

# 7

## REFUGIADOS PALESTINOS NO LÍBANO: O CAMPO DE REFUGIADOS COMO ESPAÇO DE EXCEÇÃO?<sup>1, 2</sup>

### INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, os escritos do filósofo Giorgio Agamben e do antropólogo Michel Agier se tornaram hegemônicos no campo dos estudos sobre refugiados. Dada a perspicaz produção dos autores, ambos certamente merecem tal louvor. No entanto, este artigo visa apresentar algumas limitações sobre a perspectiva que chamo aqui de Agamben-Agier (ou seja, uma leitura de Agamben via Agier) que se expõem a partir de fragmentos de minha própria experiência de pesquisa em campos de refugiados palestinos, especialmente no Líbano.

Demonstrarei como os conceitos de Agamben sobre o *estado de exceção* e a *vida nua*<sup>3</sup> não devem figurar isolados na definição da condição de refugiado. Em vez disso, estes conceitos podem ser

---

<sup>1</sup> Artigo original, em inglês; Schiocchet, Leonardo. 2014. "Palestinian Refugees in Lebanon: Is the Camp a Space of Exception". *Mashriq & Mahjar* 2, no. 1 (2014), 130-160 – ISSN 2169-4435.

<sup>2</sup> Uma versão anterior deste artigo foi publicada exclusivamente em Búlgaro, no periódico *Critique and Humanism* (2013). O autor gostaria de agradecer aos editores de ambos os periódicos, *Critique and Humanism* e *Mashriq & Mahjar*, por tornarem possível esta nova e aprimorada versão em inglês.

<sup>3</sup> Nota do tradutor: *Vida nua*; tradução para *bare life*, como apresentado na versão em inglês. O termo será trabalhado por Schiocchet adiante. Para Agamben, *Bare life* é a concepção de "vida" em que o puro fenômeno da vida biológica ganha prioridade sobre o modo como esta é experienciada, construída. Como disposto no *CMA Journal*, Simon Fraser University, "*Bare Life*" é um termo derivado do conceito de *homo sacer*, de Giorgio Agamben. Assim, refere-se ao permanente, mas ainda assim invisível espaço de máximo poder político. Para ele, pessoas reduzidas por aparatos legais ao status de vida meramente biológica podem ser sujeitas a qualquer forma de violência de maneira impune. Agamben sugere que todos nos tornamos "*bare life*", uma vez que poderes estatais alocam concepções de vida natural (*zoē*) no corpo humano político (*bios*). Com isso, o autor reclama a distinção entre duas formas possíveis para se compreender "vida", onde Agamben faz referência aos termos gregos *bios* (a forma como a vida é experienciada) e *zoē* (o fenômeno da vida biológica). Disponível, em inglês, em: <https://www.sfu.ca/cmajournal/issues/issue-three--bare-life.html>.

beneficiados se forem pensados junto a abordagens mais etnográficas e práticas. Se, em uma mão, isto é parte do que Agier faz, na outra, ele permanece bastante dependente da perspectiva de Agamben, que parece ser muito mais inspirada pelos campos de concentração do que pelos campos de refugiados, como apresentado em seu próprio trabalho.<sup>4</sup> Ainda, apesar de seu mais recente interesse no caso palestino, especificamente, Agier mostra inspiração sobretudo a partir de campos de refugiados na África que, como demonstro, são, por vezes, diametralmente opostos aos campos (e aos refugiados) que estudei.<sup>5</sup> Com isso, procuro discutir e responder às seguintes questões: a) um campo de refugiados é, de fato, um estado de exceção, tal qual apontando na elaboração de Agier sobre a perspectiva de Agamben, ou em elaborações de outros autores inspirados por Agier? b) Deveríamos, assim, compreender os campos de refugiados em sua continuidade simbólica e prática, ou em sua descontinuidade em relação ao espaço urbano? Ou ainda, c) deveríamos considerar o campo enquanto “cidade” em ambos, ou no sentido de um ou outro – Agamben ou Agier?

Meu argumento é de que campos de refugiados são, de fato, espaços excepcionais em relação à cidade, mas não são exatamente espaços de mera *vida nua* (desprovidos de direitos e política), como defende Agamben. Concluo defendendo que a compreensão de Agier sobre os campos – majoritariamente através de suas continuidades com o espaço urbano (ou seja, por meio da compreensão de campo em relação à cidade e não aparte desta, independentemente de contextos

---

<sup>4</sup> Veja Agamben (1998, 2005).

<sup>5</sup> Mais recentemente, Agier tem se interessado por campos de refugiados palestinos. Entretanto, os campos africanos parecem continuar determinando seu trabalho, como demonstrarei a seguir.

específicos)<sup>6</sup> – é útil, de modo especial se o espaço urbano da cidade for o objeto de análise, mas, menos útil, se o objetivo é a compreensão das especificidades do campo de refugiados. Por fim, refugiados tendem a experienciar o ambiente dos campos enquanto espaços excepcionais, definidos e vividos em contraposição à cidade e à nação anfitriã. Os refugiados dos campos tendem a ser percebidos e a perceberem a si mesmos como estrangeiros, cujas identidades são definidas tanto pela continuidade simbólica para com seus locais de origem e descontinuidades para com o espaço exterior ao campo, quanto pelas continuidades com os seus arredores e descontinuidades para com seus locais de origem.

#### **AQUA ET IGNI INTERDICTUS: DE AGAMBEN A AGIER E ADIANTE**

Agamben introduziu a noção de “estado de exceção” primeiramente em *Homo sacer: Poder Soberano e Vida Nua* (Agamben, 1998), e a desenvolveu posteriormente em outro livro, de nome *Estado de Exceção* (Agamben, 2005). No primeiro livro, o autor define o conceito através da ideia de *exceptio*, ou “uma figura limite da vida, um limiar em que a vida está, ao mesmo tempo, dentro e fora da ordem jurídica e, este limiar, é o lugar da soberania” (Agamben 1998:22). [...] “a exceção é a estrutura da soberania [...] é a estrutura originária na qual a lei refere-se à vida e a inclui em si, ao suspendê-la” (Agamben, 1998:23). O autor ainda explica que “uma forma pura da lei é apenas a forma vazia de relação. No entanto, a forma vazia de relação já não é mais a lei, mas uma zona de indistinguibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção” (Agamben, 1998:38). “A relação política originária é marcada

---

<sup>6</sup> Veja Michel Agier (2002, 2007, 2009, 2012a, 2012c).

por esta zona de indistinção na qual a vida do exilado, ou do *aqua et igni interdictus*, faz fronteira com a vida do *homo sacer*, que pode ser morto mas não sacrificado” (Agamben, 1998:66). No segundo livro, nomeado com o próprio conceito, *Estado de Exceção – o arcanun imperii* [segredo do poder] da ordem nacional mundial (Agamben, 2005:86) é definido também como “uma terra de ninguém entre o direito público e o fato político, e entre a ordem jurídica e a vida” (Agamben, 2005:1). Ou,

como o termo técnico para o conjunto consistente de fenômenos legais que este busca definir. Este termo, que é comum na teoria alemã (*Ausnahmezustand*, mas também *Notstand*, “estado de necessidade”), é estranho à teoria italiana ou francesa, que prefere falar de *decretos emergenciais* e *estado de sítio* (político ou fictício, *etat de siege fictif*). Na teoria anglo-saxônica, os termos *martial law* (lei marcial) e *emergency powers* (poderes emergenciais) prevalecem (Agamben 2005:4).

Em outras palavras, o estado de exceção é condizente com a “lei marcial” inglesa, ainda que, historicamente, estes conceitos tenham resultado em aspectos relativamente diferentes em cada tradição. Para Agamben, o que é comum a todos é que a soberania ocupa um espaço de liminaridade, já que esta não é nem totalmente constituída pelo Direito<sup>7</sup> – uma vez que a primeira serve de fonte para o segundo – nem totalmente desprendida deste – já que a soberania é, também, ela própria sujeita ao Direito assim criado. Da mesma forma, de acordo com Agamben, o refugiado é, igualmente, uma reencarnação simbólica moderna do “*homo sacer*” que, por viver em liminaridade – no limiar entre as leis e a falta destas – define o próprio sujeito legal, sendo isto uma precondição para a socialidade em si.

---

<sup>7</sup> Direito (maiúsculo), aqui, refere-se ao Direito originário, como no pensamento dos teóricos do contrato social no “estado de natureza”.

De acordo com Agamben, quando o estado de exceção é colocado em prática, os sujeitos afetados perdem todos os direitos sociais (e humanos) além de seu pertencimento social, tornando-se o que – inspirado por Hannah Arendt – ele vem a chamar de “*vida nua*”. Ou seja, tornam-se algo que não é nem *zoē*, “o simples fato da vida, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)” nem *bios*, “a forma ou modo próprio de se viver de um indivíduo ou grupo” (Agamben, 1998:2). Arendt pretendeu demonstrar que, em um mundo definido pelo modelo do Estado-Nação, os Direitos Humanos (e os direitos de todos os humanos) aparecem apenas através da cidadania e, assim, os refugiados que emergiram de todos os cantos da Europa depois da Segunda Guerra Mundial não foram, na prática, protegidos por nenhum direito (Arendt, 1962). Agamben então utiliza o termo ontologicamente enquanto um aparato heurístico. A própria possibilidade de os humanos não serem definidos nem como *zoē* nem como *bios* vai, inclusive, mais longe do que o conjunto thatcheriano de indivíduos, no qual a sociedade é uma mera ficção, no sentido de um suposto “estado de natureza” ontológico (ainda que supostamente apenas lógico e heurístico).

Agamben está filosofando sobre o surgimento do Direito e da Política e, assim, é preciso tomar este pressuposto de um momento humano não social, com certo ceticismo. Ele parece apresentar como o soberano percebe tais objetos – despossadados de toda subjetividade e agência – e não como, ou o que, estes são na prática. Para Agamben, então, tal percepção torna a política inexistente, pois a política é possível apenas no espaço denominado *bios* (existência social). Contudo, preciso admitir ter dificuldades em aceitar este raciocínio, uma vez que, nos casos empíricos que presenciei, “o soberano” pode até ter buscado

tratar os refugiados como mera *vida nua*, no entanto, jamais foi possível manter tal perspectiva em prática.

Agamben afirma encontrar Hannah Arendt e Michel Foucault em um meio-termo entre a perspectiva jurídico institucional da primeira e a perspectiva biopolítica do segundo (Agamben, 1998, 2005). Porém, em vez de demonstrar como a biopolítica é o objeto *por excelência* das políticas do Estado moderno, Agamben caracteriza estes “corpos” como destituídos de política e, assim, de agência, como *zoē*. Deste modo, entendo que Agamben termina por negligenciar um ponto central da teoria de Foucault: a microfísica do poder (Faubion, 2000). Em outras palavras, é preciso dar-se conta de que o poder não é alocado nos sujeitos, mas sim em dinâmicas relacionais. Isto significa que há sempre um espaço de “resistência”, como demonstrarei ao desenvolver o caso etnográfico, mesmo quando as políticas parecem ser completamente impostas de cima para baixo. Agamben já havia negligenciado este sistema de forças em sua discussão acerca do caráter da soberania por si própria, o que, por sua vez, assemelha-se ao pensamento contratualista e, especialmente, àquele apresentado por Hobbes, em *Leviatã* (Hobbes, 2010). Ou seja, em Agamben, assim como em Hobbes, a soberania é uma força homogênea e unidimensional, que tem o potencial de exercer poder para além dos limites legais e da consideração de outras forças do sistema. Pode-se quase pensá-la enquanto um indivíduo, comparável com, por exemplo, *O Príncipe*, de Maquiavel.

