

4

PERSEVERANÇA PALESTINA COMO MISSÃO¹

Este capítulo analisa uma importante tendência relacionada ao processo de pertencimento social de refugiados palestinos, firmemente ligada a variações de uma concepção palestina de tempo. Esta tendência conecta simbolicamente a definição e a experiência da palestinidade no presente, por meio do conceito de *al-ṣumūd* (significando simplificado, por agora, perseverança). Ainda que elusiva em prática, *ṣumūd* ocupa um importante espaço no processo de pertencimento de refugiados palestinos. Com *ṣumūd*, um conceito que evoca atributos islâmicos divinos, e *ṣāmid* (no plural, *ṣamidīn*), um termo derivado que denota o sujeito que possui as qualidades de *ṣumūd*, a concepção palestina de tempo é, para muitos refugiados palestinos, em larga escala inscrita em uma práxis islâmica. Neste sentido, este capítulo contribui para a ampla discussão sobre religião enquanto uma categoria antropológica, como apontado pela controvérsia entre Clifford Geertz e Talal Asad². Ao demonstrar que a religião e o nacionalismo não são dimensões necessariamente distintas da vida social, este capítulo reforça a crítica de Asad à abordagem hermenêutica de Geertz. Além do mais, meus estudos demonstram como, neste caso, a condição local de refúgio, neste caso, estreitou a interconexão entre a

¹ Artigo original, em inglês; Schiocchet, Leonardo. "Palestinian Steadfastness as a Mission". In: *Building Noah's Ark for Migrants, Refugees, and Religious Communities*. DOI:10.1057/9781137496300. Publisher: Palgrave Macmillan, ISBN: 978-1-137-50153-0, June 2015.

² Ver especialmente Geertz (1973) e Asad (1993).

interconexão de estímulos sociais, religiosos, étnicos, políticos e nacionalistas. Em outras palavras, este estudo demonstra que a rotulação de certos fenômenos como simplesmente “religiosos”, para isolá-los e estudá-los em relação a outros fenômenos similares, nem sempre é tão construtiva quanto analisá-los em relação a um contexto social mais abrangente que, neste caso, é a condição local do refúgio. Dito de outra forma, apesar de este estudo de caso *per se* não focar religião enquanto categoria, enfoca um conceito local com importantes conotações religiosas.

Este estudo é baseado em meu trabalho de campo conduzido desde 2006 entre algumas comunidades palestinas de refugiados, com especial ênfase em três destas: os campos de refugiados de Al-Jalil e Dbayeh, no Líbano, e um grupo de aproximadamente 114 refugiados palestinos que chegaram ao Brasil em 2007, advindos de um campo de refugiados no Iraque (campo Rwayshed) e que estão hoje distribuídos por todo o país. Este estudo também leva em consideração minha experiência de pesquisa de campo em outros campos de refugiados palestinos no Líbano e com refugiados palestinos na Síria, Jordânia e Dinamarca. Em termos de alcance, meu argumento é, assim, mais geral do que limitado a Al-Jalil e Dbayeh. O que apresento neste capítulo, portanto, é uma tendência abrangente entre refugiados, na qual estes definem, expressam e experienciam palestinidadade. Neste processo, “a Causa Palestina” tende a ser mantida coletivamente enquanto “missão”, além de ser largamente infusa com conotações religiosas.

