionais de Retorno no Brasil**. Brasília: Relatório, 2015. Disponível em: URL: <http://portal.mte.gov.br/obmigra/home.htm>. Acesso em: 10 maio 2020.

BRICKELL, K.; DATTA, A. Introduction: Translocal Geographies In: _____. **Translocal Geographies: spaces, places, connections**. ISBN 978-0-7546-9654-4 England/ USA: ASHGATE publishing company, 2011.

BRUBAKER, R. (2005). The 'diaspora' diaspora, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28 No. 1 January 2005 p. 1-19 DOI: 10.1080/0141987042000289997. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/loi/rers20>. Acesso em: 15 ago. 2020.

BRUNEAU, M. **Lieux de mémoire, hauts lieux et diaspora**: Sanda et Soumela dans la diaspora grecque pontique. *L'espace Géographique* 24 (2), 1995, p. 124-134.

BRUNEAU, M. Diasporas, transnational spaces and communities. Chapter 2. In: BAUBÖCK, R.; FAIST, T. (EDS) **Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods** Amsterdam: University, Press, 2010.

BUTLER, J. **Caminhos Divergentes**: judaicidade e crítica do sionismo. 1. ed. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.

CARDOZO, P. F. **O Líbano ausente e o Líbano presente**: espaço de identidades de imigrantes libaneses em Foz do Iguaçu. Tese de doutorado. Orientador: Wolf-Dietrich Gustav Johannes Sahr. Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia. Curitiba, 2012. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br>. Acesso em: 27 nov. 2018.

CARLOTO, D.R. **O espaço de representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR e Londrina-PR**: da diáspora à multiterritorialidade. Dissertação de Mestrado. Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho. Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia. Curitiba, 2007. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br>. Acesso em: 27 nov. 2018.

CASSARINO, J. P. Conditions of Modern Return Migrants – Editorial Introduction. **International Journal on Multicultural Societies (IJMS)**. v. 10, n. 2, 2008, p. 95-105. Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/>. Acesso em: 08 jan. 2020.

_____. Teorizando sobre a migração de retorno: Uma abordagem conceitual revisitada sobre Migrantes de retorno. **Rev. Interdiscipl. Mobil. Hum.**, Brasília, Ano XXI, n. 41, p. 21-54, jul./dez. 2013 Disponível em https://www.scielo.br/j/remhu/a/3BV7KhXPCvdc_TryPh5SGc6n/abstract/?lang=pt. Acesso em: 08 de jan. 2020.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. Volume II. Tradução: Klauss Brandini Gerhard. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTILLO, S. R. B. **Para onde devem voar os pássaros depois do último céu?** Um estudo sobre os processos de pertencimento palestino em Barra do Garças. Dissertação de Mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea. Orientadora: Patrícia Silva Osório. Faculdade de Comunicação e Artes, Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, 2018.

CAVALCANTI, L.; PARELLA, S. El retorno desde una perspectiva transnacional. Dossiê: retorno e circularidade **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, v. 21, n. 41, p. 9-20, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/17711>. Acesso em: 08 jan. 2020.

CHRISTISON, K. The American Experience: Palestinians in the U.S. **Institute for Palestinian Studies**. Vol.18 N°.4 1988. Disponível em: <https://oldwebsite.palestine-studies.org/jps/fulltext/39401> Acesso em: 05 de abril de 2022

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. Tradução de Luíz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

_____. **Epistemologia da Geografia**. Tradução Margareth de Castro Afeche Pimenta e Joana Afeche Pimenta. 2ª ed. rev. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

CLIFFORD, J. **Diásporas**. Cultural Anthropology. v. 9, n. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future (Aug. 1994), p. 302-338 Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/656365>. Acesso em: 08 nov. 2018.

COHEN, R. **Global diásporas**. Second edition. Routledge-Taylor e Francis Group. London and New York, 2008. E-book. Acesso em: 05 out. 2020. Disponível em: https://nextmove.net/uploads/global_diasporas.pdf

CONSEJO NACIONAL PALESTINO (1968). **Carta Nacional Palestina**. Traducción al Castellano: Luis César Bou. Aprobado na sessão de junho/1968. Versão digital, observatório dos conflitos. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/tematica/palestina/documentos/resistencia/jun1968.htm>. Acesso em: 08 nov. 2018.

CONSTANT, A.; MASSEY, D. S. “Return immigration by German Guestworkers: Neoclassical versus New Economic Theories”. In: **Internacional Migration Review**. v. 40 (4) 2002 ISSN 0020-7985 Disponível em: https://www.academia.edu/29197364/Return_Migration_by_German_Guestworkers_Neoclassical_versus_New_Economic_Theories?from=cover_page Acesso em: 26 out. 2021.

COOKE, T.J.; WRIGHT, R.; ELLIS, M. A perspective on Zelinsky's hypothesis on mobility transition. **Geogr Rev.** 2018; 108 (4): 503–522. Publicado online em 1º de novembro de 2019 doi: 10.1111 / gere.12310. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7269166/> Acesso em: 22 out. 2020.