No entanto, Agamben parece estar totalmente ciente das limitações referentes ao ponto de vista institucional e procura uni-lo com um ponto de vista biopolítico. Curiosamente, sua influência foucaultiana parece conduzi-lo para longe de cenários realísticos e leva-

o a uma generalização que ele considera ser uma abordagem mais biopolítica, pois o estado de exceção está localizado entre a ordem jurídica e a vida, como aponta o autor. A exceção não deve ser encontrada na prática – como o foi por alguns dos teóricos do contrato social –, mas apenas enquanto se tratar de um espaço lógico. Por trás de todo estado de exceção está “a abertura de uma lacuna fictícia na ordem para o propósito de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal” (Agamben, 2005:31). Assim, a “*vida nua*” não está mais confinada a um lugar particular ou a uma categoria definidora. Esta, agora, habita no corpo biológico de cada ser vivo (Agamben, 1998:81). Em suma: a perspectiva de Agamben é quase puramente institucional, e seu componente biopolítico é, assim, nomeado apenas porque o objeto das políticas impositivas da soberania do Estado moderno é visto como sendo o corpo humano (*zoē*), ou simplesmente o que ele chama de “vida”.

Em resumo, o exercício lógico de Agamben é um excelente alimento para o pensamento, na medida em que expõe a frágil estabilidade da Cidadania e as próprias ordens jurídica e política das quais a Cidadania depende. A maior limitação, como vejo, reside na impossibilidade de se mostrar o posicionamento relativo do sujeito e em qualificar tais posições dentro desta frágil ordem – o que, para falar a verdade, jamais foi um tema central no projeto de seus modelos. Em suma, esta teoria se pretende magna e se adéqua melhor a este propósito.

Contudo, são muitos os que se reapropriaram da teoria de Agamben para propósitos mais específicos. De especial interesse, aqui, estão aqueles que usam os exemplos de Agamben sobre os campos de concentração e de refugiados para definir seus caracteres excepcionais

vis-à-vis o resto da ordem social. Ao largo de sua carreira, Michel Agier tem escrito bastante sobre a natureza dos campos de refugiados, usando com frequência o estado de exceção de Agamben para expressar a liminaridade da vida no refúgio e a conexão fundamental entre campos de refugiados e exclusão. O campo de refugiados é, então, o que o autor chama de um “espaço de exceção” e, como tal, se torna pertinente a outros espaços similares, tais como os guetos americanos, os *banlieues* franceses ou quaisquer outros espaços urbanos marginalizados. Em minha compreensão, este uso do conceito de Agamben requer uma certa ginástica intelectual para deslocá-lo de sua perspectiva universalista e fazê-lo caber em outra moldura completamente diferente.

Em uma reflexão anterior, publicada em 2002, articulando sua experiência de trabalho de campo em campos de refugiados, Agier já havia expressado a principal questão norteadora por trás de sua subsequente antropologia do refúgio. “Pode o campo de refugiados se tornar uma cidade, no sentido de um espaço de sociabilidade urbana, uma *urbs* e, de fato, no sentido de um espaço político, uma *polis*?” (Agier, 2002:322). A definição de Agier é, assim, simbólica mais do que geográfica. Isto é, continuidades e descontinuidades espaciais são conceitualizadas em termos de experiência vivida, em vez de limites físicos, unicamente. Valendo-se da existência prática e perene dos campos no mundo contemporâneo vis-à-vis sua existência supostamente temporária, Agier definiu campos de refugiados como “novas formas socioespaciais de ‘campos-cidade’” (Agier, 2002:320). Ao conglomerar indivíduos exclusivamente em função de seus “status de vítimas”, o “sistema humanitário” iria “induzir” a “não existência social e política dos beneficiados por sua assistência” (Agier, 2002:322). O



artigo de 2002 reconhece que este processo “cria oportunidades para encontros, trocas e reformulações de identidade entre todos os que ali vivem”. Neste sentido, o “dispositivo humanitário dos campos” “produz cidades, *de la ville*”, nas palavras de Bernard Lepetit, que determinam “as capacidades transformativas do urbano” (Agier, 2002:322). A principal especificidade do campo, quando comparado com a cidade, estaria em seu início, fundamentado no princípio de se ser um “autêntico deserto” – um conceito que o autor toma emprestado de Hannah Arendt que, por sua vez, o empresta de Nietzsche. O deserto seria, então, “a antinomia da troca social e política que conecta todos os humanos, que simultaneamente os congrega e os distingue” (Agier, 2002:323). Em outras palavras, o campo é, para Agier, um “espaço de exceção”, um espaço de proto-política e proto-socialidade, *vida nua*. Como o autor desenvolve em uma publicação mais recente:

Todos que têm observado os campos de refugiados podem ver uma espécie de cidade, não apenas em termos de tamanho, mas pelas formas de vida que parecem procurar [uma] nova expressão (Agamben, 2005:57). O campo é comparável a uma cidade, mas este status é inalcançável. Tudo é potencial mas nada se desenvolve, nenhuma promessa de vida é realmente preenchida. [...] os campos são, assim, mais comparáveis aos ‘distritos’ do *apartheid* na África do Sul, instituídos através do Ato das Áreas de Grupo de 1950, os ‘Distritos’ eram formas urbanas apartadas de toda uma parcela da vida, como da economia, da política e do encontro com classes sociais mais altas (e brancas) (Agamben, 2005:58). Os campos, assim, formam uma realidade urbana marcada tanto pelo congelamento do tempo, para os bairros indígenas de cidades coloniais, e pelo aparte das cidades no *apartheid* (Agamben, 2005:59).

Neste sentido, refugiados estão “no fim do dia, mantidos à parte do mundo, longe da cidade” (Agamben, 2005:62). No entanto, seriam mesmo

os campos de refugiados cidades nuas, ou espaços de exceção, no sentido de Agier? Agier defende que enclaves urbanos extremamente pobres, tais quais as favelas no Brasil, são também a manifestação da vida nua, enquanto campos de refugiados e densas áreas urbanas – tal qual o campo de refugiados palestinos de Shatila, em Beirute – têm se tornado parte da paisagem urbana cada vez mais. Portanto, todos estes constituem espaços de exceção em relação à cidade. Sua conclusão é de que o campo de refugiados deve ser compreendido em continuidade com a paisagem urbana (inclusão através da marginalização) ao contrário de [ser pensado como] algo à parte desta. O espaço de exceção não é, assim, uma condição precária apenas dos campos de refugiados, mas de qualquer conglomerado humano marginal mais abrangente. Neste sentido, Sari Hanafi criou uma tipologia para a compreensão dos campos de refugiados no Oriente Médio, os elencando a seus graus de isolamento em relação aos seus arredores. Por exemplo, campos na Síria foram, desse modo, considerados “abertos”, ao contrário de campos no Líbano, que o autor considerou serem “fechados” (Hanafi, 2008a). As limitações desta conceitualização de Hanafi, com relação às suas derivações dos trabalhos de Agier e Agamben, serão tratadas nas conclusões.

Ao passo que o modelo, de modo geral, de Agamben e Agier, tem seu mérito, também tem algumas lacunas.<sup>8</sup> O mérito mais importante é a relevância atribuída ao contexto mais abrangente que envolve o

---

<sup>8</sup> O livro de Diana Allan (2014) expressa um potencial afastamento da perspectiva que enxerga refugiados palestinos primariamente como nacionalistas e atores políticos, focando no sofrimento humano, estratégias de enfrentamento e vida nua, através do que a autora denomina “sobrevivência”. Apesar de bastante novo, o livro tem sido amplamente aclamado. Além do mais, ao passo que o trabalho não segue a perspectiva de Agier *per se*, está em profundo diálogo com os argumentos de Agamben e Agier. Da mesma forma que este último, Allan destaca como os campos de refugiados são uma parte intrínseca de seus contextos. No entanto, a descrição de Allan da vida em refúgio é bastante mais rica em detalhes e nuances do que a apresentada por Agier. Em geral, seu livro compartilha muitos dos méritos de Agamben e Agier, e apenas algumas de suas carências.

campo. Contudo, sobre as lacunas, é preciso considerar que os campos de refugiados são marcados não apenas por processos entrópicos relacionados aos arredores urbanos, mas, também, por processos que não são desencadeados pela paisagem urbana. É possível que um campo de refugiados tenha, pelo menos, tanto continuidades com espaços simbólicos de fora da cidade / nação acolhedora, quanto ter continuidades com seus arredores. Em particular, este capítulo busca demonstrar como processos de pertencimento social de refugiados palestinos tendem a ser atribuídos a uma nação palestina imaginada (“transnacional”) tanto quanto estes processos são definidos pelo espaço simbólico urbano (ou rural) que os circunda. Neste sentido, enquanto o campo pode ser visto como um espaço marginal de exceção a partir das lentes da paisagem urbana, este é, por vezes, o próprio cerne de uma comunidade imaginada. Meu estudo também ilustra como diferentes campos no mesmo país acolhedor podem variar em sua estrutura organizacional e em sua configuração simbólica, além de se relacionar de forma diversa com seus arredores. Indo nesta direção, no que diz respeito a diferentes questões, campos de refugiados (ainda que no mesmo país acolhedor) podem, assim, ser mais “abertos” ou “fechados”, dependendo da forma como o campo é habitado, das populações do seu entorno, de líderes religiosos, do Estado acolhedor, de agentes de ajuda humanitária, de movimentos de base locais e, também, de como outros atores sociais, locais e internacionais, interagem e se relacionam entre si.

Além disso, o campo de refugiados – assim como as favelas brasileiras – não é necessariamente um lugar de “vida nua”, sem direitos ou socialidade. Neste capítulo, irei também demonstrar que

moralidade e direitos locais podem emanar não de um governo de Estado centralizado, mas de processos de pertencimento e organização locais, dinâmicos e transformados no interior dos próprios campos, assim como relacionados às continuidades entre estes e suas comunidades (nacionais) imaginadas. Igualmente, de forma distinta ao que acontece nos guetos, nos *banlieues* e em outros espaços urbanos marginalizados, as descontinuidades locais do campo de refugiados não emanam apenas, ou principalmente, de uma noção local negativa de distinção social, mas evocam o próprio caráter legal estrangeiro – e, assim, excepcional – dos refugiados.

