

Exegese de uma Etnografia de Perto - Palestinos no Extremo Sul do Brasil: Identidade Étnica e os Mecanismos de Produção de Etnicidade - Chuí/RS.

Fanny Longa Romero (UFRGS) ¹
kapui2002@yahoo.com

Resumo:

Este trabalho consiste numa exegese etnográfica de uma descrição densa. O texto escolhido, além de representar uma tese sobre as indagações de identidade étnica ou coletiva de um grupo cultural designado como palestino, permite uma incursão na alteridade numa esfera sociocultural cheia de incertezas e expectativas numa experiência vivida na localidade do Chuí, situada no extremo sul do Brasil, fronteira com o Uruguai, a cerca de 500 km de Porto Alegre. A análise pensa as relações hierárquicas produzidas entre os próprios palestinos, a partir de iniciativas de ajuda ofertadas e aceitas, respectivamente, pelos patrícios, isto é, os palestinos detentores do poder econômico e moral e, portanto, os já “estabelecidos” perante os palestinos “recém-chegados”, logo, os *outsiders*, sem suficiente capital econômico, vinculados aos patrícios em termos empregatícios ou orientados para a atividade informal de “mascate”. Pretende mostrar, também, as relações hierárquicas entre palestinos e uruguaios a partir da problemática de classe que parece sugerir uma relação marcada de diferença.

Palavras-chave: Palestinos, alteridade, Chuí, identidade, etnografia, Uruguaios, poder.

Abstract:

This work consists of an ethnography interpretation from a dense description analysis. The chosen text, besides representing a thesis about the investigations of ethnic or collective identity of an assigned cultural group as Palestinian, allows an incursion in the alterity in a

complete social and cultural sphere of uncertainties and expectations in an experience lived in the locality of the Chui, situated in the south extremity of Brazil, border with Uruguay, about 500 km of Porto Alegre. The analysis thinks the hierarchic relations produced between the same Palestinians, from offered and accepted initiatives of aid, respectively, for the patricians, that is, the Palestinian detainers of economic power and moral and, therefore, already “established” before “the newcomers” Palestinians, then, the outsiders, without economic capital sufficient, tied with the patricians in employment or guided terms for the informal activity of “mascate”. It intends to show, besides, the hierarchic relations between Palestinians and Uruguayans from the problematic of class that seems to suggest a relation marked by difference.

Keywords: Palestinians, alterity, Chuí, identity, ethnography, Uruguayans, power.

Introdução

No mês de julho de 2006, quando me dispunha a elaborar algumas reflexões num trabalho que decidi chamar “Exegese de uma etnográfica de perto...”, escutei casualmente o seguinte comentário: “*eu invoquei o Deus brasileiro nesse momento e achei que estava presente*”. Trata-se da fala de um libanês, residente no Belém do Pará/Brasil, que recentemente tinha viajado para o Líbano, sem imaginar que, devido a um extremo conflito étnico pela manutenção do controle territorial e do poder político entre Israel e os países árabes, iria se encontrar, nesse exato momento, no meio de um fogo cruzado que o levou a invocar, tal como ele mesmo

¹ Doutoranda em Antropologia Social.

expressou, o *Deus brasileiro*, quando sentia que o carro no qual andava poderia estar prestes a explodir em questão de segundos.²

O enunciado desse libanês teve significação especial para a autora deste texto, não só porque, na ocasião, estava inserida no imaginário etnográfico do mundo árabe, lendo uma tese de doutorado intitulada *Palestinos no Extremo Sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos de produção da identidade Chui/RS* (Jardim, 2000), com o intuito de reconhecer alguns sinais ou algumas pistas que a levassem a entender os processos sociais de construção identitária de indivíduos que, sob a nomeação de palestinos, recriam tradições, configuram negociações e re-semantizam, a partir do idioma étnico, suas próprias apreensões das fronteiras simbólicas num duplo jogo de proximidade e distância entre conterrâneos, locais e extralocais; mas também, porque lhe trouxeram algumas inquietações contemporâneas surgidas no escopo da Antropologia que, oportunamente, Maybury-Lewis (2002) contextualiza “numa era de confusão”.