CRESSWELL, T. **On the move**: mobility in the modern western world. New York: Routledge, 2006. 327p.

CUCHE, D. Os Palestinos do Peru: uma Forte Identificação com a Palestina. In: SCHIOCCHET, I. (Orgs.) **Entre o velho e novo mundo**: a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina. São Paulo: Chiado Editora, 2015.

CUNHA, M. J. C. Memórias da migração: a identidade em penitência. In: CUNHA, M.J.C. *et. al.* (Orgs.) **Migração e Identidade**: olhares sobre o tema. São Paulo: Centauro, 2007.

Davidson, W.V. Recent Ethnogeography on Historic Latin America. Proceedings of the Conference of Latin Americanist Geographers, vol. 8, 1981, p. 198–208. *JSTOR*, Disponível em: www.jstor.org/stable/25764941. Acesso em: 6 ago. 2021

DELEUZE, G. Deux regimes de fous Textes et entretiens 1975-1995 Édition préparée par David Lapoujade les éditions de minuit, 1977. Disponível em: <https://www.frenchphilosophy.gr/wp-content/uploads/2018/05/Deleuze-G.-Les-Indiens-de-Palestine-Grandeur-de-Yasser-Arafat-Le-Pierres.pdf> Acesso em: 10 de fev.2020.

DINIZ, Z. **Conhecendo Barra do Garças**. Goiânia: Gráfica e Editora Kelps, 1995.

DUFOIX, S. Deconstructing and Reconstructing “Diaspora”: A Study in Social-Historical Semantics. Chapter two. In: BEM-RAFAEL, E.; STERNBERG, Y. (Orgs.). **Transnationalism Diasporas and the Advent of a New (Dis) order**. V.. Leiden-Boston: Brill, January 2009 p. 47–74 Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/296848013> Acesso em: 05 out. 2020.

DURAND, J. Los inmigrantes también emigran: la migración de retorno como Corolário del processo. In: **REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**. Brasília, Ano XIV, n. 26 e 27, p. 167-189, 2006. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4070/407042004009.pdf>. Acesso em: 26 out. 2021

Durand, J. A arte de pesquisar sobre as migrações. In: DURAND, J; LUSI, C. **Metodologias e teorias no estudo das migrações**. Jundiaí: Paco editorial, 2015. pp.7-41.

DOMENACH, H. Sobre La “Migratología”. Notas de Población p. 101-118 Published In: **Notas de Población** v.12, n. 67-68, 1998. Disponível em: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12675/NP67-68-03_es.pdf?sequence=1. Acesso em: 01 out. 2020

_____. Movilidad espacial de la población: desafios teóricos y metodológicos. In: CUNHA, J. M. P. (org.) **Mobilidade espacial da população**: Desafios teóricos e metodológicos para o seu estudo. Campinas: Núcleo de Estudos de População- Nepo/Unicamp, 2011.

EDENSOR, T. **National Identity, Popular Culture and Everyday Life**. Berg Oxford: New York USA, 2002. Disponível em: <https://books.apple.com/pt/book/national-identity-popular-culture-and-everyday-life/id1565190861>. Acesso em: 17 out. 2020.

EL KADI, N. I. **Migrantes Libaneses Drusos em contextos brasileiros**: entre rupturas e continuidades. Doutorado em Sociologia. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

ESPINOLA, C. V. **O véu que (des)cobre**: etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis. Orientadora: Carmen Silvia Rial. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

FAIST, T. Transnationalisation: its conceptual and empirical relevance In: AUDEBERT, C.; DORAI, M. K. (EDS.). **Migration in a Globalised World. New Research Issues and Prospects**. IMISCOE Research. Amsterdam: University Press, 2010, p.79-106.

FAZITO, D. Análise de Redes Sociais e Migração: Dois aspectos fundamentais do “retorno” **Revista brasileira de ciências sociais (RBCS)** v. 25 n. 72 fevereiro/2010. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/ZP8vtR8Dp6gDvMxrBpWf7td/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2021.

FERNANDES, S. One or two state solution: The Palestinian issue vídeo 005. Tese onze. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4p5JOB5VPNg&t=94s> Acesso em: 10 de junho de 2020.

FERREIRA, F.C. B. **Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo**. Orientadora - Sylvia Caiuby Novaes. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em antropologia Social. São Paulo, 2007.

FRANCISCO, J. C. B. **Dos cedros aos pampas: imigração sírio-libanesa no rio grande do Sul, identidade e assimilação (1890-1949)** 303 f. Doutorado em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

FREITAG, U.; VON OPPEN, A. (Org.). Introduction. 'Translocality': An Approach to Connection and Transfer in Area Studies. Studies in Global Social History v.4 In: **Translocality**. The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective. Leiden/Boston: Brill, 2010.

GEDDES, P. **Cities in Evolution: An introduction to the Town-Planning movement and to Study Civics**. London: Williams Publication, 1915.