### **PARA ONDE? QUAL CIDADE, QUAL NAÇÃO**

O campo de refugiados Al-Jalil se encontra localizado na entrada da cidade de Baalbek, no Beq'a, um vale fértil localizado no leste do Líbano, perto das fronteiras com a Síria. Este era um território majoritariamente xiita e, conseqüentemente, Baalbek fora um dos redutos mais importantes do Hezbollah. A área era rica em elementos políticos simbólicos, definindo um domínio territorial. Em sua extensão, havia cartazes dos “mártires” do Hezbollah, bandeiras de partidos e mensagens religiosas, alinhadas com a ideologia do grupo. Perto da cidade havia um tanque de guerra verdadeiro, ostentado em um pilar de concreto; o monumento encontrava-se à mostra em uma praça pública, entre outros artefatos do Hezbollah – sem sombra de dúvidas, um símbolo impositor do poderio militar do grupo.

A primeira vez que cheguei no campo foi usando um serviço de van, operado por residentes da região, na qual o itinerário estava inscrito. A van saiu de um subúrbio predominantemente xiita ao sul de Beirute

para chegar no território xiita à leste do país. Quando eu disse ao motorista que eu queria ficar “*bi-al-mukhayyam*” (no campo), ele não reconheceu minha solicitação, provavelmente porque, para ele, não fazia sentido o fato de eu querer ir a um campo de refugiados palestinos. Eu insisti, sendo que ele, um tanto intrigado, me perguntou, “que campo”? E, tão logo respondi “o campo palestino”, escutei alguns comentários gozadores de alguns passageiros, enquanto outros reconheceram, respeitosamente, a existência de tal lugar.

Durante meu trabalho de campo em Al-Jalil, percebi estes dois tipos de reação, majoritariamente. Primeiro, indivíduos que simplesmente caçoavam dos palestinos e inclusive os assediavam. Depois, aqueles que reconheciam respeitosamente a existência do campo e seus habitantes palestinos, compreendendo-os tipicamente como um tipo diferente de pessoas, bastante conhecidos por seu drama coletivo. Bem ou mal, os palestinos eram quase sempre percebidos como estrangeiros, habitantes de um território afastado. Timidamente, naquela van, um jovem rapaz ao meu lado confidenciou, com a voz baixa, que ele mesmo era de Al-Jalil. Quando chegou a hora de descer o jovem pagou as passagens, a minha e a dele, me ajudou a carregar minhas malas e me acompanhou até um posto de controle, presente na entrada do campo.

Al-Jalil (nomeado oficialmente de Wavel, pela UNRWA) era um espaço a parte, afastado. No entanto, fora removido do espaço urbano que o circundava de forma distinta de muitos outros campos de refugiados palestinos existentes no Líbano ou em outros lugares. Alguns, como o campo de Shatila, nas periferias ao sul de Beirute (exatamente onde

peguei a van que me levou até Al-Jalil, na entrada de Baalbek), eram menos afastados fisicamente, em contraste com o primeiro.

O perímetro de Shatila fora menos definido que o do campo em Baalbek, e alguns conflitos entre o primeiro e seus arredores foram largamente responsáveis por isto. A maioria destes conflitos ocorreram durante a Guerra Civil Libanesa, o que colocou diferentes facções políticas libanesas umas contra as outras, uma das quais tendo apoio da organização palestina OLP (Organização para a Libertação da Palestina) – que, por sua vez, alcançou um firme domínio em quase todos os campos de refugiados no país. Um dos capítulos mais sombrios desta guerra foi o infame “Massacre de Sabra e Shatila”, em 1982, quando milhares de refugiados palestinos e alguns xiitas libaneses foram executados pela milícia cristã libanesa denominada *Al-Kata’eb al-Lubnāniyya* (Os Falangistas). Posteriormente, em 1985, no que veio a se chamar “Guerra dos Campos”, a milícia xiita AMAL deixou em escombros o conglomerado formado pelos campos de refugiados de Sabra, Shatila e o campo de Burj al-Barajne, localizado exatamente em frente ao conglomerado palestino (Sayigh, 1994). Com o tempo, estes palestinos reconstruíram suas casas mas, desta vez, encontraram-se limitados pelas novas possibilidades e restrições impostas pelos libaneses ao seu redor, em especial pela implantação político-militar xiita. Como resultado, Sabra é, hoje, essencialmente um *suqq* (mercado) dentro de Shatila, servindo como um espaço de trabalho principalmente para refugiados palestinos deste campo e, também, do campo Burj al-Barajne, mas também para os libaneses que habitam o entorno do campo. Qualquer pessoa pode potencialmente entrar em Shatila, uma vez que não existem postos de controle nas fronteiras disputadas do

campo e não houve a imposição de nenhuma política que visasse à estadia apenas de palestinos no território.

Em realidade, muitas famílias libanesas viviam dentro dos perímetros de Shatila, a maior parte sendo xiita e algumas cujas histórias no campo estiveram diretamente relacionadas ao cerco da AMAL. Devido a razões econômicas, sociais e políticas, o campo fora, naquele período, também o lar de uma infinidade de outros grupos sociais, que iam desde ciganos até migrantes ilegais advindos de muitas partes da África e do leste e sudeste asiático. No entanto, apesar desta diversidade, Shatila fora bastante marcada por símbolos palestinos, e a dinâmica da vida social ainda estava envolta, sobremaneira, por processos sociais diretamente relacionados com a questão palestina. Ou seja, o espaço fora ainda fortemente inscrito dentro de um território simbólico palestino e, como tal, marcado tanto por uma continuidade simbólica com a nação palestina, quanto pela continuidade rotineira com os arredores urbanos da cidade (Beirute). Mais importante: tanto palestinos quanto não palestinos reconheciam, de igual maneira, o campo como uma reivindicação territorial palestina. Grafites, cartazes, faixas, bandeiras e outros simbolismos xiitas libaneses, vindos do exterior para o centro do campo – em coexistência com demonstrações palestinas similares que partiam de dentro do campo –, não deixaram dúvidas de tal conceitualização do território, apesar do custo que a disputa impôs para ambos os lados. Ademais, assim como antes da guerra, depois desta o Estado libanês reconheceu a relativa autonomia deste e de outros campos como territórios palestinos, ao concordar, implicitamente, por exemplo, em manter o exército ou a polícia

libaneses fora dos campos, exceto quando as autoridades palestinas falhassem em assegurar os interesses do Estado libanês.

No entanto, esta autonomia implícita não foi nem permanente, nem garantida, mas sempre tensa e suspensa pela delicada situação política palestina no Líbano. Até o final da década de 1960, atividades de resistência palestina estiveram concentradas na Jordânia. Além disso, no início da mudança da OLP para o Líbano, a organização fora regida pelo Acordo de Cairo (1969), intermediado por Gamal Abdel Nasser e assinado pelo comandante do exército libanês, Emile Bustani e pelo representante da OLP, Yasser Arafat. Este acordo estipulou, dentre outros pontos, que os campos de refugiados palestinos no Líbano ficariam de fora da jurisdição do governo libanês (tal qual representado pelo *Deuxième Bureau* – como fora chamado o braço da inteligência) e abarcado pela jurisdição da OLP. Isto foi, em si mesmo, um ponto de conexão que contribuiu para a eclosão da Guerra Civil Libanesa em 1975. Em 1982, depois da segunda invasão israelense ao Líbano, a OLP foi forçada a mudar-se para a Tunísia, deixando os campos de refugiados desprotegidos. Apesar de garantir segurança aos civis palestinos, o quase não existente Estado libanês fora incapaz de prevenir diversos massacres contra refugiados palestinos, tais como os ocorridos em 1984-1985 e incluindo a chamada Guerra dos Campos. Além do mais, o presidente libanês Amine Gemayel permaneceu no poder até 1987, sem anular o Acordo do Cairo.

É importante notar, também, que o Estado libanês tem sido, ao menos desde o início da Guerra Civil Libanesa, no melhor dos casos, uma entidade frágil e fraca, com seu poder político alocado em diferentes grupos não estatais, sendo que a maioria dos quais foram e são, ainda



hoje, hostis aos intentos de se garantir tanto direitos humanos e sociais plenos aos refugiados palestinos no Líbano, como muito menos a cidadania. Durante a guerra, não apenas o exército libanês perdera o poder de impor qualquer resolução sobre as inúmeras milícias envolvidas no conflito, como também o próprio Estado libanês esteve envolvido em violações do acordo. Por exemplo, ao final da guerra civil, o exército libanês, ao ter como alvos de bombardeios milícias cristãs que se recusaram a se desarmar, acabou, em realidade, por destruir cerca de 40% do campo de refugiados de Dbayeh. Atualmente, existe apenas um acordo tácito posto entre as autoridades libanesas e lideranças palestinas, garantindo aos palestinos o privilégio de supervisionar a ordem e a segurança nos campos de refugiados, mas sem lhes dar autonomia plena. Mesmo que a polícia libanesa, em realidade, desvie dos campos e, também, enquanto facções políticas palestinas administram a segurança local, o exército [libanês] pode, ainda assim, intervir. Exemplos de intervenções libanesas contemporâneas são abundantes. Para citar uma mais recente, em 2007, o campo Nahr al-Bared foi invadido e destruído pelo exército libanês, que estava em busca de um grupo salafista transnacional em vez da milícia palestina local, chamada Fatah al-Islam.

Esta configuração seria, precisamente, um caso para o estado de exceção de Agamben, se o referido espaço já não fosse excepcional. A propósito, para Agamben, o espaço de exceção inclui ao excluir, ou, um sujeito não inscrito na lei é por ela reconhecido por ser exatamente a exceção que torna isto possível. O que descrevo aqui pode, por sua vez, ser visto exatamente como o oposto: o espaço do campo é excluído pela inclusão. Ou, o campo é constituído enquanto um espaço excepcional,

desde que seja vinculado ao anseio nacional. De todo modo, o ponto de vista institucional ou da soberania não é o ponto central do meu argumento, mas sim aquele que, em vez disso, parte do campo para a cidade. Em outras palavras, não parto de uma perspectiva legal ou estatal, mas sim das dinâmicas das vidas dos próprios refugiados. Como mencionado anteriormente, o espaço urbano de Al-Jalil era diferente daquele de Shatila em muitos aspectos. Primeiro, e mais importante, o perímetro do campo era controlado pelos palestinos e sua segurança, ao menos simbolicamente, acontecia através de um *hājiz* (posto de controle) na entrada principal do campo, onde homens palestinos, em fardas militares e empunhando Kalashnikovs, tinham a diretiva interna de administrar as delimitações do campo. As pessoas “de fora”, essencialmente não palestinos, deveriam ter a entrada no campo aprovada antes de poder adentrá-lo. O mesmo, evidentemente, aconteceu quando cheguei pela primeira vez em Al-Jalil, mesmo que eu já tivesse negociado minha estadia com uma instituição palestina de trabalho social local, que tinha a aprovação das autoridades políticas locais.

O campo havia sido, inicialmente, construído como um quartel francês, assim, seu formato é perfeito para o controle perimetral. Voltando à minha história, ao descer da van que me levou desde Beirute a Al-Jalil, no posto de controle na frente do campo, homens com suas Kalashnikovs pareciam estar entretidos com minha presença; um jovem me pediu para permanecer ali e esperar, de pé, enquanto ele foi para dentro convocando um amigo meu. Após cerca de cinco minutos, os dois homens chegaram, fazendo sinais para aqueles que precisariam saber que eu estava finalmente em casa. Enquanto isso, em Shatila, eu

simplesmente adentraria o campo, ainda que eu estivesse certo de que líderes locais permaneceriam de olho em mim.