Diferente de muitos capítulos neste livro³, este não aborda diretamente o tema de missões religiosas em campos de refugiados, mas

³ O livro original onde este texto foi originalmente publicado.

sim como o nacionalismo palestino, nos casos que estudei, se fundiu com percepções morais da palestinação e como estas percepções morais, por sua vez, foram frequentemente infusas com religião. Como entendo, férteis paralelos entre este capítulo e outros estudos de caso neste livro podem ser apontados na esfera da condição de refúgio e da experiência religiosa, mais do que entre as instituições religiosas dos refugiados e instituições estrangeiras. Neste sentido, meu estudo de caso reforça a colocação de Alexander Horstmann de que refugiados não são apenas objetos passivos de tutela, mas sim que se tornaram, por exemplo, “importantes agentes de proselitismo, usando seu capital cultural para chegar à comunidade imaginada” (2011:513). Assim como os Karen apresentados por Horstmann⁴, os palestinos de Al-Jalil e Dbayeh conectam suas próprias subjetividades e seus próprios meios de subsistência a uma ou outra designação religiosa como um meio de expressar identidade, expandindo, assim, oportunidades. Mas, no caso palestino, este processo é muito menos marcado pela conversão religiosa (como com a conversão ao cristianismo entre os Karen) do que por religião (tanto Islã quanto cristianismo) na esfera pública, sendo parte de uma complexa experiência de pertencimento nacional coletiva, que engloba concepções morais do *self* e ativismo político. Quanto aos palestinos de Rwayshed que encontrei no Brasil, espalhados por muitas cidades brasileiras, a conexão com a religião e sua expressão tende a ser de um tipo diferente. As razões para isto, como demonstrarei, têm a ver tanto com o fato de que eles vieram de um contexto diferente (no Iraque), quanto em função de seu processo de pertencimento não ter

⁴ Nota do tradutor: os Karen (lê-se, em transliteração livre, karên, sendo a segunda sílaba a tônica) são um grupo presente em Myanmar (também conhecido por Burma, antiga Birmânia), na região da fronteira com a Tailândia, no sudeste asiático.

sido articulado coletivamente em um campo de refugiados, naquele momento. Ilustrarei este ponto através das complexas e diversas experiências de refúgio deste grupo e do conceito de *ṣumūd*.

UM REFUGIADO PALESTINO NÃO É QUALQUER REFUGIADO

Recentemente, acadêmicos como Michel Agier (2008:213) e Sari Hanafi (2008a, 2008b) têm argumentado que o campo de refugiados pode ser entendido como um “espaço de exceção”. Este conceito é derivado do “estado de exceção” apresentado por Giorgio Agamben (2005). Analisando campos de concentração da Segunda Guerra Mundial, Agamben os define enquanto o estado em que os direitos dos sujeitos são escolhidos pelo poder judiciário, em vez de serem intrínsecos às atribuições cívicas dos sujeitos. Como paralelo, a vida em refúgio seria a encarnação de uma “vida nua” (*bare life*). Viver uma vida nua, no sentido apresentado pelo autor, significa viver sem direitos de cidadãos, à margem da civilização. Agamben entende que o espaço do campo de concentração é aquele onde o estado de exceção se torna a regra e, assim, a vida se torna vida nua. A meu ver, no caso dos campos de refugiados, a relação entre o refúgio e o Estado acolhedor é de tutela, onde refugiados são vistos como incapazes de serem responsáveis por si próprios e, assim, de serem tratados como cidadãos ordinários e, por isso, são dependentes da boa vontade do Estado. Neste sentido, o Estado-Nação acolhedor se torna responsável pela tutela dos refugiados, e o campo de refugiados – aos olhos de autores como Agier e Hanafi – se torna um espaço de exceção.

No entanto, Agier afirma que regiões urbanas extremamente pobres, como as favelas no Brasil, são também a manifestação de vida nua

e, portanto, também constituem espaços de exceção, enquanto que campos de refugiados em densas áreas urbanas – como o campo de refugiados de Shatila, em Beirute – tornaram-se mais e mais parte do cenário urbano. Sua conclusão – apoiada por Hanafi ao discutir o caso palestino em particular – é que o campo de refugiados precisa ser compreendido em continuidade, em relação ao cenário urbano, e não como algo à parte deste cenário. O espaço de exceção é assim um dilema não apenas dos campos de refugiados, mas de qualquer território humano marginal. Neste sentido, Hanafi criou uma tipologia para entender os campos de refugiados palestinos no Oriente Médio com relação ao seu grau de isolamento em relação a seus arredores. Por exemplo, campos na Síria foram considerados “abertos”, em oposição aos campos no Líbano, que foram considerados “fechados” (Hanafi, 2008a).