GOETTERT, J.D. Paradoxo do lugar mundo: brasileiros e identidade. In: SPOSITO, E.S. et all. **Geografia e migração: movimentos, territórios e territorialidades**. 1. ed., São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010. p.15-36.

GREINER, C.; SAKDAPOLRAK, P. **Translocality: Concepts, Applications and Emerging Research Perspectives** Geography Compass 7/5 373–384, 10.1111/gec3. 12048. 2013, p.373-384.

GOMES, P.C.C. A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

_____. A longa constituição do olhar geográfico. **Revista GeoUECE** - Programa de Pós-Graduação em Geografia da UECE Fortaleza/CE, v. 1, nº 1, p. 1-7, dez. 2012. Disponível em: <http://seer.uece.br/geouece> Acesso em: 07 de set. 2019.

HAAS, H. Migration and Development: A Theoretical Perspective. **Conference on 'Transnationalisation and Development(s): Towards a North-South Perspective'**, Center for Interdisciplinary Research, Bielefeld, Germany, may 31 - june 01, 2007 Working Papers – Center on Migration, Citizenship and Development.

HASS, H.; CASTLES, S e MILLER, M. J. **The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World**. 6. ed. London, UK: RED GLOBE PRESS, 2020.

HAESBAERT, R. O mito da desterritorialização: do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

_____. Epílogo Hibridismo, Mobilidade e Multiterritorialidade numa Perspectiva Geográfico-Cultural Integradora In: SERPA, A. (Org.). **Espaços culturais vivências, imaginações e representações**. [Online]. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em: 15 jan. 2020.

_____. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: HAESBAERT, R.; ARAÚJO, F. G. **Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007.

_____. Identidades Territoriais. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999, pp.169-189.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende. [et.al.]. 2. ed., 1. reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. (Trad. Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro). 12 ed. 2. reimp. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HAMID, S. C. **Entre a Guerra e o Gênero: Memória e Identidade de Mulheres Palestinas em Brasília**. Orientadora: Ellen Woortmann. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2007.

_____. **(Des) Integrando Refugiados: Os Processos do Reassentamento de Palestinos no Brasil**. Orientadora: Kelly Cristiane da Silva. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, UnB, 2012.

HAZIN, H. M. **Imigrantes palestinos, identidades brasileiras: compreendendo a identidade palestina e as suas transformações**. Orientador: Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 2016.

HUETZ, A. L. Les géographes de Bordeaux et l'Outre-Mer. In: *Cahiers d'outre-mer*. n. 200 - 50e année, Octobredécembre 1997. Bordeaux et l'Outre-Mer 1948-1997. p. 541-573; Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/Caoum0373-58341997num502003668> Acesso em: 06 jul. 2021

IBRAHIM, S. Reflexões sobre a terceira intifada palestina. 31 ago. de 2021 **Revista Movimento** Disponível em: <https://movimentorevista.com.br/2021/08/reflexoes-sobre-a-terceira-intifada-palestina/> Acesso em: 10 de dez. de 2021

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades. Barra do Garças, história**. IBGE, 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/barra-do-garcas/historico>. Acesso em: 05 agosto 2022.

_____. Divisão Regional do Brasil em Regiões Geográficas Imediatas e Regiões Geográficas Intermediárias. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv100600.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2018.

JARDIM, D. F. **Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade**. Chuí/RS. Orientador: João P. de Oliveira Filho. Tese de Doutorado em Antropologia Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, dez. 2000.

_____. Diásporas, viagens e alteridades: as experiências familiares dos palestinos no extremo sul do Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 39-69, nov. 2000a.

_____. Palestinos: as redefinições de fronteiras e cidadania. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 223-243, julho de 2003.

_____. Os Imigrantes Palestinos na América Latina. **Dossiê migração. Estudos Avançados** v.20 n. 57, São Paulo may/aug. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/jjHy8bSfwgZ8K5L3CgVN6dy/?lang=pt> Acesso em: 04 nov. 2018

_____. Famílias palestinas no extremo sul do Brasil e na diáspora: Experiências identitárias e aduaneiras. **Cadernos Pagu** n. 29, julho-dez. de 2007, p.193-225.

LYBARGER, L. D. **Palestinian Chicago: Identity in Exile.**Oakland: University of California Press, 2020.Disponível em: DOI: <https://doi.org/10.1525/luminos.90> Acesso em 06 de abril de 2022

KARAM, J. T. **Um outro Arabesco:** Etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal. Tradução: Denise Bottmann São Paulo: Martins Fontes, 2009

_____.Philip Hitti, Brazil, and the Diasporic Histories of Area Studies. **International Journal of Middle East Studies**, 46 (3): 451–471. 2014.

_____.A Pista e a Pena da Diáspora Palestina: Mapeando a América do Sul no Conflito Israelo-Árabe, 1967-1972. In: SCHIOCCHET, I. (Orgs.). **Entre o velho e novo mundo:** a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina. São Paulo: Chiado Editora, 2015 p.361-410.