De acordo com o último número oficial da UNRWA (2013), em 2003, existiam “quase 8.000 refugiados palestinos” registrados na área total de 42.300 metros quadrados de Al-Jalil.<sup>9</sup> Durante minha pesquisa de campo, paredes feitas de pequenas construções de concreto circundavam o campo. Ao centro, construções maiores que já haviam servido como quartéis franceses ainda se mantinham de pé, acima de um grande número de outras pequenas construções, por vezes alocadas umas em cima das outras, criando assim prédios de dois andares. Esta configuração deixou espaço suficiente apenas para uma rua pavimentada, separando as paredes externas destas pequenas construções, de um lado, do aglomerado de construções que rodeiam o antigo Quartel Francês, onde o campo foi construído, do outro. O tamanho desta rua era da largura aproximada de um carro em sua parte mais estreita e de dois carros em algumas partes mais largas. Estreitas vielas existentes entre as construções cortavam, de forma irregular, o campo todo, onde jovens homens se reuniam para fumar *arguile* (cachimbo d’água) e conversar, enquanto homens e mulheres mais velhos conversavam na entrada de suas casas. O governo libanês vetou os refugiados palestinos no Líbano de trabalhar na maioria dos empregos, enquanto os trabalhos informais, que eram tanto urbanos (vendedores, artesãos e taxistas) quanto rurais (nas colheitas de lavouras dos fazendeiros libaneses), se mostraram assustadoramente disponíveis. Assim, as vielas locais se preenchiam com fumaça de *arguile*.

---

<sup>9</sup> Em acordo com fontes locais, cerca de 70% destes refugiados estavam vivendo no norte da Europa, especialmente na Dinamarca e na Suécia. Por sua vez, havia muitos outros refugiados não registrados na UNRWA.

A maior parte dos espaços públicos do campo dava de frente para a rua principal, onde havia lojas, escritórios políticos (*maktab siyasi*, plural, *makatib siyasiyya*), ONGs e centros de caridade, assim como a mesquita e a escola da UNRWA. A entrada principal do campo, localizada do outro lado do posto de controle, à direita, quando se está de frente a esta, era uma *zawya* (esquina) sem construções e usada regularmente como um espaço de encontro para discursos, manifestações, greves, celebrações etc. A parte de trás desta *zawya* abrigava o escritório da UNRWA e, geralmente, as principais falas destes eventos eram fotografadas e filmadas por organizações locais em frente a este escritório. Este era o *locus par excellence* para transmitir as demandas e denúncias da comunidade ao mundo.

Entre as lojas havia, pelo menos: duas farmácias; quatro ou cinco mercearias; duas padarias de *mana'ish* (algo que se parece como um pequena pizza com recheios diversos); uma venda de sanduíches de falafel; um café; um outro estabelecimento que oferecia *arguile*; uma sala de jogos de internet com seis computadores; uma sala com uma mesa de sinuca e outra de pebolim; quatro ou mais barbearias; uma loja de CDs da moda; e um comércio geral, onde se podia comprar de tudo, desde frigideiras até cobertores. Além destes, havia também um comércio de gás de cozinha; uma oficina mecânica; um café com internet; outra barbearia e uma loja de celulares – todas viradas para a estrada para Baalbek.

Al-Jalil tinha, à época, doze movimentos e partidos políticos,<sup>10</sup> a maioria contando com um escritório próprio. Os mais importantes entre estes eram o Fatah, Fatah al-Intifada, FPLP, Hamas e Jihad

---

<sup>10</sup> Ou *tanzimât* (organizações; singular, *tanzim*), como eram também chamados.

Islâmica (sem qualquer ordem particular de importância). Como mencionado acima, podia-se também encontrar o escritório administrativo da UNRWA dentre vários outros de organizações de caridade, centros culturais e ONGs como a *Markaz li-huqūq al-insān*,<sup>11</sup> a *al-Najda al-Ijtima'iyya*, a *Beit Atfal al-ṣumūd* e a Caritas. É importante notar que outros grupos também se mostraram ativos e evidentes em Al-Jalil, mesmo que não contassem com escritórios próprios. Estes grupos tendiam a ser compostos por jovens. Estes podiam ser bastante independentes, como no caso de um grupo de *dabke* e uma banda musical, ou mais ligados a uma ou outra associação ou *ḥaraka* (movimento social), como no caso de outro grupo de *dabke*, os escoteiros e um time de futebol. Enquanto os comércios provinham serviços para a comunidade e sustento econômico para seus donos, os centros de trabalho social, outras associações e as ONGs tinham, sobretudo, uma função social. Havia também um certo status para quem fosse ativo em tais organizações, da mesma forma que havia para quem fosse dono de uma farmácia ou barbearia ou, ainda, um estabelecimento de *arguile*. Por exemplo, barbearias e estabelecimentos de *arguile* eram espaços bastante importantes para o encontro de jovens. Assim, ser dono de tais estabelecimentos, em geral, levava a uma acumulação de capital social, além de garantir benefícios econômicos.

O campo de Al-Jalil tinha um conjunto bem definido de discursos e práticas públicas, que iam desde a simples interação social do dia a dia até um calendário específico de eventos. Isto é, um certo “tempo ritual” (Schiocchet, 2022) permitia a socialização de membros da comunidade em um conjunto de valores, práticas e comportamentos, ajudando a

---

<sup>11</sup> Este nome é fictício, visando proteger as identidades de vários dos meus interlocutores no campo.

demarcar os limites da comunidade vis-à-vis outras, além de organizar história ao prover parâmetros de compreensão e envolvimento com o mundo. O contexto ritual de Al-Jalil era marcado por símbolos onipresentes de “palestinação”, como bandeiras da Palestina, imagens de soldados e mártires, a chave, mapas das fronteiras políticas da Palestina histórica de antes de 1948 etc. Enquanto a bandeira palestina e os mapas evocam o *continuum* da nação na Palestina e no exílio, o soldado, o mártir e a chave evocam o processo no qual a comunidade se engaja na busca por uma união utópica (Petee, 2005; Swedenburg, 1990). Estes símbolos eram gerados dentro dos escritórios, locais públicos de encontro, organizações sociais, mentes individuais criativas e, em seguida, reproduzidas e distribuídas pela comunidade através redes de grupos e performances públicas – tais como comemorações e celebrações (*ihitfalāt*), comícios e demonstrações (*masirāt*; *muzaharāt*), e greves (*idrāb*) – constitutivos do tempo ritual da comunidade (Sayigh, 1994; Khalili, 2007; Schiocchet, 2013).

Eventos catastróficos, tais quais aqueles que levaram à *Yawm al-Nakba* (o Dia de Independência Israelense aos olhos dos palestinos; o evento que transformou palestinos em refugiados, e sobre o qual israelenses celebram como o Dia da Independência) são, infelizmente, muito frequentes, cada um com o potencial de se transformar em um memorial de luta, assim como cada palestino morto tem o potencial de se tornar um mártir nacional. Este potencial é com frequência alcançado e estes eventos se tornam parte da memória coletiva Palestina, dando sentido à sua condição e operando como dispositivos mnemônicos para expressar ideologias e reunir membros de um partido. A invasão israelense contra Gaza em 2008 tem o potencial de

ser um evento comemorativo similar. Assim como em 1976, quando campos de refugiados palestinos do Líbano foram palco de manifestações contra a expropriação de terra na Galileia, em 2008, os habitantes de Al-Jalil realizaram uma grande manifestação em suporte aos palestinos de Gaza.

Também, em Al-Jalil, celebrações religiosas como o *‘Eid Milād al-Naby* (o aniversário do Profeta) podem assumir tons muito similares às manifestações políticas. Durante meu trabalho de campo, refugiados celebravam o dia do Profeta em meio a temas religiosos, políticos e nacionalistas. Bandeiras flamulavam pelo campo da mesma forma como acontecia durante as manifestações. Mulheres buscavam incentivar a multidão que se aglomerava na principal rua do campo, proferindo frases. “*La illahu Ila Allah*” (Não existe Deus além de Deus) era entoado enquanto os participantes caminhavam pelas principais ruas do campo em um padrão circular, tal qual fariam ao circular a *Kaaba* (*tawaf*) durante o *Hajj* ou peregrinações menores à Meca. Não estou sugerindo, de forma alguma, que o centro do campo era venerado tal qual a *Kaaba*; em vez disso, apontando uma ressonância ritual que era evocativa de simbolismos religiosos e empoderadora das performances locais. Em soma a estes símbolos religiosos, muitos dos refugiados carregavam símbolos nacionalistas como bandeiras da Palestina, colares com pingentes de chave,<sup>12</sup> e cartazes com motivos nacionalistas, enquanto outros também entoavam hinos e temas nacionalistas. Até mesmo partidos políticos (não necessariamente islamistas) se viam

---

<sup>12</sup> A chave era um dos mais importantes símbolos nacionalistas palestinos, já que representava a chave para as antigas casas dos refugiados na Palestina (algumas sendo não apenas meras representações, mas sim as verdadeiras chaves). Isto, por sua vez, era um poderoso símbolo do direito do retorno e, assim, do fim da condição de refúgio.

representados nestes acontecimentos. Alguns se envolviam na divulgação dos eventos, da mesma forma como estariam em qualquer celebração do campo, incluindo casamentos e funerais. Isto é, em quase todas as esferas sociais, qualquer ocasião poderia ser favorável para se relembrar a Palestina, a luta e se expressar suas reivindicações por justiça. O aniversário do profeta se realizava com a esperança de que a justiça Divina libertaria os habitantes de Al-Jalil de sua prisão de concreto no campo, além de libertá-los em uma Palestina idealizada. Muitos residentes diriam que o que fosse que o inimigo viesse a destruir, eles reconstruiriam posteriormente.

Tais celebrações eram quase invariavelmente delimitadas ao interior do campo e, de igual maneira, o mesmo acontecia em Shatila e outros campos. Isto significa que estes eventos aconteciam dentro de um território considerado por eles como palestino, reconhecimento este dado também pelos libaneses que viviam nas redondezas. Percebi que, onde quer que estas celebrações ocorressem fora do campo, contariam com autorização formal do poder a seu redor – este foi, pelo menos, o caso em Al-Jalil, cuja autoridade libanesa em seu arredor era o Hezbollah. Isto sugere que refugiados palestinos no Líbano tendiam a perceber seus campos como uma continuidade do espaço nacional da Palestina e uma descontinuidade em relação à cidade local, na medida em que os libaneses aceitavam, pelo menos, a autonomia palestina limitada.