Ao passo que esta posição geral tem seus méritos, tem também algumas lacunas. O mérito mais relevante é a importância dada ao contexto mais abrangente que envolve o campo. Do lado das lacunas, é preciso notar que campos de refugiados não são marcados apenas por processos entrópicos em relação aos arredores urbanos, mas também por processos que não são acionados pelo cenário urbano. Um campo de refugiados pode potencialmente ter tantas continuidades com os espaços simbólicos externos à cidade/nação acolhedora quanto tem com seus arredores. Em particular, este capítulo pretende demonstrar como os processos de pertencimento social de refugiados palestinos tendem a ser definidos tanto pela correlação com uma nação palestina imaginada (transnacional), quanto são definidos pelo espaço simbólico urbano (ou rural) de seus arredores. Neste sentido, enquanto o campo pode ser visto como um espaço marginal de exceção através das lentes

da paisagem urbana, é também, por vezes, o próprio núcleo de uma comunidade imaginada. Meu estudo ilustra igualmente como diferentes campos, no mesmo país acolhedor, podem variar em sua estrutura organizacional e configuração simbólica, além de se relacionar de formas distintas com seus arredores. Nesta perspectiva, e com relação a diferentes questões, campos de refugiados (ainda que no mesmo país acolhedor) podem ser, assim, mais ou menos “abertos” ou “fechados”, dependendo da forma como residentes do campo, populações próximas, líderes religiosos, o Estado acolhedor, agentes de ajuda humanitária, movimentos locais de base e outros atores sociais locais e internacionais interagem e se relacionam entre si.

Além do mais, o campo de refugiados – bem como as favelas brasileiras – não é necessariamente um espaço de “vida nua”, sem direitos. No caso dos refugiados palestinos, Nell Gabian reafirmou que “direitos não podem ser tratados simplesmente como um subproduto da modernidade ocidental ou da colonização ocidental” e que “a concepção dos refugiados palestinos sobre a ajuda da Agência para Refugiados Palestinos da ONU (UNRWA) enquanto um direito não emana diretamente das leis internacionais sobre direitos humanos, mas, ao contrário, baseia-se em um juízo maior de injustiça histórica” (2012:101). Neste capítulo, ilustrarei, também, como moralidade e leis locais podem emanar não de um governo centralizado de Estado, mas certamente de processos locais dinâmicos de pertencimento e organização, gerados e transformados no interior dos campos, relacionados com as continuidades entre os campos e sua comunidade (nacional) imaginada.

Também, não é a continuidade com o país acolhedor, mas precisamente o caráter externo do refúgio, que evoca sentido a esta categoria. Ou, nas palavras de Ilana Feldman, o refúgio é caracterizado não apenas pela despossessão, mas também pelo deslocamento (2007:130)⁵. Ou seja, um refugiado palestino não é apenas um mero refugiado, exatamente porque seu contexto específico de refúgio gera uma experiência sociocultural e histórica (nacional) de refúgio específica. E sendo subtraída de seus direitos de cidadania, a palestinidade dos refugiados se encontra entre as categorias mais imediatas, dando forma à experiência do refúgio⁶ – religião (Cristianismo ou Islã) e sendo, também, um complemento importante neste caso em específico. Esta compreensão geral sobre a importância da ordem nacional das coisas e da pluralidade da experiência de refúgio é amparada pelas contribuições de Liisa Malkki (1995a, 1995b). Por meio da comparação de grupos de refugiados Hutu na Tanzânia, um vivendo em um campo de refugiados em uma área urbana e outro vivendo fora do campo, Malkki chegou à conclusão de que a experiência do refúgio é variada mesmo entre os próprios Hutu e que a categoria jurídica “refugiado”, assim, tem sérias limitações devido à sua abordagem generalista e às suas pretensões de aplicabilidade. Como disposto em *Purity and Exile*, de Malkki (1995a), também apresentarei uma comparação final entre residentes de campos de refugiados e refugiados que vivem fora dos campos. Concordando em parte com Malkki, a última comparação está focada em demonstrar a pluralidade nas