KOLERS, A. Latin america in theories of territorial rights. *Revista de Ciencia Política*, vol. 37, n. 3, 2017, p. 737-753. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32454360006> Acesso em: 06 jul. 2021.

LEVY, J. Os novos espaços da mobilidade. **GEOgraphia**, Niterói, RJ, v. 3, n. 6, p. 7-17, 2001.

MACIEL, D. P. Aragarças (1943-1968): a moderna urbe na rota para o oeste. **Rev. Plurais**, Anápolis, v. 1, n. 4, 23 p., 2006. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/53285777/Aragarcas-1943-1968> Acesso em: 10 jan. 2018.

MARANDOLA JR. E. DAL GALLO, P. M. Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração. **R. bras. Est. Pop.**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 407-424, jul./dez. 2010 Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em: 13 out. 2017.

MAALOUF, A. **In the Name of Identity:** Violence and the Need to Belong. Tradução do Francês por Barbara Bray. New York, USA: Arcade Publishing. Disponível em: https://www.google.com.br/books/edition/In_the_Name_of_Identity/Z4WGHQeUDwUC?hl=en&gbpv=1&dq=In+the+Name+of+Identity:+Violence+and+the+Need+to+Belong&printsec=frontcover. Acesso em: 07 out. 2020.

MASALHA, N. **Expulsão dos Palestinos:** o conceito de “transferência” no pensamento político sionista 1882-1948.Tradução Leo Misleh e Teresa Bosco Ferreira. São Paulo: Sunderman/Monitor do Oriente, 2021.

MASSEY, D. **Um sentido global do lugar.** In: ARANTES, A. (Org). O espaço da diferença. Campinas, São Paulo: Papirus, 2000, pp. 176-185.

_____. **Pelo Espaço:** uma nova política da espacialidade. Trad. Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

_____. A mente geográfica. Dossiê Doreen Massey GEOgraphia v.19, n. 40, Niterói: UFF, 2017, mai/ago. (Eletrônico). Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13798/8998>. Acesso em: 12 out. 2020.

MERUANE, L. **Volverse Palestina**. Colección dislocados. Literalpublishing. Mexico: CONACULTA, 2013.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução Renata Santini, 8ª reimpressão São Paulo: n-1edições, 2018

MINISTÉRIO DO TURISMO - Categorização dos municípios das regiões turísticas do mapa do turismo brasileiro. Disponível em: <http://www.regionalizacao.turismo.gov.br/>. Acesso em: 13 ago. 2022.

MIRHAN, L. **Palestina**: história, sionismo e suas perspectivas. 1ª ed. Campinas, SP: Apparte, 2019.

MISLEH, S. **Al Nakba**: um estudo sobre a catástrofe palestina. Instituto Brasil Palestina. São Paulo: Sudermann, 2017.

MONTENEGRO, S; SETTON, D. A “Diáspora Palestina” na Argentina: Militância para além da Etnicidade. In: SCHIOCCHET, L. (Orgs.). **Entre o velho e novo mundo**: a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina. São Paulo: Chiado Editora, 2015, pp.323-359.

MPPM. **A cultura palestina**. marco, 2017. 12min 32seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eqgbM7DtQVg>. Acesso em: 21 abril 2022.

NASSER, S. H. Prefácio à edição brasileira In: Said, E. W., 1935-2003. **A questão Palestina**. Tradução Sonia Midori. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, (p.VII-XV).

NETO, H.P.; FERREIRA, A. P. **Cruzando fronteiras disciplinares**: um panorama dos estudos migratórios. Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios (NIEM-RJ). Rio de Janeiro: Revan, 2005.

NUNES, H.P. **A imigração árabe em Goiás**. Goiania: Editora da UFG, 2000.

OAKES, T.; SCHEIN, L. Translocal China: an introduction. In: **Translocal China**: linkages, identities and the reimagining of space. Series Editor: David S. G. Goodman. London and New York: Routledge, 2006, p.1-35.

OIM. Glossário sobre migração. **Direito Internacional da Migração N. 22** Genebra, Suíça: Organização Internacional para as Migrações 2009. Disponível em: <https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml22.pdf>. Acesso em: 01 jul 2020.

OLIVEIRA, M. A. M. **O mais importante era a raça**: sírios e libaneses na política em Campo Grande, MS. Orientadora Nanci Leonzo. Tese de Doutorado Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

OMER, M. **Em estado de choque**: sobrevivendo em Gaza sob ataque israelense. Tradução Vinícius Gomes Melo. 1ª ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

O POVO DE DEUS. Compositor :Nelly da Silva Barros. Interprete Padre Zezinho. Grupo AJA, Amor Juventude e Alegria. Rio de Janeiro, 1973. Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/o-povo-de-deus-1>. Acesso em: 14 jan. 2019.

OSMAN, S. A. **Entre o Líbano e o Brasil: dinâmica migratória e história oral de vida.** Orientador: José Carlos Sebe Bom Meihy. Tese de Doutorado em História Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PAPPE, I. **Limpeza étnica da Palestina.** São Paulo: Sudermann, 2016.