Além disso, o espaço dos campos estava longe de ser marcado enquanto palestino apenas durante tais rituais. Um dia após as celebrações da *Yawm al-Nakba*, o ambiente social não mudou muito, já que ainda havia cartazes, músicas, bandeiras e outros símbolos por



todas as partes. O mesmo acontecia após todos os outros rituais. Sempre havia outras celebrações e os mesmos tópicos eram repetidamente expressos, discutidos, reafirmados e transformados. Os residentes de Al-Jalil estavam acostumados com a reiteração do simbolismo palestino, não apenas a partir dos rituais coletivos, mas também em função da exposição diária à vida no campo. O tempo ritual local era um relógio de memórias, ajustando e sendo ajustado constantemente pelos sentimentos das pessoas, assim como pelos seus pensamentos, aspirações, desejos e ações. Crianças iam para a escola, para um centro de trabalho social ou outras instituições onde elas desenhavam coisas que, muito frequentemente, contavam com símbolos palestinos. Pássaros, oliveiras, rios, o sol e tudo mais que representasse padrões de felicidade eram geralmente indexados por bandeiras palestinas, a chave, o mapa, o Domo da Rocha ou outros símbolos de um passado palestino idealizado. Os mesmos símbolos indexavam futuro e presente, mas, em geral, expressando respectivamente sonhos e desejos. Elas não desenhavam ou falavam sobre estes assuntos apenas na escola, mas em todo lugar.

Em realidade, a maioria das pessoas trazia, diariamente, temas e práticas como aqueles destacados durante as celebrações marcadas pelo calendário. Como pão que se come de várias maneiras ao longo do dia, estes tópicos eram parte do cotidiano e suas disseminações eram fortemente notadas. Assim como para o imaginário de qualquer outro ator social, os imaginários das crianças eram desenvolvidos amparados nas referências sociais disponíveis a elas no tempo ritual local. Enquanto cada indivíduo organizava este material de diferentes maneiras, as crianças tinham, em geral, menos chances de se valer de

materiais culturais advindos de fora do campo. À parte de histórias românticas, as histórias mais comumente contadas pelas crianças em Al-Jalil eram sobre a Palestina, Israel, a ocupação e temas relacionados. Elas sonhavam com uma Palestina paradisíaca e seus imaginários também incorporavam a realidade da ocupação enquanto um pesadelo recorrente. Em lugar de heróis de TV ou de quadrinhos, a juventude aspirava a ser como os *shuhadā'* (mártires) presentes nos cartazes espalhados pelo campo ou celebrados com paradas nas ruas, dentro de suas delimitações. Alternativamente, eles também almejavam ser como Handala (um personagem palestino de quadrinhos) ou líderes políticos, sociais ou religiosos, com discursos de perseverança que eles ouviam todos os dias durante o almoço, sermões religiosos, ao cortar os cabelos, nas lojas de doces onde compravam suas guloseimas e, virtualmente, em todo lugar. Por vezes, os heróis destas histórias eram seus próprios pais, irmãos ou parentes próximos, enquanto os inimigos eram aqueles que elas responsabilizavam por suas desgraças.

Acima de tudo, religião ou política formavam uma base para cada uma das instituições e associações sociais de Al-Jalil, mas temas nacionalistas invariavelmente as abarcavam. Em outras palavras, refugiados inscreviam “palestinação” em todas as outras questões – religiosas, étnicas, políticas, econômicas ou sociais – e não o contrário. Isto se deve, precisamente, ao fato de que ser palestino era a causa de suas condições de refúgio e uma nação palestina que engloba seus locais de origem e, assim, o retorno era a única solução para os dilemas do presente.<sup>13</sup> Isto reforçava, de forma potente, a diferença entre os

---

<sup>13</sup> Aqui, é importante notar que outra solução possível era torna-se libanês (ou dinamarquês, brasileiro, ou qualquer outra nacionalidade que interessasse) e, de fato, muitos refugiados que poderiam conceber tal possibilidade a procuraram. Em Al-Jalil, este era menos o caso do que entre aqueles refugiados

refugiados e o contexto libanês e, ao mesmo tempo, aprofundava a distância entre o campo e a cidade.<sup>14</sup>

### **O CAMPO NA CIDADE OU O CAMPO COMO CIDADE?**

Para além das concepções de identidade e a consequente territorialização do espaço do campo, havia, claro, processos práticos que envolviam o campo e a cidade. Estas continuidades eram, na maioria dos campos de refugiados palestinos no Líbano, também políticas, étnicas, religiosas e sociais, mas especialmente econômicas. Sua existência, no entanto, não parecia ser suficiente para apagar a excepcionalidade dos refugiados *vis-à-vis* a nação na qual tais campos se inscreveram.

Ao lado de Al-Jalil e Shatila, havia dez outros campos de refugiados palestinos oficiais, no Líbano. Dentre estes, aquele que eu poderia apontar como talvez o mais “aberto” de todos, por vários critérios sociais, era o campo Dbayeh. Este era um campo de refugiados palestinos cristãos (hoje, o último deste tipo no mundo), localizado no Monte Líbano, localidade majoritariamente cristã. O senso comum

---

desfavorecidos habitando o espaço da cidade ou em outras configurações distintas no Líbano e em outros lugares (ver, por exemplo, Schiocchet (2013)). Uma vez mais, este era o caso tanto em função de se sentirem compelidos pela situação a pensar que não havia outro cenário, quanto pela forte adesão à sua luta por justiça. Também, é importante notar que viver como um refugiado na Dinamarca não necessariamente implica a aquisição da cidadania dinamarquesa e, assim, compromete menos uma futura cidadania palestina.

<sup>14</sup> É importante enfatizar que a lacuna aqui mencionada se refere à relação simbólica entre o campo e seu contexto, em vez de palestinos e libaneses, uma vez que o par da típica oposição ideal (libaneses versus palestinos / cidade versus residentes do campo) nem sempre se sobrepunha. Permanece-se muito importante não essencializar as relações palestina-libanesa. Apontar para uma poderosa tendência centrípeta na direção desta diferenciação não significa que não havia outras tendências, centrífugas, contribuindo na direção de uma integração. No entanto, ao passo que havia também classes média e alta, de palestinos e libaneses, bem integradas vivendo nos campos, ambos palestinos e libaneses – refugiados ou não – largamente concebiam os campos como espaços de domínio palestino, marginalizados em relação à cidade. Neste ponto, meu argumento não difere dos de Agamben e Agier.

libanês e até mesmo palestino sustenta que a total falta de militarização do campo e de instituições palestinas, associada à obscura e nebulosa expressão de “palestinação”, era uma simples consequência do caráter cristão de Dbayeh. Isto é, palestinos cristãos simplesmente não seriam relacionados à “*al-qadiyya al-Filastiniyya*” (a Causa Palestina) como acontecia, em contraparte, com os muçulmanos, e esta posição era ouvida de forma bastante abrangente no Líbano, tanto positivamente quando negativamente, por quem quer que mencionasse o campo.

Minha pesquisa, em parte baseada em relatos locais de história oral, mostrou uma situação muito mais complexa. Dbayeh havia estado envolvido sobretudo em quatro grandes conflitos, majoritariamente relacionados com a Guerra Civil libanesa. O primeiro foi já em 1973. Posteriormente, em 1975/1976, depois do início da Guerra Civil libanesa, Dbayeh fora atacado na mesma onda de violência que destruiu os campos de refugiados palestinos de Tal al-Zaatar e Karantina. Além disso, os residentes de Dbayeh afirmam que a invasão israelense de 1982 também afetou o campo. Finalmente, em 1990, mesmo após o acordo *Ta'if* trazer um fim à Guerra Civil, Dbayeh se tornou de novopalco de um conflito, desta vez entre a milícia Falangista e o exército libanês, liderado por Michel Aoun. Em função da localização do campo em um território libanês predominantemente cristão, a OLP jamais conseguira defender Dbayeh de milícias hostis e, assim, estas milícias cristãs ocuparam o campo de forma permanente. Durante o processo, apesar da resistência palestina, não apenas muitas casas de refugiados foram tomadas, como muitos destes refugiados foram subtraídos de seus pertences, mortos, estuprados, ou forçados a encherem sacos de areia usados para demarcar a Linha Verde que separava os lados Leste e Oeste

de Beirute. A milícia não apenas proibiu demonstrações de “palestinidade”, como os próprios palestinos buscariam esquivar-se de tais demonstrações, a fim de evitar o conflito em uma área onde não tivessem quaisquer meios de defesa. É bem verdade que muitos residentes de Dbayeh já sentiam uma forte identificação cultural e religiosa com seus arredores libaneses, mas isso parece não ter sido o bastante para garantir sua aceitação para com a maioria dos locais. Após algumas gerações, os jovens aprenderam a evitar serem associados com palestinos e sua causa e, muitos destes, à época de meu trabalho de campo, sabiam pouco sobre Palestina, palestinos e a Guerra Civil Libanesa. Indo mais ao ponto, na maior parte do tempo, muitos preferiam se identificar simplesmente como libaneses, apesar do fato de que apenas alguns destes possuíam cidadania libanesa. Havia uma importante categorização em jogo que, caso não fosse expressa, estaria sempre presente, tendo um papel central nas dinâmicas locais: moradores locais do campo, assim como libaneses residentes no entorno, consideravam os habitantes do campo como localizados em algum lugar de um *continuum* entre a palestinidade e a libanesidade.<sup>15</sup> Os *muwātinin*, refugiados palestinos detentores de cidadania libanesa, compunham menos da metade do campo e foram estes que possibilitaram transações e nuances entre um pertencimento nacional e outro.

A história por trás da cidadania libanesa dos *muwātinin* é complexa e não é possível ser apontada neste capítulo.<sup>16</sup> Contudo, o que é

---

<sup>15</sup> Nota do tradutor: No texto original; *Lebaneseness*.

<sup>16</sup> Entretanto, é importante saber, nos anos 1950, a concordância com o desejo da igreja Maronita. O presidente libanês Camille Chamoun ofereceu cidadania a todos os palestinos cristãos. A ideia, à época, era pender o balanço de poder em favor dos cristãos, aumentando seu número. Muitos, mas não todos, palestinos cristãos de fato obtiveram cidadania libanesa naquele período, incluindo muitos refugiados

importante tomar desta história é que, na época de meu trabalho de campo, os residentes de Dbayeh eram, em geral, ironicamente muito mais parte da comunidade libanesa local dos arredores (como uma parte marginalizada deste todo) do que simbolicamente próximos de uma nação palestina. Apagar o campo através de sua assimilação parece ter sido o objetivo de um plano posto em prática, de modo especial naquele campo, perpetrado por lideranças libanesas locais. Além do mais, tal assimilação presumiu, também, um pertencimento social que foi possível apenas devido à elasticidade dos refugiados palestinos e, da mesma forma, da população libanesa local. Isto, por sua vez, apenas poderia acontecer precisamente através de uma negociação de identidade que deslocasse o princípio nacional ao destacar um princípio religioso (cristão). Em outras palavras, se não fosse pela concepção errônea e generalizada de que a “Causa Palestina” era essencialmente religiosa (islâmica), palestinos cristãos locais jamais teriam conseguido transformá-la em uma verdade local, visando à sua sobrevivência.