Sim, de fato, são tempos de confusão que revelam, por exemplo, as encruzilhadas a que estão sujeitos países como o Líbano e a Palestina pelos (im)previstos ataques armados, seja por grupos extremistas sem poder político reconhecido, seja por mandatários pretensos a manter a liderança no mundo árabe. Ao mesmo tempo, em que pessoas de carne e osso vivenciam tragédias em espaços territoriais muito mais conflitantes do que as “comunidades imaginadas” de Anderson Benedict (1997) e que formam parte, por ventura, de um contingente de brasileiros morando no Líbano ou de estrangeiros árabes, residentes no Brasil, porém, refazendo “viagens” nos seus países de origem.³

Talvez, tendo em mente essas e outras preocupações é que Maybury-Lewis (op. cit.) nos lembra a respeito do significado que a Antropologia tem no mundo contemporâneo quando, ambiciosamente, estuda as idéias que os indivíduos usam para dar sentido à alteridade e à sua própria situação. Tal como comenta o autor, “a antropologia cultivava uma metodologia extremamente útil em situações confusas”(p.12). Portanto, o seu dilema de como dar sentido ao mundo, assim como às diversas situações individuais e grupais

pode permitir uma grande contribuição na desmistificação de um mundo “emaranhado em confusões” (op.cit.: 13).

O texto a que me proponho interpretar parte de um olhar específico, o da antropologia da prática, a qual endereça seus objetivos a partir da etnografia, método cultivado pelo fazer antropológico não só pela sua ‘utilidade’, mas pela necessidade de adensar estudos que se ocupem mais por “dar sentido às vidas e preocupações da gente” (Abu-Lughod, 2006).⁴ De fato, a AP recusa os enfoques congelados de análise de macroprocessos socioculturais; arrogante ilusão de fazer etnografia, que negam os embates que a descrição densa⁵ nos ajuda a re-pensar quando olhamos a cultura no singular.

Nesse sentido, este trabalho pretende ser uma exegese etnográfica de uma descrição densa produzida de perto. O texto escolhido, além de representar uma tese sobre as indagações de identidade étnica ou coletiva de um grupo cultural designado como palestino, permite uma incursão na alteridade numa esfera sociocultural cheia de incertezas, imprecisões e expectativas exposta na relação dialógica de sujeitos nomeados, em termos acadêmicos, como pesquisador e informantes, prestes a adentrar-se numa experiência vivida na localidade do Chui, situada no extremo sul do Brasil, fronteira com o Uruguai, a cerca de 500 km de Porto Alegre.

A importância de relatos a respeito da relação intersubjetiva entre pesquisador e pesquisados tem a ver, mais com o fato de trazer à tona os tipos de “objetos” que vinculam numa situação particular e de acordo com um momento histórico determinado, do que com a prolixidade de nuances com que um trabalho de campo nos depara. Nos “objetos que vinculam”, alinhamo-nos com Abu-Lughod (op.cit.: 121) no sentido de buscar neles elementos que permitam “uma compreensão profunda da condição humana ou das dinâmicas sociais, culturais e políticas de comunidades concretas, tarefas que a antropologia tem considerado sempre, talvez arrogantemente, seu objeto de estudo”.⁶ Inclino-me igualmente a considerar o humanismo tático (Abu-Lughod, 1996) como uma estratégia possível para pensar a igualdade em termos da sua força moral e

² Desde o 12 de julho do ano em curso, Israel iniciou uma série de ataques contra o Líbano através de um forte bombardeio como ofensiva pelo seqüestro de dois soldados israelenses pelo grupo xiita libanês Hezbollah (organização partidária do Líbano). De outra parte, o Hezbollah comenta ser essa uma represália pelos reféns palestinos aprisionados pelo estado de Israel, além dos 14 civis mortos na faixa de Gaza. (Agência da Agência Notícias do Planalto, julho 2006)

³ Com o enunciado “refazer as viagens”, Jardim (op. cit.) refere os contatos entre as famílias árabes, no país de origem e de destino, para recriar laços de reciprocidade e afinidade.

⁴ Uma importante crítica a respeito da tendência de homogeneizar o conceito de cultura encontra-se em Abu-Lughod (1991, 2006), Ortner (1994, 1995), entre outros.

⁵ A respeito, há um instigante comentário de Fonseca (2005) sobre os estudos de classe no âmbito da antropologia brasileira. A crítica da autora focaliza a ausência da aplicação da noção da mediação, elemento de negociação das fronteiras simbólicas, nos estudos que abordam tanto as trajetórias do sujeito de origem modesta como as categorias sociais usadas para condensar os indivíduos em relações assimétricas.

⁶ Tradução minha.

política que, dentro de uma relação de alteridade, se valida num mundo convulsionado e dividido hierarquicamente e em que o “outro” é constantemente repensado e produzido como um indivíduo fora de “nós”.