PATIENCE, M. West Bank's own slice of America. **BBC News, West Bank.** 30 July 2007. Disponível em: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6913724.stm. Acesso em: 21 maio 2022.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: Uma introdução.** Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PETERS, R. **Imigrantes palestinos, famílias árabes: um estudo antropológico sobre a recriação das tradições através das festas e rituais de casamento.** Orientadora: Denize Fagundes Jardim. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

PETEET, J. Problematizing a Palestinian Diaspora. Source: **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 39, No. 4 (Nov., 2007), pp. 627-646 Published by: Cambridge University Press Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/30069491> Acesso em: 08-03-2019

PINTO, P. G. H. R. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 67, p. 228-250, setembro/novembro 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13467>. Acesso em 19 de nov. de 2018.

_____. **Islã: Religião e Civilização uma abordagem Antropológica.** Aparecida, SP: Santuário, 2010. (Cultura e Religião)

RABAH, U. A não ser que o mundo aceite apartheid, limpeza étnica e roubo de território, Israel é inviável, imoral e ilegal. Entrevista: 28 de jul.de 2021. **Monitor do Oriente.** Disponível em: <https://www.monitordo Oriente.com/20210728-404543/>

RAVENSTEIN, E. G. The Laws of Migration. Source: **Journal of the Statistical Society of London**, v. 48, n. 2 (Jun., 1885), p. 167-235 Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/320819178/Ravenstein-Laws-of-Migration-1885>. Acesso em: 21 out. 2020.

REGO, M. F. do. **Memória da imigração de sírios e libaneses em Rondonópolis-MT.** Orientador: João Carlos Barrozo Mestrado em História. Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá Biblioteca Depositária: Bib. Central, ac. PPGHis/UFMT, Bib. Rubens de Mendonça. 2007.

REIS, Ralph. **Ecoturismo.** Roncador Expedições. Disponível em: <https://www.facebook.com/roncadorexpedicoes/>. Acesso em: 03 ago. 2008.

RIVERA, L. G. Assimilation or Cultural Difference? Palestinian Immigrants in Honduras. **Revista de Estudios Sociales** No. 48 rev.estud.soc. ISSN 0123-885X Bogotá, enero - abril de 2014 p. 57-68. Disponível em: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/res48.2014.05> Acesso em: 20 de jan.2021

ROSS, J. S. Os fundamentos da Geografia da Natureza. In: ROSS, J. S. (orgs.). **Geografia do Brasil.** 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.p.13-51.

ROSENDAHL, Z. Espaço, Cultura e Religião: dimensões de análise. In: CORREA, R.L. ; ROSENDAHL, Z. (orgs.) **Introdução a Geografia Cultural.** 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,2011. p.187-224.

SÁFADY, J. S. **A imigração árabe no Brasil: 1880-1970.** II Volume da Tese. 2. ed. São Paulo: Garatuja, 1994.

SAFRAN, W. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. In: **Diaspora: A Journal of Transnational Studies.** Project Muse. University of Toronto Press Volume 1, Number 1, Spring 1991 p. 83-99 Disponível em:

<https://muse.jhu.edu/article/443574%20/summary> Acesso em: 03 out. 2020.

_____. "The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical Perspective," **Israel Studies**, v. 10 n.1, 2005, p. 36-60. Project Muse, 2007. Disponível em:

<http://www.academia.edu/download/35322856/10.1safran.pdf> Acesso em: 03 out. 2020.

SAHD, F. B.. **Sionismo, modernidade e barbárie:** vida e morte na Faixa de Gaza.1ª ed. Curitiba: Graciosa, 2012.

SAID, E. **Fora do lugar:** Memórias. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Orientalismo:** o oriente como invenção do ocidente. Tradução Rosaura Eichenberg. 7. reimpressão. São Paulo: Companhia de Letras, 2007.

_____. **A questão da Palestina.** Tradução: Sonia Midori. São Paulo: Unesp, 2012.

SANTOS, A. E. **Agrupamentos de cidades de pequeno porte:** um estudo sobre Barra do Garças-MT, Pontal do Araguaia-MT e Aragarças-GO. Orientador: Dimas Moraes Peixinho. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás – Regional Jataí. Jataí, 2016.

SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (orgs.) **Territórios e territorialidades:** Teorias, processos e conflitos 1. ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

SROUR, M. Abu. Palestinians in Cuba In: **Palestinian Refugees:** Multiple Displacements and the issue of protection. Al Majdal Issue n.59 (March 2017) Biannual Magazine of BADIL Resource Center for Palestinian Residency and Refugee Rights, ISSN 1726-7277. p 48-52

SAWALA, F. Ali; OLIVEIRA, M. Precisamos Palestinar. **Middle East Monitor (MEMO)** Disponível em: <https://www.monitordooriente.com/20210514-precisamos-palestinar/> Acesso em: 15 de maio de 2021

SAYAD, A.. O retorno: elemento constitutivo da condição do migrante. **Revista Travessia**, 13 (número especial): 7-32, jan. 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.48213/travessia.iEspecial.446> Acesso em: 26 out. 2021.