Dbayeh é a única exceção à regra da relativa autonomia dada aos campos de refugiados palestinos no Líbano, discutida anteriormente. Já que estava localizado em território libanês cristão, apenas há alguns

---

de Dbayeh. Entretanto, muitos dos palestinos cristãos que não obtiveram cidadania libanesa à época eram de Dbayeh. Durante meu trabalho de campo, residentes locais apresentaram-me muitas razões para isto. As duas mais importantes eram as seguintes: primeiro, muitos pensavam que, ao adquirir a cidadania libanesa, perderiam o direito de retorno à Palestina, e muitos pensavam que a guerra logo terminaria e que sua estadia no Líbano seria apenas temporária. Segundo, alguns mencionaram o processo burocrático como uma barreira para a cidadania, declarando que alguns refugiados simplesmente não conseguiam se organizar para passar por tais processos, o que, de acordo com os mesmos, também envolvia o pagamento de uma taxa com a qual eles não conseguiam arcar. Deve ser notado, também, que muitos palestinos muçulmanos abastados, especialmente aqueles que haviam chegado no Líbano já em 1947, também tiveram sua cidadania garantida, enquanto que, para a maioria dos palestinos muçulmanos, esta possibilidade jamais fora oferecida. Em resumo, enquanto palestinos cristãos tenderam a assumir a cidadela libanesa, os muçulmanos não. Além do mais, enquanto muitos palestinos ricos, independentemente da religião, puderam fazer a escolha [pela cidadania], palestinos pobres, vistos como um fardo, não puderam.

minutos de distância da costa de Jounieh, e uma vez que se encontrava sob pressão de milícias cristãs libanesas desde seu início, Dbayeh jamais fora administrado pela OLP ou por qualquer outra instituição palestina. Do contrário, esteve sempre pressionado a deixar de existir enquanto um campo de refugiados e ser assimilado aos arredores libaneses como um bairro pobre e marginal. A possibilidade da assimilação existiria apenas na medida em que os refugiados palestinos do campo fossem todos cristãos.<sup>17</sup> Em suma, Dbayeh é um campo excepcional no contexto libanês por ter sido o único espaço sobre o qual um regime de assimilação fora posto em prática, em vez de um regime de completa segregação. Este aspecto não foi, de forma alguma, um desenvolvimento “positivo”. Isto pode ser compreendido como uma outra forma de controle populacional – ou uma outra tecnologia de poder, fazendo uso do conceito de Liisa Malkki (1992). Esta caracterização está baseada no apagamento do caráter palestino da população através da maximização do componente cristão de sua identidade. Uma das implicações mais importantes para o espaço do campo, e sua relação com o espaço urbano mais abrangente, é que, neste sentido, nunca é exercida a relativa autonomia dada a outros campos.

No entanto, há um outro detalhe nesta história que merece ser revelado: sem o amparo da UNRWA, Dbayeh jamais teria a esperança de se tornar mais próximo de seus arredores e mais distante de uma comunidade palestina imaginada. “O plano” existiu apenas na medida em que o campo pudesse ter transformado de propósito em um gueto

---

<sup>17</sup> Dbayeh é o último campo de refugiados palestinos cristãos no mundo, portanto, é um importante componente de sua excepcionalidade. Além do mais, está localizado em um território cristão – um ponto bastante turístico no Líbano com um parque aquático e o hotel “Royal”, a cerca de 50 metros de distância – o que tem consequências profundas para as políticas do Estado libanês no que envolve o campo e seus arredores.

para que suas imediações pudessem absorvê-lo. O escritório local da UNRWA ficava costumeiramente fechado e a administração do campo se encontrava, na prática, confiada à divisão libanesa da Caritas (Centro de Migração). Apesar de demandas antigas de alguns dos refugiados, não havia padres palestinos ou, mesmo, palestinos em posições de liderança oficial no campo. Além disso, Dbayeh estava localizado em território libanês da igreja e esta reclamava a terra de volta. A UNRWA não publicizou qualquer esforço para manter seu domínio no campo, apesar do fato de que muitos dos 4.000 refugiados registrados – majoritariamente aqueles que não tinham nenhuma cidadania (nem mesmo cidadania palestina, claro) – se encontrariam em péssimas condições e sem apoio social algum, caso o campo fosse mesmo reapropriado. Isto não parecia ter surgido de alguma má intenção, já que os recursos da UNRWA estavam diminuindo e, de qualquer modo, a maioria dos residentes de Dbayeh (particularmente a geração mais jovem) desejava se tornar libanês. No entanto, é importante ler tais fatos considerando-se como pano de fundo uma instituição que alega ser “apolítica”, se é que tal coisa é possível de existir na prática. Dada certa adversidade enfrentada por muitos, a UNRWA claramente teve de tomar uma escolha que conservasse sua posição precária entre os libaneses. Ao final, aqueles palestinos que desejaram ser libaneses e misturar-se não seriam capazes de fazê-lo completamente, e eram com frequência lembrados de que eram palestinos e, assim, não pertenciam ao Líbano. Depois de tudo, as delimitações de Dbayeh, até a última vez que as vi, em 2009, ainda estavam marcadas por graffiti dos partidos políticos cristãos libaneses, hostis aos palestinos. Isto foi um forte lembrete de que, apesar da falta de resistência e das delimitações



difusas, alguns libaneses não quiseram esquecer que ainda havia palestinos ali. Não importa o quão “adaptado” fosse, Dbayeh ainda era um espaço estrangeiro, um campo de refugiados.

À época de meu trabalho de campo, era virtualmente possível que uma refugiada palestina se tornasse libanesa apenas através do casamento, fosse em Dbayeh ou em outro lugar. Esta nunca foi uma possibilidade para os homens, considerando-se que, no Líbano, a cidadania é exclusivamente patrilinear e muitos percebiam isto como uma concreta política de segurança, dado o caráter masculinizado das políticas locais. Ainda assim, devido a razões apenas parcialmente evocadas nos parágrafos anteriores, as quais não poderei explorar aqui por completo, os casamentos entre si eram muito mais comuns em Dbayeh do que nos outros onze campos. O ofuscamento das delimitações entre a cidade e o campo ocorreram através de outros processos nos outros campos. Como sugeri em minha discussão anterior acerca de Al-Jalil e Shatila, a política tende a se adaptar às possibilidades locais. Consequentemente, em Al-Jalil, havia um forte apoio ao Hezbollah (e atualmente até mesmo ao presidente sírio Bashar Al-Asad), enquanto, em Shatila, foi muito mais difícil perceber artefatos relacionados ao Hezbollah no interior do campo, devido, especialmente, a confrontos com os xiitas. Assim sendo, nos campos de refugiados Beddawi e Nahr al-Bared, na região sunita ao norte do Líbano, foi de longe mais comum encontrar apoio palestino a líderes como Sadam Hussein que, em conjunto com a Arábia Saudita, repetidas vezes ocupava um espaço político totalmente oposto àquele do Hezbollah, dos xiitas e do Irã.

A religião foi, ainda, um princípio que pôde aproximar a distância entre a cidade e o campo de outra maneira. Por exemplo, em 2007, um

conflito colocou o grupo islâmico Fatah al-Islam, que se encontrava firmemente entrincheirado em Nahr al-Bared, contra o exército libanês. Apesar de o grupo em si não representar grande parte da população local, este teve o apoio de outros movimentos salafistas libaneses locais, uma situação similar àquela no campo de refugiados palestinos de 'Ain al-Helwe, na periferia da cidade mista de Sidon. Estes movimentos salafistas essencializaram uma identidade muçulmana sunita que não deixou espaço para considerações nacionais. Assim, a localização extrema do nacionalismo não apenas fora do, mas contra o domínio da religião – o que alienou grande parte dos refugiados palestinos locais à causa salafista – foi exatamente o que trouxe o Fath al-Islam para perto dos libaneses. Fossem palestinos, libaneses, ou mesmo iraquianos, sauditas ou paquistaneses, a nacionalidade simplesmente não importava em nada, ou importava unicamente na medida em que fosse um impedimento para a realização de uma utopia sunita radical – a que prevê o retorno do califado. Em outras palavras, tais grupos se localizavam nos campos tanto quanto na cidade e em todos os lugares, uma vez que eram, por definição, transnacionais ou, mesmo, antinacionais. Estes grupos conseguiram manter um reduto no campo de refugiados por duas razões, especialmente: primeira, poderiam tirar vantagem da dificuldade que as autoridades tinham para erradicá-los – como provou a história de Nahr al-Bared, já que o exército libanês teve que supostamente destruir o campo inteiro na busca de desenraizar os islamistas. Segunda, um campo de refugiados poderia ser um local ideal para se encontrar sujeitos desfavorecidos, prontos para aderir à sua causa. Entretanto, neste caso, o último fator não fora, felizmente, tão forte quando se esperava que fosse. Dada a

conexão dos refugiados palestinos à sua causa nacional, muitos dos membros do Fath al-Islam não eram palestinos, como era o caso de quase toda a liderança do grupo.

Tanto quanto a religião, conexões ideológicas mais abrangentes ocupavam um lugar significativo no sentido de pertencimento social dos refugiados. Foi assim particularmente nos anos 1970 e 1980, quando os movimentos panarabista e pansiriano exerceram uma forte influência nos campos. Por exemplo, a milícia libanesa nasserista Al-Murabitun manteve uma forte aliança com a OLP durante a Guerra Civil Libanesa, e a região nos arredores de Shatila fora um de seus mais importantes redutos. De todo modo, aproximações sociais religiosas, políticas, étnicas ou outras, entre o campo e a cidade, tenderam a existir quase exclusivamente na medida em que eram conceitualizadas a partir de uma perspectiva palestina, assim como movendo-se na mesma direção da “Causa Palestina”. Uma exceção desta regra geral é a trajetória singular imposta de modo violento sobre Dbayeh, como apresentado anteriormente, neste tópico. Aqui, deve-se apenas lembrar que, enquanto Dbayeh permanecer como um campo, não é exceção à regra. Novamente, é exatamente isto que explica a violência através da qual alguns libaneses buscaram erradicá-lo, neste caso, através de uma tentativa de integração marginal, tal qual aconteceu em outros campos.

O único elemento que parecia ter alguma autonomia ao longo das linhas deste tópico sobre pertencimento era a economia. Por exemplo, trabalhar para um proprietário não pressupunha necessariamente lealdade, já que os refugiados eram pagos por diárias e não contavam com quaisquer contratos ou garantias. De forma similar, serviços oferecidos pelos refugiados não os vinculavam aos seus clientes

libaneses (ou palestinos) da mesma forma que os pertencimentos políticos, ideológicos ou religiosos faziam. Afinal, pode-se vender um falafel ou consertar o carro de alguém sem comprometer a palestinidade ou transgredir os confins práticos e simbólicos do campo. Por fim, até onde sei, não havia agremiações ou uniões locais abertas aos palestinos, pelo menos não nos campos onde residi por mais tempo (Al-Jalil e Dbayeh, com viagens frequentes, especialmente, para Shatila). Em outras palavras, fatores econômicos não pareciam servir muito para as concepções de si dos refugiados ou para as concepções de território, o que, por definição, tem uma dimensão simbólica.