⁵ Feldman também afirma: “foi a partida de sua pátria mãe que mais definiu o status de refugiado” (2007: 133). Historicamente, este tem sido o caso devido a “um altamente elaborado regime de refúgio internacional” que fora criado e moldado para dialogar com os “perigos” que tais grupos estrangeiros (os refugiados) potencialmente representariam (Feldman 2007: 133; Malkki 1995a).

⁶ Ou, como coloca Malkki, “a ordem nacional das coisas” (1995b).

experiências de refúgio. Mas esta também sugerirá que há certos elementos de palestinação que tentem a moldar o pertencimento social e a experiência do refúgio de formas diferentes, em todos os casos apresentados. Estes incluem um evento crítico (*Nakba*⁷) e sua resolução utópica (*al-'Awda*⁸), dispostos em uma sequência temporal, que une o passado histórico com um futuro moral mítico e aloca uma experiência (bastante variada) presente palestina de refúgio dentro destes termos. Além do mais, este presente tende a ser experienciado minimamente através de uma condição de resistência passiva e de um comprometimento moral com o que quer que seja percebido como “a causa” (*al-qaḍiyya*), o que é, por sua vez, expresso de modo parcial por meio do idioma de *ṣumūd*.

EXISTÊNCIA COMO RESISTÊNCIA

A compreensão mais geral de palestinação entre refugiados passa pela experiência compartilhada de perda e pela condição do exílio à que estes são subjugados. Em face de mais de seis décadas desde o início da diáspora inicial, refugiados palestinos são assombrados pelo receio da eliminação de suas propriedades, direitos, modos de vida e, mais importante, de suas próprias identidades. Tais receios marcam sua compreensão de si mesmos, o que, por sua vez, posiciona seu envolvimento com o mundo. O receio do autoapagamento também leva a uma idealização da própria existência como resistência. Dentro dos campos de refugiados palestinos, em geral, ser um refugiado é um

⁷ A “catástrofe”. Para palestinos, em geral, esta significa a criação do Estado de Israel e o conseqüente início de sua condição de refúgio.

⁸ “O retorno” – em referência à possibilidade de retorno coletivo à Palestina como um horizonte, ou destino moral.

elemento a mais que reforça a equação “existência = resistência” como um atributo da palestinação.

A equação “existência = resistência” define o tipo de resistência passiva que caracteriza a ideia de *ṣumūd* em oposição a, por exemplo, *muqāwama*, que é uma forma mais ativa de resistência (por exemplo, resistência armada). Refugiados palestinos tendem a sentir e dizer que são *maḥrumīn* (despossuídos). Sua experiência compartilhada de despossessão os faz *maḥrumīn* ao mesmo tempo que, aos seus olhos, faz de suas rotinas mundanas cotidianas um ato de resistência. Através da língua, folclore e práticas, insistem em seu objetivo de viver a plenitude de sua palestinação – ou seja, ser palestino sem o estigma anexo ao termo e os impedimentos práticos que este estigma gera. O mais preocupante destes impedimentos é exatamente a condição de refúgio. Assim, viver como um refugiado automaticamente implica ser *ṣāmid* (a não ser que o refugiado desfaça ativamente esta condição através de certos comportamentos, como tornar-se um espião ou colaborador de Israel), mas não necessariamente implica a participação na *muqāwama*. Logo, todos os palestinos *ṣāmidīn* são considerados mártires da *al-Qaḍīyya al-Falastīniyya* (a “Causa Palestina”) após sua morte, não apenas de acordo com o discurso de partidos políticos e movimentos sociais, mas também segundo a compreensão popular de forma geral. Entretanto, a participação em, por exemplo, uma operação de martirização⁹ – seja ela independente ou organizada por um grupo político islâmico ou secular – em geral concede ao participante mais capital social, o que contribui, assim, para sua palestinação. Hoje, esta diferenciação causou, inclusive, uma modificação nos usos do idioma

⁹ Este é o termo palestino original, conhecido no Ocidente como “ataque terrorista”.