SAYIGH, R. Fazendo palestinos desaparecer: um projeto colonialista. In: SCHIOCCHET, L. (Orgs.) **Entre o velho e novo mundo:** a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina. São Paulo: Chiado Editora, 2015 p.53-85.

SCHIOCCHET, L. Por uma Antropologia Assimétrica da Palestinidad _____ (Orgs.) **Entre o velho e novo mundo:** a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina. São Paulo: Chiado Editora, 2015. p.7-49.

_____. Uma nação sem Estado: A Palestina dos palestinos. In: CARLOS, F.L.; CARLOS, F ; MARTINHO, (orgs.) **A experiência nacional:** Identidades e conceitos de nação na África, ásia, Europa e nas Américas . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

HILLER, N. G., BASCH, L.G.; BLANC, C. S. Towards a Definition of Transnationalism. Introductory Remarks and Research Questions. In: **Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered**. Eds. Nina Glick Schiller. Linda Basch. And Cristina Blanc-szanton. New York: New York Academy of Sciences, 1992. 259 p.

SCHILLER, N. G. Nuevas y viejas cuestiones sobre localidad: teorizar la migración Transnacional en un mundo neoliberal. In: SOLÉ, C. et All. (Coord.) **Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones**. Documentos del observatorio permanente de la inmigración N.19. Gobierno de España. Ministerio del trabajo e inmigración. Madrid, 2008. E-book disponível em: <http://extranjeros.inclusion.gob.es/>. Acesso em: 24 set. 2020.

_____. A global perspective on transnational migration: Theorising migration without methodological nationalism. In: BAUBOCK, R.; FAIST, T. (EDS) **Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods**. Amsterdam University Press: 2010. E-book Disponível em: <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/34853>. Acesso em: 29 set. 2020.

SCHILLER, N. G., BASCH, L.G.; BLANC, C. S. De imigrante a transmigrante: teorizando a migração transnacional. **Cadernos CERU**, 30(1), 349-394. v. 30 n. 1 (2019): **Dossiê Migrações**. Tradução: Mário A. Eufrásio et al. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/158717>. Acesso em: 15 ago. 2020.

SCHWARTZ, A; WILF, E. **A Guerra do Retorno**: como resolver o problema dos refugiados e estabelecer a paz entre palestinos e israelenses. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2021.

SEEMANN, J. Friedrich Ratzel entre Tradições e Traduções: Uma Breve Abordagem Contextual. **Terra Brasilis (Nova Série)** [Online], 1, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/terrabrasilis/180>. Acesso em: 15 out. 2020.

SEMPLE, E. C. **Influences of Geographic Environment**: On the Basis of Ratzel's System of Anthro-Geography. Nova York: Holt, 1911 [EBook # 15293] 2005 683 p. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/15293/15293-h/15293-h.htm>. Acesso em: 15 ago.2020.

SINATTI, G. The Polish Peasant Revisited. Thomas and Znaniecki's Classic in the Light of Contemporary Transnational Migration Theory. **Acta Sociologica**. February 2008. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/>. Acesso em: 01 out. 2020.

SINFRA. **Sistema Rodoviário Estadual de Mato Grosso** 2020. Disponível em: <http://www.sinfra.mt.gov.br/documents/363190/14790439/SRE+02-2+VF.pdf/718e31be-4b52-104e-8624-957e750c1e0b> Acesso em: 10 de jan. 2022.

SIQUEIRA, E. M. **História de Mato Grosso**: da ancestralidade aos dias atuais. Cuiabá, MT: Entrelinhas, 2002.

SMITH, M.P. Translocality: A Critical Reflection In: BRICKELL, K.; DATTA, A. **Translocal Geographies: spaces, places, connections**. ISBN 978-0-7546-9654-4 (ebook) England/ USA: ASHGATE publishing company, 2011, Chapter 11, p.181-222.

SOLÉ, C.; PARELLA, S.; CAVALCANTI, L. (orgs.) Introducción. In: **Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones**. Documentos del observatorio permanente de la inmigración N.19. Gobierno de España. Ministerio del trabajo e

inmigración. Madri, 2008. E-book disponível em: <http://extranjeros.inclusion.gob.es/>. Acesso em: 24 set. 2020.

SOUZA, M. L. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SPOSITO, E. S.; BOMTEMPO, D. C.; SOUSA, A. A. (Orgs.). **Geografia e migração: movimentos, territórios e territorialidades**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010. 304p.

STEVENS, C. M.T. Imagi-nações: literatura e identidades migrantes. In: CUNHA, M.J.C. *et. al.* (Orgs.) **Migração e Identidade: olhares sobre o tema**. São Paulo: Centauro, 2007.

TAJFEL, H. **Social Identity and Intergroup relations**. European Studies in Social Psychology. New York, USA: Cambridge University Press, 1982. Disponível em: <https://books.google.com.br/books>. Acesso em: 15 out. 2020.