Nesse sentido, a análise organiza-se a partir de três questões: 1) Antropologia da prática: indagações, reflexões e embates; 2) Aqui é tudo Palestino: um cão reconhecido vale mais do que um homem ingrato; 3) Relações de classe entre palestinos e uruguaios: cada um vende a sua roupa no seu próprio mercado.

A primeira questão consiste em referenciar alguns elementos teóricos a respeito da antropologia da prática como linha de análise deste texto. O segundo segmento pensa as relações hierárquicas produzidas entre os próprios palestinos, a partir de iniciativas de ajuda ofertadas e aceitas, respectivamente, pelos patrícios, isto é, os palestinos detentores do poder econômico e moral e, portanto, os já “estabelecidos” perante os palestinos “recém-chegados”, logo, os *outsiders*, sem suficiente capital econômico⁷, vinculados aos patrícios em termos empregatícios ou orientados para a atividade informal de “mascate”.⁸ Como extensão da segunda, a terceira questão pretende mostrar as relações hierárquicas entre palestinos e uruguaios a partir da problemática de classe. Para isso, decido aproveitar, novamente, o intertexto de um provérbio árabe que parece sugerir uma relação marcada de alteridade eu/outro.

1. Antropologia da prática: indagações, reflexões e embates

A antropologia da prática orienta-se para problemáticas concretas que enfatizam a perspectiva do sujeito [agente] no “ato de usar”, como refere De Certeau (1996), os produtos culturais produzidos, consumidos e postos em circulação dentro de uma formação de relações de poder configuradas historicamente. Ampliando um pouco mais o seu escopo, entendemos a AP num contexto de análise de embates diversos a respeito de processos que visam à compreensão das sociedades contemporâneas, que perpassam temáticas de classe, gênero, nação, religião, assim como as várias considerações aplicadas ao conceito de cultura. Dessa forma, tendo como ênfase estudos microscópicos, a AP utiliza como instrumento metodológico a etnografia densa, com o intuito de resolver os impasses criados pela excessiva valorização de presunções teóricas rígidas e monolíticas pretensas a deslocar o sujeito a um plano de explicação cientificista ou a isolá-lo do seu contexto social e histórico.

Vários dos elementos com que opera a AP nas

“comunicações cotidianas” são os conflitos socioculturais, as relações de poder, os lugares hierárquicos plasmados nas assimetrias entre grupos e indivíduos que se organizam mediados por uma lógica sistêmica de disposições sociais que, no entendimento de Bourdieu (1983), podem ser explicadas a partir do *habitus*, instrumento analítico que permite estudar as fronteiras simbólicas em termos de preferências e referências como construtos de ordenação social.

Dessa forma, seguindo a reflexão de Ortner (1994,1995), situo a questão da resistência a partir da construção da agência como um elemento constitutivo das práticas cotidianas dos sujeitos, desliada de posturas essencialistas ou do acoplamento com paradigmas ortodoxos voltados para explicações sobre a determinação de estruturas sociais imperativas sobre a ação humana. Para essa autora, a utilidade da noção de resistência é relevante desde que se tomem em consideração os processos de negociação e transformação no espaço dos bastidores, no qual as respostas dos subalternos à lógica de dominação não precisa se constituir, necessariamente, como uma resposta de contraponto aberta, moldada na mesma instância do poder dominante, mas deslocada e metamorfoseada conforme novos arranjos de compreensão.

Para Ortner (1995), a agência não é, de fato, uma qualidade naturalmente dada de um indivíduo nem uma resposta previsível frente às relações de hierarquia social. Mas, uma ação significativa contra uma determinada ordem social que asfixia repertórios infinitos de práticas cotidianas diferenciadas de indivíduos que, esbarrando com a lógica do discurso do oprimido, atendem para uma outra configuração de mundo. Nesse sentido, interessa, para a autora, uma (des)construção da agência entendida nos moldes da resistência da lógica burguesa; isto é, que deva se situar nos interstícios das (da - singular) ação e nos fluxos das intenções de indivíduos social e historicamente constituídos.

A partir dessas reflexões, chama a atenção como alguns discursos sobre a relação de alteridade eu/outro insistem em circunscrever a diferença nos termos das narrativas ocidentalizadas de desigualdade a partir de uma visão apolítica, a qual simula as relações de poder existentes. De fato, a formulação da desigualdade pode ser também um discurso imposto e construído conforme uma visão positivista de cultura para manter o “outro” distante e culturalmente diferenciado do “eu”.