árabe coloquial, introduzindo-se o novo termo *istishhādī*¹⁰ (um mártir que deliberadamente busca seu martírio) como oposição à *shahīd* (um mártir em um sentido mais geral).

AL-ŞUMŪD EM CONTEXTO

Apesar da tendência contemporânea e por vezes involuntária de se inscrever *şumūd* em uma práxis islâmica, o conceito tem também uma história mais “secular”, como evidenciado pelo uso do termo pela Organização para a Libertação da Palestina (OLP), que enfatiza que viver como refugiado e insistir em ser palestino (por exemplo, através da celebração da culinária ou dança palestina) por si só já é uma importante forma de resistência contra os objetivos de Israel, percebidos como colonialistas pelos palestinos. Mas mesmo entre os palestinos cristãos ou marxistas dentre os quais estudei, para quem o Islã não definia os termos de sua política vernacular, concepções de *şumūd* eram, ainda assim, muito influenciadas pela sacralidade que o termo denota para os muçulmanos. Isto porque, conscientemente ou inconscientemente, mesmo a idealização da “Causa Palestina” por parte da OLP – que popularizou o uso geral do termo *şumūd* nos dialetos culturais e políticos palestinos – emprestou da cultura islâmica muitos dos seus temas.

Şumūd nem sempre é uma força influente na vida dos refugiados palestinos. No campo de refugiados Dbayeh, localizado em Metn (Monte Líbano, no Líbano), por exemplo, me dei conta de que, apesar da ideia de *şumūd* ser ainda muito presente, sobretudo para os discursos das

¹⁰ Para mais sobre o tema, ler *The Making of a Human Bomb: An Ethnography of Palestinian Resistance*, de Nasser Abufarha (2009).

gerações mais antigas, esta concepção não era particularmente importante para gerações mais novas e nem definia as práticas sociais de ambas as gerações. Entre as razões mais importantes para a eliminação da *šumūd* dos discursos e práticas das gerações mais novas em Dbayeh há a de que, devido a um contexto histórico bastante específico e especial, muitos destes jovens não definiam a si mesmos como “palestinos” de forma enfática¹¹.

Estas gerações mais antigas, que ainda tendiam a definir-se enfaticamente como palestinos, continuaram a atribuir grande importância à ideia da *šumūd*, atestando a indexação da palestinidade através do compromisso dos sujeitos em serem *šamidīn*. Além do mais, em Dbayeh, as práticas sociais das gerações mais antigas não refletiam uma postura informada por *šumūd* tanto quanto as práticas sociais destas gerações em outros campos de refugiados palestinos que conheci no Líbano, referindo a diferença entre seus discursos identitários e suas práticas sociais. Esta diferença pode ser explicada pela falta de esperança em retornar para sua terra natal (agora alterada), e pela consequente acomodação provisória de suas vidas em um ambiente estrangeiro, ao mesmo tempo que um discurso estereotipado sobre palestinidade é mantido. Assim, ser palestino hoje, para este grupo específico em Dbayeh, se relaciona mais com como viviam suas vidas no passado do que como vivem suas vidas no presente. Em contraste, gerações mais novas no mesmo campo tendiam a definir sua própria identidade através de seu presente engajamento com seus arredores libaneses e com a larga composição libanesa do próprio campo.

¹¹ Desenvolvo este tema a seguir neste capítulo. Para mais, ver Schiocchet (2022).