TENÓRIO, S.M. **Palestina: do mito da terra prometida à terra da resistência**. 1. ed. São Paulo: Anita Garibaldi/IBRASPEL, 2019.

TELES, B. C. **La tierra palestina es más cara que el oro: narrativas Palestinas em disputa**. Orientador: Lorenzo Gustavo Macagno. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

TRIVINOS, A.N.S. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: A Pesquisa Qualitativa em Educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

TRUZZI, O.M.S. **Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo**. Orientador: Sergio Miceli. Tese de Doutorado. Departamento de Ciências Sociais. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de Campinas, 1993.

UNESCO. 43 elements inscribed on UNESCO's intangible cultural heritage lists. Disponível em: <https://www.unesco.org/en/articles/43-elements-inscribed-unescos-intangible-cultural-heritage-lists>. Acesso em: 26 jul. 2022.

VARJÃO, V. **Barra do Garças: migalhas de sua história**. Brasília: Senado Federal, 1985.

_____. **Aragarças: portal da marcha para o Oeste**. Brasília: Senado Federal, 1989.

_____. **Barra do Garças: do presente ao passado**. Brasília: Senado Federal, 1992.

VILLAS BOÂS, O. **A Marcha para o Oeste: a epopeia da Expedição Roncador-Xingu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WABGOU, et all. Las migraciones internacionales en Colombia. **Investigación & Desarrollo**, vol. 20, núm. 1, pp. 142-167 Barranquilla, Colombia: Universidad del Norte, 2012. ISSN 2011-7574 Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-32612012000100005 Acesso em: 04 de março de 2020

WEIZMAN, E. The vertical apartheid. **OpenDemocracy**. North Africa, West Asia. 13 July 2017 Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/en/north-africa-west-asia/vertical-apartheid/> Acesso em: 19 out. 2021.

YIFTACHEL, O. **Etnocracia: políticas de tierra e identidade em Israel/Palestina**. Traducción de Inés Macchi. Madri: Bósforo libros, 2011.


ZARIF, H. e KUREDA R. **A causa Palestina**. São Paulo: Central Única dos Trabalhadores, 2012.

ZURAYK, C. K. **The meaning of the disasterby**. Translated from the Arabic por R. Bayly Winder. Khayats College book Cooperative BEIRUT, LEBANON Original from University of Michigan. Digitalizado por Google. 1956.

APENDICE A - Questionário de identificação

a) Nome	_____.	
b) Idade: _____	Naturalidade: _____	Nacionalidade: _____.
c) Nome do pai: _____	Nacionalidade: _____.	
d) Nome da mãe: _____	Nacionalidade: _____.	
e) Dupla nacionalidade _____	Se sim, qual de país _____.	
f) Religião _____	Religião dos pais _____.	
g) Se a religião for islâmica, frequenta a Associação _____	Já esteve em Meca _____.	
h) Estado Civil _____	se casado (a) origem do (a) companheiro (a) _____.	
i) Filhos (as): _____	Quantos : _____	Onde nasceram: _____.
j) Os filhos (as) estudo, em escola pública ou particular _____	Faculdade _____.	
l) Cidade onde mora: _____	Bairro: _____.	
m) O Município Barra do Garças/MT integra o Mapa do Turismo Brasileiro, costuma frequentar os lugares turísticos _____	se sim, com qual frequência _____.	
n) Nível de escolaridade: _____	Idiomas: _____.	
o) Onde estudou _____	Escola: pública _____	Privada _____.
p) Profissão: _____	Ocupação atual: _____.	
q) Como se define financeiramente _____.		
r) Onde possui imóveis _____	Remessas financeiras _____.	
s) Para o imigrante: com que frequência visita a Palestina _____.		
t) Para o descendente, já esteve na Palestina _____	se sim, motivo da viagem _____.	
u) Como se define sobre sua identidade _____.		

22/06/2018 Diário de Cuiabá



Últimas Notícias

Primeira Página

Política

Economia

Cidades

Polícia

Esportes

Brasil

Mundo

DC Ilustrado

Colunistas

Cuiabá Urgente

Editoriais

Artigos

E-Mail

Índice

Classificados

Edições Anteriores

DIÁRIO DE CUIABÁ

Sexta-feira, 22 de junho de 2018 Edição nº 10268 20/04/2002

INTERIOR [Anterior](#) | [Índice](#) | [Próxima](#)

Palestinos de Barra protestam contra Israel

FRANCIS AMORIM
Da Sucursal de Barra

Um protesto da Sociedade Árabe-Palestina Brasileira, na manhã de ontem, parou o centro de Barra do Garças, a 520 quilômetros de Cuiabá. Cerca de 100 famílias saíram às ruas para condenar os ataques de Israel aos territórios palestinos. A concentração terminou na praça dos Garimpeiros, na avenida Ministro João Alberto, com um manifesto de repúdio ao primeiro-ministro israelense, Ariel Sharon.