As considerações destacadas até aqui convergem para apontar algumas respostas que o estudo da AP pode sugerir perante a recusa etnográfica

⁷ A designação de palestinos “estabelecidos” e “recém-chegados” (*outsiders*), adotada por Jardim (*op.cit.*) é baseada na leitura de Ilias (1994).

⁸ Ofício de tipo comercial que consiste numa ação ambulante de carregar caixas ou malas com mercadoria basicamente não perecível (vestuário, objetos, minúcias) para a venda de porta em porta. A esse respeito, Jardim (*op.cit.*: 80) informa que na terra libanesa, essa atividade era desenvolvida, principalmente, pelos gregos, armênios e judeus.

a significados, noções e grupos culturalmente construídos. Recuperando as significativas opiniões de autores alinhados com a etnografia da prática, entendo que: “a força com a qual os modelos culturais impõem sentidos não anula o espaço próprio da sua recepção que pode ser resistente, matreira ou rebelde”. (Chartier, 1995). Por outro lado, a noção de apropriação dos elementos culturais não atende à unidirecionalidade de discursos dominados e confiscados pela lógica institucional do poder. As formas cotidianas de resistência gestam-se em processos de longa duração, em que a resistência não necessariamente depende de bandeiras e diligência organizada, dirigida em contra dos que procuram explodir os grupos populares. Se existe uma dialética da vigilância e punição das instituições, também existe uma dialética do ocultamento⁹, do riso escondido, do baixo corporal de que nos fala Bakhtim (1996) na sua interpretação rabelaiseana.

2. Aqui é tudo palestino: um cão reconhecido vale mais do que um homem ingrato

As considerações que tecerei neste segmento pretendem configurar as relações assimétricas entre os mesmos palestinos em função dos espaços geográficos e sociais que eles ocupam no Chuí, notando que a distribuição espacial atende (tende a revelar) a revelar as relações de poder e subordinação entre os palestinos “estabelecidos” e os considerados os “recém-chegados”; estes últimos não apenas porque se correspondem com uma trajetória de viagem mais recente ou, talvez por isso mesmo, porque não transitaram o caminho de “ter feito o Chuí”¹⁰.

Ser palestino no mundo contemporâneo parece ser, então, um indivíduo ligado a um território expropriado; em um tempo, tutelado pela Organização para a Libertação da Palestina (OLP) e, ao mesmo tempo, redefinindo continuamente sua identidade através da aquisição de passaportes e, conseqüentemente, cidadanias e territórios onde o estado de Israel é também uma possibilidade de agregação.

A imagem desse sujeito palestino que acabamos de definir, ainda que não seja totalmente alheia à realidade, está, de fato, muito distante das identidades que os palestinos que migraram para o Brasil, a partir da década de 50, fazem questão de explicitar. Numa pesquisa posterior, Jardim (2006) informa a recusa dos palestinos de identificar-se com a figura do imigrante

pobre, desvalido e sem condições de viajar para os seus lugares de origem ou qualquer outro país que lhes permita cumprir objetivos acadêmicos ou comerciais. A inclinação para serem possuidores de vários passaportes, adquiridos através do seu trânsito por vários países, revela muito mais do que a vivência de uma identidade pretensamente transnacional. De fato, indica a pertença subjetiva de não se sentir como um estrangeiro pobre e excluído, quer pelo fato de ser considerado estrangeiro, ainda que possua a condição jurídica da naturalização, quer pelo fato de ser palestino, mesmo que possua terras, dinheiro e propriedades numa interação social de perdas e ganhos.¹¹

Tais observações apontam para a compreensão de uma trajetória de imigrantes árabes, no caso palestino, destituído do atributo de imigrante desvalido e sujeito às normas institucionais operantes ou, no dizer de Delgado (2003, p. 15) contrário a ser reduzido a uma minoria étnica que pretende “etnificar”, isto é, “indicar a existência de certo tipo de insuficiência cultural”¹² com a pretensão de menosprezar aquele a quem é aplicado.

A partir dessas reflexões, é importante indagar quais foram os entrevistados de Jardim (*op.cit.*), em outras palavras: quem foram os palestinos dispostos a ser seus informantes no Chuí? No seu trabalho, Jardim explica que a partir das suas perguntas sobre quem poderia falar da localidade e das trajetórias pessoais até o Chuí, era conduzida pelos mesmos palestinos até “outros”; aqueles considerados os mais antigos, isto é, os que fizeram o Chuí, os primeiros a empreender a atividade de mascate, os que sofreram e passaram penúrias num Brasil ainda rural e cheio de incertezas, os grandes comerciantes árabes do Chuí, com comércio e propriedades fora e dentro do Brasil e, finalmente, os detentores do poder econômico e da credibilidade moral perante os locais (brasileiros, uruguaios e outros árabes), em outras palavras, os estabelecidos.