A concepção palestina de tempo dependente do conceito de *al-sumūd* foi historicamente gerada e mantida dentro do contexto do ativismo secular de uma maioria muçulmana, mas hoje em dia, sua linguagem vernacular se tornou ainda mais islamizada. Nos casos onde *sumūd* é um componente essencial de práticas sociais (e não apenas de discurso), encontrei uma tendência ao que chamo de “hiperexpressão de identidade”, que é responsável pela ritualização do cotidiano, como definido a seguir. O objeto deste capítulo – o processo de pertencimento social destes refugiados palestinos sendo informado pelo conceito de *sumūd* – abrange tanto a identidade quanto a organização social. O processo de ritualização acima referido e a consequente análise ritual são baseadas no processo de pertencimento social palestino que testemunhei no campo, que era firmemente ligado à concepção palestina de tempo que analiso.

EXPRESSÕES COTIDIANAS DE PALESTINIDADE ENTRE REFUGIADOS E RITUALIZAÇÃO

De acordo com o último número oficial da UNRWA, em 2003, havia 7.553 refugiados palestinos registrados em uma área total de 42.300 metros quadrados do campo de refugiados Al-Jalil. Durante minha pesquisa de campo, paredes de pequenas construções interconectadas circundavam o campo. Grandes prédios abandonados que, no passado, integravam um quartel francês, ainda se sobressaíam por cima de um grande número de construções menores – por vezes construídas no topo umas das outras – criando prédios de dois andares no centro do campo. Esta configuração deixou espaço suficiente apenas para que uma rua asfaltada acompanhasse as paredes dos pequenos prédios e o amontoado de outras pequenas construções ao redor do antigo quartel

francês. Espaços públicos onde as pessoas se reuniam se localizavam majoritariamente de frente à rua principal; havia lojas, escritórios políticos, de ONGs e centros de organizações de caridade (*markaz*, no plural *marākaz*; ou *jam'aiya*, plural *jam'aiyat*), além da mesquita e da escola da UNRWA. Um *hajiz* (checkpoint), construído ao lado de um dos escritórios do Fattah, guardava o lado direito da principal entrada do campo. À esquerda da entrada havia uma *zāwya* (canto/esquina) sem construções e comumente usada como um lugar de encontros para discursos, manifestações, greves, celebrações, entre outros. A parte de trás desta *zāwya* abrigava o escritório da UNRWA.

A primeira coisa que notei ao ver Al-Jalil pela primeira vez foi o quão fisicamente perto este se encontrava de seus arredores. Nem todos os campos de refugiados palestinos são assim. De fato, a maior parte das delimitações físicas dos campos não é demarcada tão claramente quanto aquelas de Al-Jalil. Por exemplo, o campo tinha uma única entrada pública, salvaguardada dia e noite por facções palestinas armadas. Outros campos de refugiados palestinos no Líbano (tal como em 'Ain al-Helweh, Rashidiyye e Nahr al-Bared) também têm postos de controle libaneses nas suas entradas. Neste sentido, muitos dos 12 campos no Líbano e dos 27 campos nos Territórios Ocupados (19 na Cisjordânia e 8 em Gaza) são bastante parecidos com Al-Jalil.

Na maioria dos casos – incluindo Al-Jalil e Dbayeh –, as delimitações físicas dos campos não confinam os refugiados ao seu interior, uma vez que, na maioria dos campos, tipicamente, uma grande parcela dos refugiados também vive ao redor do campo. As delimitações do campo tendem a determinar, no entanto, um território social. Por exemplo, em Al-Jalil, as pessoas que viviam nas periferias do campo

passavam, ainda assim, a maior parte do tempo no interior deste e tinham de acompanhar o ritmo de seus cotidianos de forma bastante definida por processos sociais que emanavam do campo enquanto seu epicentro. Também, campos como Dbayeh e Shatila, no Líbano, assim como alguns outros na Síria e na Jordânia, são inclusive caracterizados pela grande população, neles instalada, de residentes não palestinos. Entretanto, isto não deve ser tomado como um indício de apagamento do pertencimento social palestino. Por exemplo, apesar de quase metade dos habitantes de Shatila não ser palestina hoje em dia,¹² a vida cotidiana do campo é ainda muito marcada por processos sociais relacionados à palestinidade, de forma similar àqueles que descreverei agora, tal qual experienciei em Al-Jalil.