Em suma, podemos definir o campo sobretudo através de sua relação com a cidade, ou como sendo o próprio campo uma cidade? Como aponta Julie Peteet, sendo o resultado de “múltiplos contextos”, eles mesmos geradores de “contextos em constante mutação nos seus ambientes locais, regionais e globais”, um campo de refugiados é “produzido e produtor de práticas e relações sociais diárias”. A diversidade que apresentei até agora entre os diferentes campos de refugiados palestinos no Líbano reforça a perspectiva de Peteet. No entanto, também oferece um outro ângulo pelo qual se pode contemplar o campo de refugiados. Um aspecto único deste caráter é sua produção através de “violentas práticas discursivas e espaciais” – não qualquer violência, mas aquela que acompanha especificamente tentativas de desnacionalização (Peteet, 2005:94). A excepcionalidade é certamente experienciada por outros grupos urbanos marginalizados, como, por exemplo, os habitantes das “favelas” brasileiras – ou, como chamado por eles próprios, “comunidades” – os guetos americanos ou até os *banlieues* franceses. A principal diferença, aqui, está já implícita na

denominação do grupo brasileiro: a sua perspectiva de si mesmos como parte de uma nação. Estes se sentem excluídos precisamente por sentirem que não deveriam ser parte desta. Sua excepcionalidade está relacionada com ser parte de um todo que foi deixado de fora, esquecido. Muitos palestinos no Líbano eram ainda algo a mais: mesmo em sua quarta geração, eles não eram oficialmente cidadãos, e uma grande parte dos libaneses não os considerava parte do tecido social, tal qual claramente transmitiam as políticas sociais e a opinião pública à época. Eles eram como estranhos tolerados, estrangeiros que ganharam o direito de esperar no Líbano até que pudessem retornar ao seu próprio país. Eles não estavam nem mesmo nos escalões mais baixos da sociedade, como no caso brasileiro. Eles simplesmente não pertenciam à nação de forma alguma, e seus campos estavam dentro dos limites físicos “do”, mas não incluso “no” país.

Paralelos com os guetos americanos e os *banlieues* franceses poderiam, talvez, ser muito mais próximos, dada a relação local entre estes espaços e a imigração para os EUA e para a França – no segundo país, especialmente a imigração de muçulmanos e árabes. A principal diferença, como vejo, é que muitos residentes dos guetos e *banlieues* não apenas desejam ser parte nas nações americana e francesa, e são inclusive bem recebidos por uma porção da própria nação, como também sentem que são de fato parte de uma nação, e se reúnem ao redor desta noção. Isto é verídico apenas no caso atípico de Dbayeh, um campo oficial que, de muitas maneiras, fora coagido a não ser mais um campo. Ainda que o gueto e o *banlieue* sejam parcialmente estrangeiros à nação, na maioria das vezes, estes são inalienáveis a esta; em realidade, são geralmente considerados como uma indiscutível

consequência da cidade em si. Em contraste, Shatila e Burj al-Barajne quase nunca eram percebidos somente como consequências da própria urbanidade de Beirute, e Al-Jalil certamente não era percebido como um efeito urbano de Baalbek, enquanto Dbayeh fora fadado a desaparecer para tornar-se parte da nação. Em vez disto, enquanto estes permaneceram sendo campos de refugiados, eram percebidos como estranhos para com as cidades nas quais estivessem fisicamente ancorados. Além do mais, a relação entre cidade e campo continuará a consistir-se majoritariamente na influência indesejada e alheia do último sobre o primeiro – mesmo quando o fluxo do trabalho barato, serviços e produtos manufaturados do campo são integrantes da cidade e do país de forma mais ampla. Como resultado, o espaço do campo de refugiados era geralmente percebido como uma continuidade da nação palestina, e não da libanesa, como seria o caso das favelas, guetos e *banlieues*. Além disso, ao menos no caso palestino, eu argumento que este é o ponto de onde se deve partir ao discutir-se a natureza do campo de refugiados e sua relação com a cidade.

No caso do Líbano, a essência estrangeira do campo não foi imposta pela nação acolhedora mas, também, enfatizada pelos refugiados que buscaram transformar a estigmatização de dentro para fora. Em outras palavras, estes se esforçaram para transmutar o estigma negativo atrelado à palestinidade em um significado positivo. Esta foi uma das variações locais centrais do que chamarei aqui de “resistência”, ou seja, qualquer força exercida contra, ou em uma direção oposta a, uma força hegemônica, no sistema geral de forças assim constituídas. Existem mais do que uma palavra para resistência em árabe, algumas das quais adquirindo sentido através do uso palestino em referência ao exílio. Já

tratei deste tópico em outros momentos e, aqui, o que é importante frisar é que a resistência é um dos elementos-chave na definição da distância entre o campo e a cidade.<sup>18</sup> Onde a resistência for forte, a diferença entre o campo e a cidade tenderá a ser mais forte; onde a resistência for fraca, a distância entre um e outro tenderá a ser mais fraca. Em Dbayeh, a distância entre o campo e a cidade não era tão forte quanto nos outros campos de refugiados do Líbano. Isto não acontecia por supostamente nunca haver existido resistência, mas sim porque a resistência inicial – tão fraca quanto podia potencialmente ser – não pôde contornar ou adaptar o contexto político local como em muitos outros campos no Líbano, dada a extrema intolerância local à palestinação. Assim, Dbayeh se tornou uma parte da cidade mais do que uma cidadela, em contraste com Al-Jalil, Ain al-Helwe, Rashidiye, Burj al-Barajne, ou o que um dia fora Nahr al-Bared – apesar de que Shatila, também, fora forçado a sucumbir à cidade mais de uma vez.

Circuitos econômicos cruzavam a maioria dos campos de refugiados, seus arredores (majoritariamente através do setor informal), o *continuum* nacional palestino (segundo afiliação política e via financiamentos de projetos) e as organizações humanitárias mundiais (por meio de empregos na UNRWA e projetos sociais em ONGs). Tais campos tendiam a ser espaços economicamente dependentes em relação tanto ao acolhedor quanto à nação original, e ainda assim semiautônomos em suas organizações políticas e sociais. O relativamente pequeno campo de Al-Jalil, por exemplo, contava com um conselho representado por toda a diversa liderança política que, na

---

<sup>18</sup> Uso este termo para enfatizar o ponto de vista dos refugiados. Portanto, “original”, aqui, significa “o país de origem”.

maioria das vezes, parecia ter sido capaz de conter a maioria das rixas, levando-as a um nível seguro, apesar de ainda haver raros surtos de violência política. No entanto, esta não era a regra em todos os campos de refugiados palestinos no Líbano. Neste sentido, as dinâmicas econômicas de Al-Jalil se pareciam, em parte, com as de uma pequena cidade que depende de sua relação com um grande centro. Parecia, contudo, não haver em Al-Jalil um centro sequer ao lado da organização humanitária presente através das instituições da UNRWA e de ONGs internacionais, apesar da preponderância do setor informal de Baalbek. Campos maiores, como Nahr al-Bared antes de ser destruído, concentravam uma capacidade industrial imensa e ofereciam índices de recursos humanos para empreendimentos ao redor do campo – ainda que o posto de controle do exército libanês controlasse a entrada para aquele campo (o que foi uma das razões para a eclosão do conflito).

Diante deste raciocínio, é preciso ter cautela antes de generalizar as relações do campo com o espaço urbano da cidade, além de levar em consideração os perfis plurais dos campos de refugiados, mesmo daqueles situados no mesmo país e cujos habitantes compartilham origens comuns. A propósito, isto também pede um refinamento da classificação de Sari Hanafi dos campos palestinos sírios “abertos”, em contraste com os campos “fechados” libaneses.<sup>19</sup> Não é o caso apenas de que diferentes campos, num mesmo país acolhedor, possam ser mais abertos ou fechados; a questão é: quão aberto em relação à quê? Religião, política, economia, etnicidade, cultura, arte, interação populacional.

---

<sup>19</sup> O artigo de Hanafi foi escrito antes da Primavera Árabe e, assim, antes dos eventos que aconteceram na Síria a partir de 15 de março de 2011. Portanto, Hanafi não poderia ter previsto os efeitos que a guerra civil teria nos campos de refugiados palestinos na Síria e no Líbano, devido ao novo fluxo de refugiados. Minha discussão aqui, assim, refere-se apenas a como tais campos supostamente eram antes da guerra. Veja Hanafi (2008a, 2010).



Estes e outros elementos podem variar de campo para campo, no Líbano. Por exemplo, enquanto Al-Jalil era fechado em termos demográficos, uma vez que não há, virtualmente, nenhum libanês vivendo dentro do campo, a não ser que ela/ele esteja relacionado por casamento ou consanguinidade com um refugiado palestino, este tendia politicamente a colaborar de forma significativa com seus arredores – muitos dos refugiados sendo apoiadores do Hezbollah, o que, certamente, não era o caso em outros campos de refugiados.

Em contraposição, se fomos compelidos a usar os conceitos de Hanafi, Dbayeh poderia ser considerado aberto com respeito a tudo, mas esta abertura seria, em parte, forçada sobre o campo em vez de nascer de relações interessadas, como muitos ainda acreditam. Por fim, Shatila poderia ser considerado aberto em termos demográficos, mas jamais poderia ser considerado compatível politicamente com seus arredores como Al-Jalil parecia ser. Neste sentido, Hanafi talvez seja o melhor exemplo entre os autores inspirados por Agier, ao tomar o argumento de que os campos são “espaços de exceção” em relação às suas extremidades. Desta forma, quanto mais fechados os campos de refugiados são, mais estes constituiriam ambientes não regulamentados, despossados de organização social e ordem, espaços excepcionais, expressões desnudas de vida nua. Todos os campos no Líbano, então, estão agrupados nesta classificação que, em conjunto com Gaza, recebe a mais alta marca de clausura.

Em oposição a esta perspectiva, entendo ser possível conceber o campo como um espaço urbano, mas não por este ser inevitavelmente parte da cidade, ou porque é ele mesmo essencialmente igual a uma cidade. A essência do campo reside alhures: seja este mais ou menos

parte da cidade (mais ou menos aberto ou fechado, nos termos de Hanafi, por exemplo), ou mais ou menos uma cidade em si mesmo, ainda assim é estrangeiro e, portanto, não pertence à nação acolhedora, não importa quanta solidariedade esta demonstre para com os refugiados e não importa quão profundas sejam as veias econômicas locais.<sup>20</sup>

Pode-se argumentar que a era moderna é definida pela criação do modelo de Estado-Nação com sua tentativa de implementação através do globo,<sup>21</sup> e que é exatamente a falha na implementação desta nova organização em cada canto do mundo que criou os refugiados como os conhecemos e, com isso, a organização humanitária como uma incontestável contraparte à organização nacional. Como coloca Liisa Malkki, campos enquanto “tecnologias de poder” (Malkki, 1992:34) são idealizados para controlar uma população para a qual não foi concedido nenhum outro espaço na organização nacional das coisas (Malkki, 1992, 1995b). Além do mais, como atestou Agier, o humanitarismo é a outra mão da mesma organização que gerou o refúgio (Agier, 2002:320).

### **APENAS MAIS UMA VÍTIMA?**

A descrição de Agamben sobre nossa condição política moderna parece ser bastante precisa. É possível compreender seu principal argumento como uma demonstração de como o estado de exceção é uma condição para o Estado moderno, em vez de apenas uma manifestação de tendências totalitárias que alcançaram seu ápice em meados do século vinte, antes de saírem de vista. Neste sentido, a mais recente Guerra ao Terror, a posição do governo americano sobre os detentos da

---

<sup>20</sup> Não muito para o caso do Líbano.