Nessa região, o lugar privilegiado para estabelecer o comércio e, conseqüentemente, as relações de poder é o espaço próximo ao cruzamento das avenidas internacionais entre o Brasil e o Uruguai. Para os palestinos comerciantes, estar longe dessa área significa afastar-se das áreas privilegiadas de atração de fregueses e, portanto, do dinheiro. Estar distante do Centro equivale, também, a estar distante socialmente; como “se na margem estivesse também o esquecimento, a incapacidade de atrair atenções dos compradores e transeuntes” (Jardim, *op.cit.*: 86).

Nesse espaço de disputas pelos lugares rentáveis do comércio, a distinção espacial cria

⁹Cf. Scott (1985).

¹⁰Essa expressão usada em Jardim (*op.cit.*) remete aos palestinos mais antigos residentes no Brasil que, através da sua inserção na política local, expressam laços de solidariedade e compromisso com a localidade, recriando-se não como cidadãos imigrantes temporários, mas como comerciantes estabelecidos.

¹¹Conduzimos nossa apreensão do estrangeiro (seja de origem palestina ou não), desde a perspectiva de Simmel (1983).

¹²Tradução minha.

fronteiras simbólicas que se revelam nos jogos e na manutenção pelo poder. Assim, estar na margem é correr o risco de ser identificado como falcatrua, vendedor de calças de grife falsas, comerciante com mercadorias clandestinas de qualidade suspeita. É, em outros termos, pertencer à Rua Jenim¹³, espaço de referência da periferia e do contraponto do comércio árabe legitimamente estabelecido com grandes lojas e produtos que se presumem de melhor qualidade.

É importante frisar que a distinção simbólica de centro e margem, assim como o relacionado com as identidades sociais recriadas a partir do comércio de mercadorias falsificadas ou originais, é uma construção plenamente negociada pelos sujeitos. Dessa forma, o conflito a respeito do comércio legítimo e ilegítimo está relacionado com as identidades que estão sendo construídas num espaço de rivalidade, já que tanto os estabelecidos quanto os recém-chegados operam com produtos falsificados. Essa realidade, contudo, não é exclusiva dos lojistas palestinos. Os comerciantes e os “caixinhas” do “camelódromo” de Porto Alegre inserem-se, também, no mundo da falsificação.¹⁴

Na simbologia de práticas comerciais entre camelôs porto-alegrenses e palestinos do Chuí, o idioma da ilegalidade coincide perfeitamente com a linguagem da honestidade, quer dizer, trabalhar com objetos piratas, falsificados e, portanto, suspeitos, não representa, para esses sujeitos, sinal de uma conduta errada ou criminosa. Igualmente, nos palestinos de Jardim (Op. cit., p. 87-88) a interpretação do que é “errado” no comércio, de loja ou ambulante, é a instância do roubo. Para esses sujeitos, a ação de roubar ocupa, então, o lugar do ilegítimo e da suspeita, habitando, portanto, no espaço das desconfianças e de vigilâncias mútuas.

Nas disputas entre os palestinos, a nomeação é também um elemento do jogo de fronteiras simbólicas. A categoria “turco”, aplicada no Brasil aos imigrantes de origem árabe e construída historicamente para se referir à desconfiança em torno dos mesmos, é também usada e recriada pelos palestinos no Chuí, para difundir uma acusação de estigma. Dessa forma, “turco” funciona dentro de um jogo de espelhos para reconhecer as distinções entre os mesmos palestinos de acordo com a distribuição espacial que ocupam na localidade.¹⁵

As divisões simbólicas entre palestinos estabelecidos e recém-chegados perpassam as instâncias espaciais de controle do comércio. Na verdade, tais divisões estão relacionadas com a honra, o