Líderes políticos em Al-Jalil disputavam autoridade e favorecimento principalmente com líderes religiosos (o campo tinha dois *sheiks* – um filiado ao Hamas e outro à Fatah), com palestinos locais que trabalhavam para a UNRWA e com associações palestinas locais, em geral, financiadas, ao menos parcialmente, por ONGs internacionais. A mesquita do campo exercia um papel central na articulação da vida pública em Al-Jalil. Isto era também um papel político, ainda que tendesse a interferir na política (publicamente) somente naquilo que pudesse ser considerado ponto comum entre as facções políticas locais. Os *sheiks* tendiam a fazer suas pregações de forma enfática à “Causa Palestina”, fomentando *şumūd*, martírio e outras formas de “resistência”, além de mediar as disputas locais. Assim o faziam enquanto promoviam valores islâmicos e relacionavam sua mensagem

¹² Muitos destes habitantes não palestinos de Shatila são de origem cigana, sudanesa, filipina, curda, síria, cingalesa, ou, mesmo, de origem pobre libanesa.

a um ideal de palestinação. A capilaridade da mesquita na vida cotidiana era bastante ampla, já que organizava ou promovia rituais coletivos públicos e privados como funerais, casamentos, rezas diárias, assim como cerimônias religiosas e nacionais. No entanto, assim como com autoridade e favorecimento, a mesquita compartilhava muitas destas tarefas cotidianas com os líderes políticos e ativistas sociais. A influência da UNRWA na esfera pública foi sentida principalmente através de uma grande escola que a agência mantinha em Al-Jalil, apesar de muitos de seus professores serem contra algumas das posições da ONU no que diz respeito à situação palestina. Neste sentido, agentes tanto humanitários quanto religiosos tinham que, ao mesmo tempo, disputar e compartilhar influência com líderes políticos.

Minha experiência vivendo em Al-Jalil foi significativamente definida pelo que chamei acima de “hiperexpressão de identidade”. Não qualquer tipo de identidade, mas, especificamente, uma identidade palestina que ia desde práticas e narrativas coletivas a práticas pessoais e discursos, todas estas sendo compreendidas sobremaneira em termos nacionais e quase sempre ligadas a conceitos étnicos, políticos e religiosos. Por exemplo, durante comícios em nome de uma causa nacional, a invocação da religião e etnicidade era geralmente parte constitutiva do evento. Em Al-Jalil, eu frequentemente ouvia falar da *shahāda*¹³ (*La illahu ilaAllah, wa Muḥammad rasūl Allah*) em conexão com a denúncia de posturas antiárabes ou para referir-se a alguma demanda política nacional palestina.

¹³ A chamada “profissão de fé”, significando: “Não existe Deus senão Deus e Maomé é seu profeta” (tradução livre do autor).

Neste mesmo campo, eu acordava com frequência ao som de músicas que vinham de um ou outro escritório dos vários partidos políticos ou fundações locais. Havia cerca de 12 “partidos políticos” ou “movimentos” (*ḥarakāt al-siyasiyya*) à época de minha pesquisa *in loco* neste campo, entre 2006 e 2008, e aproximadamente o mesmo número de ONGs e fundações locais (muitas das quais dependentes de doadores internacionais). Enquanto escritórios políticos volta e meia tocavam marchas militares como hinos de partido, os escritórios das fundações locais tipicamente preferiam músicas tradicionais palestinas (*dabke*) ou cantores nacionalistas e poetas como Marcel Khalifa ou Mahmud Darwish. Em alguns casos, os dois tipos de música confluíam. Por exemplo, a sede do movimento Fatah al-Intifada contava com uma grande sala vazia em seu escritório, emprestada para o ensaio de jovens grupos de *dabke*.