A Sociedade Árabe-Palestina conseguiu reunir, na manifestação, cerca de 400 pessoas, entre empresários, comerciantes e autoridades locais que discursaram condenando os ataques de Israel ao povo palestino. O ex-governador Wilmar Peres de Farias e os deputados Alencar Soares Filho (PSDB) e Emanuel Pinheiro (PDT) participaram do ato.

Com bandeiras do estado Palestino e véus simbolizando o luto pelos mortos nos ataques de Israel, os palestinos ocuparam a praça central de Barra do Garças por mais de duas horas, fechando também lojas e estabelecimentos ligados à Sociedade Árabe-Palestina. "Somos massacrados há mais de 40 anos. Desde 1942 estamos lutando pelo reconhecimento estado Palestino", disse o empresário Tawfiq Lemoun.

Em Barra do Garças, cerca de 100 famílias palestinas impulsionam a economia local com vários empreendimentos, entre lojas de roupas e calçados, lojas populares, garagens de venda e revenda de veículos, galerias e hotéis. Parte dos empresários já está na cidade há mais de 30 anos e acompanha, de perto, a luta da Organização para a Libertação da Palestina (OLP), para a criação de um estado independente.

envie esta página para

[Anterior](#) | [Índice](#) | [Próxima](#)

Fonte: (AMORIM em <http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=98051> - Edição nº 10268 20/04/2002)

212



Notícias / Cidades

Morre dono do grupo Móveis Estrela; corpo será sepultado na Palestina

De Barra do Garças - Ronaldo Couto

O empresário palestino Omar Said Abdalla, 62 anos, proprietário do grupo Móveis Estrela com 120 lojas no Brasil, das quais 30 estão instaladas em Mato Grosso, faleceu em São Paulo. Ele estava fazendo um tratamento contra um câncer, porém não resistiu e veio a óbito por volta das 20 horas de sábado (8).

Omar deixa dois filhos e a esposa e um patrimônio gigantesco em prédios e lojas espalhadas por Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás e Distrito Federal. Em Barra do Garças, o Grupo Móveis Estrela chegou a ter três lojas de eletrodomésticos, uma de material de construção e hipermercado denominado Estrelão Shopping.

Hoje, o grupo mantém duas lojas e alugou o prédio do Estrelão para a rede Mendonça Super Center. O grupo está passando por uma reestruturação e parte dele está sendo absorvido pelo grupo Eletrokasa.

A comunidade árabe-palestina de Barra lamentou profundamente a morte de Omar, que foi um dos incentivadores para vinda de mais de 150 famílias de palestinos para cidade na década de 70. Entre eles, os irmãos Tawafiq e Ata Lemun.

O corpo de Omar seguiu hoje para a Palestina e será sepultado na cidade de Majarasafia, a 30 km de Jerusalém.

Fonte: (COUTO, em <https://www.olhardireto.com.br/noticias/exibir.asp?id=295424¬icia=morre-dono-do-grupo-moveis-estrela-corpo-sera-sepultado-na-palestina>)

Anexo C e D – Certificados de Barra do Garças no Mapa do Turismo



 **PROGRAMA DE
REGIONALIZAÇÃO
DO TURISMO**

CERTIFICADO

O Ministério do Turismo por meio do Programa de Regionalização do Turismo e dos Interlocutores Estaduais do PRT, certifica que o Município Barra do Garças/MT integra o Mapa do Turismo Brasileiro registrado no Sistema de Informações do Mapa do Turismo Brasileiro - SISMapa.

Válido até : 28/03/2023


Ministro de Estado do Turismo
Carlos Alberto Gomes de Brito


Secretário Nacional de Atração de Investimentos, Parcerias e Concessões
Heitor Magalhães de Sousa Kadri

Emitido no dia 06/09/2022 1:57:51 (data e hora de Brasília).

Ministério do Turismo Governo Federal

Fonte: (SISMapa em, <https://www.mapa.turismo.gov.br/mapa/init.html#/home>)



 **PROGRAMA DE
REGIONALIZAÇÃO
DO TURISMO**

**Sistema de Informações do
SISMAPA**



CERTIFICADO

O Ministro de Estado do Turismo e o Secretário Nacional de Atração de Investimentos, Parcerias e Concessões por meio do Programa de Regionalização do Turismo e de seus Interlocutores Estaduais, reconhecem a **Instância de Governança Regional - Região Turística Roncador Xingu**, registrado no Sistema de Informações do Mapa do Turismo Brasileiro - SISMapa.

Nome da Instância: Rota Turística Roncador Xingu
CNPJ: 46.474.431/0001-90 | Válido até: 28/03/2023


Ministro de Estado do Turismo
Carlos Alberto Gomes de Brito


Secretário Nacional de Atração de Investimentos, Parcerias e Concessões
Heitor Magalhães de Sousa Kadri

Emitido no dia 06/09/2022 1:59:12 (data e hora de Brasília).

MINISTÉRIO DO TURISMO GOVERNO FEDERAL

Fonte: (SISMapa em, <https://www.mapa.turismo.gov.br/mapa/init.html#/home>)