orgulho, a recompensa do reconhecimento, a subordinação empregatícia e a dívida moral pela ajuda dispensada. Nesse sentido, são os recém-chegados os que detêm estas últimas práticas. Os palestinos que têm como destino o Brasil chegam diretamente ao Chuí, através das vias aéreas internacionais, mediados por outros árabes, para trabalhar como empregados nas grandes lojas dos palestinos que “fizeram o Chuí” e que, conforme essa expressão, comportam um relato de viagem diferenciado, em que o percurso por caminhos de terra e linhas férreas, além da valorização do sofrimento e as dificuldades encontradas nas diversas trajetórias desde São Paulo, lugar de destino inicial, até o Chuí, os fazem manter fronteiras com os recém-chegados através: da honra, por serem os que “vieram primeiro”; do orgulho, pelo sucesso econômico que lhes garante a possibilidade de planejar viagens para rever os parentes que ficaram na Palestina ou para dirigir um destino promissor para seus filhos no exterior; da recompensa, pelo reconhecimento como os mais antigos da cidade e, portanto, sujeitos que podem fornecer emprego e vínculos com os locais aos palestinos recém-chegados e, finalmente, os possuidores do recurso da autoridade perante os recém-chegados, pelo vínculo de subordinação destes últimos na situação de empregados e pela dívida moral que os patrícios acreditam ser merecedores por ajudá-los a estabelecer relações com as redes locais.

Em definitivo, esses elementos nos levam a entender o sentido de um provérbio árabe do tipo: um cão reconhecido vale mais do que um homem ingrato tem nas relações patrício-recém-chegado. A honra dos patrícios conjugada com a dívida moral dos recém-chegados parecem ser os dispositivos da troca moral que está em jogo. Quer dizer, o que está em questão nas relações de poder entre esses sujeitos não é propriamente um vínculo de subordinação que indica quem são os dominantes e quem os dominados, mas o valor moral da gratidão, reciprocidade e solidariedade, entre uns e outros.

Assim, ainda que fique evidente, para ambas as partes, que só os palestinos mais antigos disponibilizam de recursos (econômicos e humanos) para manter atividades comerciais em diferentes cidades do Brasil, além de outros países, fato que reflete o controle de poder econômico que lhes permite empregar, nas suas lojas de grande porte, não só os seus conterrâneos mas também os brasileiros e os uruguaios, a hierarquia social entre eles não é, certamente, unidirecionalidade, mas de influxo recíproco.

¹³ Conforme informa Jardim (op.cit.: 87, nota de pé de página), Jenim é uma cidade da Palestina que outrora era o nome de um campo de refugiados desse território. Na verdade, a Rua Jenim corresponde a uma informalidade, já que o verdadeiro nome do espaço ocupado é Rua Colômbia.

¹⁴ V. Pinheiro (2005).

¹⁵ Para Jardim (op.cit.: 81), a nomeação “turco”, como categoria de identificação, associa conjuntamente o perfil ocupacional com a origem racial, o que explica, também, o fato de ser incorporada pelos migrantes palestinos recém-chegados.

Nesse sentido, entendemos que os palestinos de Jardim (*op.cit.*) não estão obrigados a escolher nem a identidade ocidentalizada constituída a partir de uma cultura européia que se supõe de “alta esfera”, nem a idealização populista que entende os grupos culturais como reservatórios de análise. De fato, esses indivíduos parecem escapar da lógica da humilhação de “cima para baixo”.¹⁶

3. Relações de classe entre palestinos e uruguaios: cada um vende a sua roupa no seu próprio mercado

Gostaríamos de começar este último segmento da nossa análise com um comentário de Elias (*op.cit.*), quando se refere às práticas de inclusão e exclusão no que o autor chama de estabelecidos e *outsiders*. As dinâmicas de tais práticas operam, conforme sublinha o autor, a partir de uma multiplicidade de relações em que a situacionalidade dos sujeitos envolvidos é um fator presente em todo momento. Dessa forma, grupos que ora são considerados *outsiders* podem, de acordo com a situação, ser definidos dentro da ordem “establishment”.

Essa parece ser a experiência dos palestinos situados no Chuí. Pertencendo, paralelamente, a uma ordem sociopolítica local e global, os palestinos ora podem ser vistos como extralocais “estrangeiros” desde uma lógica nacional; ora podem tratar outros grupos, também extralocais, como os “*outsiders*”; situando-se a partir dessa apropriação de lugares sociais como os locais e, portanto, os estabelecidos. Nessa esfera, remetemo-nos, basicamente, aos processos de definição identitária, mais além do idioma étnico entre palestinos e uruguaios na localidade antes mencionada.

De fato, começar pela interpretação do provérbio árabe usado para completar o título desta parte do texto pode servir para nos aproximar da breve interpretação que queremos tornar visível. Trata-se da noção de “classe”, elemento que significa as relações assimétricas entre grupos que ocupam uma diferenciada hierarquia social. Nesse caso, o provérbio sublinha uma marcação da diferença em que os recursos se disponibilizam de forma variada, em outras palavras, tal enunciado nos permite, usando as palavras de Danton (1986: XV), “captar a diferença” entre palestinos e uruguaios que, do nosso ponto de vista, se observam mutuamente.