<sup>21</sup> Ver, por exemplo, Hobsbawm (2012).

baía de Guantanamo, o Ato Patriota e, até mesmo, posições políticas bastante duras sobre empregados da NSA que teriam se atrevido a se pronunciar<sup>22</sup> (AlJazeera Network, 2013) – o que muitos cidadãos veem como violações da lei ou, inclusive, da Constituição – não eram mais do que esperados. Estes foram apenas uma realização comum do potencial latente em cada Estado-Nação moderno.

Este potencial existe na medida em que as condições da viabilidade do próprio direito são dadas pelo estado de exceção. O Direito em si – e não alguma lei em particular – só pode passar a existir enquanto ainda não estiver sido implantado, e isto implica a legitimação de uma soberania. Em outras palavras, o estado de exceção é, de acordo com Agamben, o exato espaço liminar entre o direito e a ausência de *nomos* (norma), no qual encontramos a soberania.<sup>23</sup> Assim, por ser a soberania alocada acima das leis, cada cidadão corre o risco de ter seus direitos subtraídos. Desta forma, em função de seu potencial inerente e frequentes manifestações, o estado de exceção, hoje, não é tão mais excepcional, como é a norma.

Se Agamben estiver de fato correto sobre a normalização da exceção por parte do Estado moderno, como acredito que está, então devemos considerar porque seria útil compreender o campo de refugiados como um espaço de exceção. Ou seja, se o estado de exceção é a [própria] norma, então o campo de refugiados não é mais do que uma

---

<sup>22</sup> Nota do tradutor: a expressão “se pronunciar”, na versão original, em inglês, consta como “*speak out*”. Esta última (*to speak out*), embora possa ser traduzida como “manifestar-se”, “pronunciar-se”, também é usada, de modo corriqueiro, como “desabafo”. Neste sentido, os referidos empregados teriam se pronunciado sobre informações possivelmente sigilosas, sendo posteriormente reprimidos de forma incisiva.

<sup>23</sup> As principais influências de Agamben, aqui, são os trabalhos de Carl Schmitt (2007, 2005) e Walter Benjamin (2003).

instância da atualização do potencial da soberania ao agir sobre todos os sujeitos em um dado Estado (incluindo, mas não sendo limitado aos seus cidadãos). O estudo de um campo [de refugiados], de acordo com tal perspectiva, não focaria em suas particularidades *vis-à-vis* o contexto local, mas sim na condição política do Estado como um todo. Isto parece ser o que inspira Agier a aplicar a lógica de Agamben para compreender as conexões entre os campos de refugiados e outros espaços urbanos marginalizados, que vão dos *banlieues* franceses aos guetos americanos. Já que Agier parece preferir lançar mão de Agamben sempre que este possa beneficiar suas colocações em vez de apontar limitações no trabalho do filósofo em relação ao seu próprio, eu entendo o que foi apresentado anteriormente como sendo uma das principais limitações do que chamo de tese de Agamben-Agier; ou seja, sua perspectiva urbanocêntrica. É importante sublinhar que não considero que esta perspectiva não conte com um propósito analítico, mas apenas que não pode ser aplicada de forma generalizada e, muito menos, para apontar para distinções do campo em face de seus arredores nacionais. Por fim, é importante notar, também, que minha abordagem aqui considera apenas refugiados, e não pessoas internamente deslocadas. Este capítulo não busca implementar uma teoria geral do deslocamento, mas apenas prover uma perspectiva para a tese de Agamben e Agier através de um estudo de caso em particular.

### **OBJETOS DO HUMANITARISMO: SEM LEIS E PARA ALÉM DA POLÍTICA?**

Em *Homo Sacer*, Agamben escreve:

O estado de natureza é, em realidade, um estado de exceção, no qual a cidade aparece por um instante (que é ao mesmo tempo um intervalo cronológico

e um momento não temporal) *tanquam dissoluta* [...] No entanto, esta vida não é simplesmente uma vida reprodutiva natural, o *zoë* dos gregos, nem *bios*, uma forma qualificada de vida. Este é, em vez disso, a vida nua do homo sacer e o *wargus*<sup>24</sup>, uma zona de indistinção e transição contínua entre homem e besta, natureza e cultura [...] a relação jurídico-política original é o banimento [...] o que o banimento mantém unido é exatamente a vida nua e o poder soberano (Agamben, 1998:65).

Ao mesmo tempo que concordo que a perspectiva de Agamben nos permite ver através do véu dos princípios do Estado-Nação, eu não acredito que esta seja a melhor abordagem para um trabalho etnográfico focado em um campo de refugiados. Em outras palavras, é perfeita para uma análise institucional dos princípios e da lógica que governa o Estado-Nação moderno, mas não como uma ferramenta biopolítica para explicar a interação de tais princípios e os processos empíricos associados aos campos de refugiados. Em particular, como frisado anteriormente, esta abordagem não é adequada para os propósitos daqueles que desejam refletir sobre a natureza excepcional do campo de refugiados *vis-à-vis* o espaço urbano.

Definir o tratamento dos refugiados como vida nua e os campos como espaços de exceção e, em certa medida, tentar fazer com que isto seja posto em prática é, em parte, o que o humanitarismo e os Estados nacionais fazem. Entretanto, como apontado anteriormente, esta ideologia jamais poderia se tornar a realidade única das políticas de Estado e ações humanitárias. Este foi o caso, por exemplo, entre os grupos de refugiados palestinos que estudei tanto no Líbano quanto no Brasil e,

---

<sup>24</sup> Nota do tradutor: A palavra *wargus*, em latim, pode apresentar variações no inglês antigo, tal qual *warg*. De modo geral, refere-se ao “fora da lei”, “contraventor”. Contudo, também pode-se dizer daqueles que foram expulsos de seus convívios sociais, ou mesmo exilados de seus países, em função de eventuais contravenções.

por uma razão muito simples, colocada muito bem por Bruno Latour (1993): apesar de todos os nossos esforços, jamais fomos modernos. Em outras palavras, mesmo que as soberanias possam ter tentado objetificar os refugiados ao tratá-los como *zoê*, alinhadas com prescrições humanitaristas, refugiados sempre foram primeiro e principalmente um problema político e, assim, pertencendo à arena do *bios*. Por exemplo, no Líbano, existiam leis para estrangeiros feitas especialmente com os palestinos em mente e, no Brasil, a decisão de dar cidadania a palestinos “reassentados” residiu em um cenário de caso a caso, onde a representação do Estado decidiria, pessoalmente, sobre a questão.<sup>25</sup>

Além do mais, uma coisa é dizer que o direito do Estado-Nação não alcança os perímetros interiores dos campos e, conseqüentemente, não se estende sobre a vida dos refugiados, mas parar neste ponto é falhar em considerar a realidade de outras normas internas aos campos. Assim, em minha experiência, campos de refugiados estão longe de ser “espaços de exceção”, nos termos de Agier ou Agamben, pois campos de refugiados palestinos tendem a ser, na prática, transbordados com cultura, vida política e – marcadamente – resistência. Em realidade, apesar de diferenças consideráveis entre vários movimentos de resistência palestinos, todos eles se esforçam muito em gerenciar narrativas de vitimização e em transformá-las em narrativas de legitimidade e empoderamento. A bem conhecida queima ritual ocasional de ajuda humanitária em alguns campos no Líbano se coloca como um poderoso exemplo de tais esforços.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> A representação estatal em questão foi o CONARE (Comitê Nacional para os Refugiados).

<sup>26</sup> Hoje em dia, alguns refugiados sírios no Líbano estão também queimando ritualisticamente ajudas do Hezbollah – um poderoso dispositivo para reforçar reivindicações políticas e recusar o status de vida nua (The Daily Star, 2013 – link não mais disponível desde que o jornal decretou falência em 2021).

Então, se de fato os campos palestinos são geralmente transbordados com vida política, e se estados acolhedores – apesar de ideais “modernos” da organização nacional das coisas e sua extensão, o humanitarismo – tendem, na prática, a tratar refugiados politicamente em vez de apenas humanos, qual é o ponto em definir os campos de refugiados enquanto lugares desprovidos de leis, políticas, ou como meros depósitos de corpos? Como tenho apontado, os argumentos de Agamben não caminharam para a definição dos campos em si mesmos, mas para denotar atenção às condições do Estado-Nação moderno – um esforço que, apesar de minhas reservas, considero exitoso. É com relação àqueles que empregam tais conceitos e, ao mesmo tempo, buscam compreender os campos de refugiados em suas excepcionalidades, que devemos lançar um olhar crítico.

## **CONCLUSÃO**

Por mais relacionados que possam ser, a cidade e o campo [de refugiados] não são exatamente espaços conurbanos *tout court*, nem tampouco o podem ser, em função de o campo ser essencialmente definido (por refugiados ou não) através de sua estranheza para com a cidade. O campo é um território simbolicamente estrangeiro, ainda que, na prática, muitas de suas atividades e mecanismos os atem intrinsecamente aos seus arredores. Apesar do chão comum que o campo compartilha com áreas vizinhas, este é identificado pela descontinuidade em vez da continuidade. A urbanidade do campo, e isto é claro, é secundária com relação ao seu estrangeirismo. Seja no Líbano, no continente africano, ou alhures, campos evocam alteridade e estranhamento aos olhos do observador. Assim, enquanto estudos

urbanos e de refúgio podem certamente se beneficiar desta polinização cruzada, o caráter “urbano” (ou rural) do campo precisa ser discutido em uma perspectiva de caso a caso. Precisamos continuar a definir o campo de refugiados como um campo, e não primariamente em relação à cidade, ou então correremos o risco de perder de vista alguns dos mais importantes processos sociais que os caracterizam. Neste cenário, estudos urbanos também estariam perdendo percepções ricas sobre a natureza das relações entre a cidade e o campo. Na mesma moeda, precisamos tratar o campo essencialmente não como uma cidade, pois tratá-lo apenas como um momento da urbanidade é perder de vista alguns dos modos mais significantes que afetam da mesma forma refugiados e sociedades acolhedoras.

Além disso, é do maior interesse dos refugiados que compreendamos que os campos são, em realidade, bastante cheios de vida, seus habitantes resilientes em suas reivindicações, e que, exatamente por esta razão, países acolhedores soberanos têm lidado com os refugiados politicamente e não apenas como se estes fossem vida nua. Até onde entendo, nunca estive nas agendas de Agamben ou Agier apagar a realidade dos campos e, junto com elas, seus objetivos políticos e demandas. Do contrário, ambos os autores parecem ter escolhido desenvolver seus pensamentos de forma a chamar a atenção para a importância da desigualdade social, visando mudar a vida dos despossuados. No entanto, enquanto os argumentos de Agamben sobre a natureza da nação ressoam com os meus, aplicar os seus conceitos em qualquer instância específica em frente a outras pode ser problemático. O campo de refugiados pode, ainda, ser compreendido de forma útil como uma instância de um estado/espço de exceção apenas na medida



em que estes conceitos apontem para sua condição presente única, em oposição a um potencial inerente à cidadania estatal e nacional em geral. Em outras palavras, para se compreender o campo de refugiados com profundidade é importante continuar destacando sua excepcionalidade, pelo menos com tantas marcas quanto este possa compartilhar com qualquer outro espaço nacional.