A dimensão de alteridade entre palestinos e uruguaios recria-se a partir do comércio. Dessa forma, Jardim (*op.cit.*) observa que sendo os uruguaios os compradores potenciais das lojas palestinas no Chuí, são objeto de vigilância e desconfiança por serem, sob a ótica dos palestinos, relacionados com a prática

estigmatizada do roubo. Nessa perspectiva, uma interrogação surge no ar: por que os uruguaios estão relacionados com o roubo de lojas no Chuí? Devemos advertir que, nesta análise, o elemento classe usado para configurar as relações comerciais entre esses grupos não tem a intenção de ser uma reflexão monolítica baseada na manipulação e distribuição do capital econômico, mas vista a partir das representações construídas através das experiências cotidianas dos sujeitos envolvidos. Nesse sentido, pensamos que, nessas experiências, o idioma étnico não é o único elemento de significação das identidades vinculadas. Outros dispositivos, tais como a “ameaça” social na luta pelo poder torna-se visível. Assim, sendo os uruguaios potenciais compradores, são, também, os donos dos *free-shops* instalados no Chuí, magnos estabelecimentos que funcionam como uma escala de medição que permite entender as flutuações da compra e venda.

De fato, é com os uruguaios que os palestinos medem forças em relação ao comércio, às finanças e às questões políticas. Os locais (brasileiros), no entanto, são recriados pelos árabes a partir de um lugar de proximidade, confiança, articulação política e comerciaria e, em outros casos, em termos de sujeição empregatícia.¹⁷ Nesse sentido, o sujeito “suspeito” visto pelos palestinos não se relaciona com a quantidade de dinheiro de que disponibilize para viver ou comprar, isto é, com o *status* de vida, mas com a hostilidade social perante o mesmo; hostilidade que funciona como um valor agregado por ser considerado um *outsider*.

Analisando um pouco mais a categoria social do “roubo”, Brites (2004) mostra como, nas relações assimétricas entre empregadas domésticas e patroas, a gramática do roubo e da desconfiança entre esses grupos, se bem é vinculada a um jogo de negociações onde as partes atuantes se complementam a partir de uma expressão performática de cumplicidade, negociação e dissimulo; de cumplicidade, negociação também, mostra que a acusação de roubo é um ato que legitima um discurso de hierarquia social naturalizado, tal como a autora sublinha: “Existe um espaço de negociação onde o ‘roubo’ cometido pelos subalternos é uma atitude presumível, intrínseca à relação de desigualdade social” (*op.cit.*:125).

É nessa construção de desigualdade social que interpretamos o estigma que os compradores uruguaios carregam no Chuí. Um estigma que, por outro lado, garante a manutenção das assimetrias sociais como um fator de manipulação de relações de poder operantes entre os grupos envolvidos. De fato, as identidades sociais são construídas a partir de representações disponibilizadas de acordo com interesses em jogo. Em

¹⁶ Para essa compreensão, inspiramo-nos na reflexão de Gellner (1996: 27) ver ABNT a respeito dos muçulmanos.

¹⁷ Jardim (*op.cit.*) comenta que os brasileiros empregados nas lojas palestinas são, ao mesmo tempo, vendedores e vigilantes para prevenir os furtos que constantemente são efetuados no comércio.

outros grupos culturais, a distribuição de representações é marcada claramente nas relações sociais e trabalhistas. Nesse sentido, Trpin (2004: 78) aproximamos com uma realidade rural vivenciada por chilenos, fazendo uso da construção identitária de “chilenidade” que “garante a disciplina de trabalho como um atributo a destacar perante o patrão, como uma maneira de apresentar-se em oposição à conotação pejorativa que às vezes transmite 'ser chileno' na Patagônia”.¹⁸

Dessa forma, a “chilenidade”, além de assegurar um lugar de trabalho, permite construir a auto-imagem de “bom trabalhador”. Assim, conforme um dos informantes de Trpin, a constância e o esforço braçal “só a conseguirás nos chilenos, um argentino nunca vai trabalhar, de sol a sol, ou por aí acaba roubando-te”¹⁹ (*ibidem*). Na sua análise, a autora nota que a construção da “chilenidade” revela práticas cotidianas que se estabelecem tanto na ordem da dependência dos chilenos como empregados rurais dos patrões argentinos quanto em certos atos de autonomia, quando o grupo decide recriar espaços socioculturais próprios no espaço social denominado “calle ciega” (*op.cit.*: 87).

A partir desses estudos, entendemos que nas relações entre palestinos e uruguaios que concebemos como relações de classe há uma impressão de familiaridade no Chuí, o que, do nosso ponto de vista, choca com a pretensa recusa etnográfica para com outros elementos de interpretação.

A título de conclusão

Nesta exegese etnográfica, alentei um discurso vindo de preocupações que remetem à traduzibilidade dos fatos culturais. As minhas interpretações partem de um campo de observações delicadas do nosso fazer intelectual, mas também da construção do sujeito antropólogo; aquele que, como autor, situado numa ordem de poder determinado, sente-se, ao mesmo tempo, com todos os direitos de traduzir as práticas e as subjetividades culturais dos outros e com todo o dever de denunciar as injustiças, atrocidades e os atrevimentos que sofrem os “outros”. Sob qualquer ótica, parece estar funcionando a primazia da fala do autor-antropólogo na sua empenhada atitude de ser o “mediador” daquele que não pode falar por si mesmo.

Tais lógicas, arbitrarias e inoperantes, nos fazem tropeçar em uma série de dispositivos contrários à compreensão de uma antropologia da prática. As posturas autorais dos antropólogos e cientistas sociais, em geral, são exemplos paradigmáticos da forma como a visibilidade da alteridade passa por um viés ético e político. De certo, os antropólogos poderiam estar mais

atentos à profunda reflexão do seu papel como tradutores culturais da realidade no amplo espaço do diálogo e da interação social distante da escala de intervenção e do enfoque moral.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. “Interpretando la(s) cultura(s) después de la televisión: sobre el método” In: **Iconos-Revista de Ciencias Sociales**. N. 24, 2006 (p. 119-141).
- “Writing against culture”.
Recapturing anthropology: working in the present (Richard Fox, org.) Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. “Gosto de Classe e Estilo de Vida” In: ORTIZ, Renato. **Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983 (p. 82-121).
- Brites, Jurema. “Servicio doméstico - um outro olhar sobre a subordinação” In: Lisboa Maria e Maluf Sonia (Orgs.) **Gênero, Cultura e Poder**. Santa Catarina: Editora Mulheres, 2004 (p. 111-131).
- CHARTIER, Roger. “Cultura Popular” revisitando um conceito historiográfico” In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995 (p.179-192).
- DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DE CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DELGADO, Manuel. “Quién puede ser “inmigrante” en la ciudad?” In: **Exclusión social y diversidad cultural**. **Donosita**: Tercera prensa, 2003 (p. 9-24).
- ELIAS, Nibert. **Os Estabelecidos e os Outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FONSECA, Claudia. “La clase y su recusón etnográfica” In: **Etnografía contemporâneas**. Ano (1). Buenos Aires, 2005.
- GELLNER, Ernest. **Condições da liberdade - a sociedade civil e seus rivais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- JARDIM, Denise Fagundes. **Palestinos no Extremo Sul: Identidade Étnica e os Mecanismos Sociais de Produção de Etnicidade/Chuí-RS**. Tese de Doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2000.

¹⁸ Tradução minha.

¹⁹ Tradução minha.

MAYBURE-LEWIS, David. "Entrevista com Maybure-Lewis" In: **Revista de Ciências Sociais**. V. 17, São Paulo: ANPOCS, 2002. (P.5-14)

ORTNER, Sherry. "Theory in anthropology since the sixties". In **Culture/power/history: a reader in contemporary social theory** (N. Dirks, G. Eley e S. Ortner, orgs.). Princeton: Princeton Univ. Press, 1994.

ORTNER, Sherry. "Resistance and the problem of ethnographic refusal". **Comparative Study of Society and History**. 1995 (p. 173-193).

PINHEIRO MACHADO, Rosana. **La garantía soy yo - Redes locais e transnacionais de comércio popular - camelôs e sacoleiros (Brasil - Paraguai)**.

Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

SCOTT, James. **Weapons of the Near. Everyday forms of peasant resistance**. Newtaven: Yale University Press, 1985.

SIMMEL, Georg. "O estrangeiro". In: Simmel, G. George Simmel: **Sociologia**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática. 1983 (p. 182-188).

TRPIN, Verônica. **Aprender a ser chilenos - identidad, trabajo y resistencia de migrantes en el Alto Valle de Rio Negro**. Buenos Aires: Antropofagia, 2004.