Além de ser acordado com hinos nacionalistas, eu percebia um incontável número de cartazes que cobriam virtualmente o campo todo a cada vez que eu abria a porta do meu pequeno alojamento de concreto e tijolo e dava de cara com o campo. Estes eram cartazes de partidos políticos específicos, fotos de mártires da causa palestina (*istashhādyun* – aqueles que eram nacionalmente considerados por ter ativamente buscado o martírio), cartazes de certos líderes libaneses ou árabes considerados guardiões da causa palestina, além de chamados ao comprometimento político e social por parte de fundações locais – como em uma “marcha para a liberação de Gaza”, por exemplo. Por baixo e por cima destes pôsteres as paredes eram também cobertas de graffiti, com símbolos palestinos – alguns dos mais comuns eram a bandeira palestina, passagens do Corão, chaves (simbolizando a

reabertura de Jerusalém para os palestinos), o Domo da Rocha, o mapa da Palestina histórica pré-1948 e outros símbolos nacionais (muitos dos quais não apenas nacionais, mas também políticos e/ou religiosos).

Junto à densidade sonora da música (que comumente emanava de múltiplos lugares) e da densidade visual dos cartazes e do graffiti, as ruas do campo continham uma multidão de pessoas que carregavam seus próprios adereços como colares, camisetas, anéis, pulseiras e outros adereços que reproduziam os mesmos símbolos que se via espalhados pelo espaço público do campo. Em seus discursos, as pessoas também proferiam os mesmos temas, abastecendo esta altamente densa expressão de palestinação na vida cotidiana. A densidade e frequência destas expressões e a profundidade com a qual eu sentia sua penetração na vida cotidiana da comunidade e dos indivíduos não encontravam paralelos em minha própria experiência pessoal. O que testemunhei em Al-Jalil foi uma hiperexpressão de identidade (palestinação), que entendi estar fortemente associada à ligação da comunidade local com sua condição de refúgio. Retornarei a este ponto mais tarde, mas, por hora, continuarei a discorrer sobre esta hiperexpressão de palestinação.

Não apresento aqui todas as formas de expressão de palestinação em Al-Jalil, já que para nossa discussão os exemplos selecionados são suficientes. Em termos gerais, no entanto, o campo tinha, também, um calendário de eventos, que iam de celebrações anuais fixas a eventos nacionais eventuais que aconteciam com frequência. Ao lado disso, mesmo celebrações pessoais como aniversários, casamentos e funerais eram frequentemente inundadas com expressões nacionalistas. Em um casamento, por exemplo, era comum ouvir discursos sobre o quão

comprometido era o noivo enquanto palestino. Em um funeral, uma bandeira palestina (ou a de um partido político) cobria o caixão do defunto, como um sinal de integridade moral.

Entre as celebrações anuais estava, por exemplo, o *'ayd milād al-Naby* (o aniversário do Profeta), *ywm al-Nakba* (Dia da Nakba), *ywm al-arḍ* (Dia da Terra), *ywm al-Quds* (Dia de Jerusalém) e muitos outros. Estes são apenas um pequeno fragmento do calendário que Al-Jalil compartilha com muitos outros campos de refugiados palestinos e com outros palestinos – refugiados ou não – que vivem ao redor do mundo. Entre as celebrações extraordinárias estavam, por exemplo, a chegada de um novo partido político ao campo de refugiados, greves de trabalho nas instalações da UNRWA contra algumas percebidas injustiças, campanhas de boicote contra produtos israelenses feitos em territórios palestinos, uma “operação de martirização” “bem-sucedida”, exibições de cultura popular (como performances de dança ou teatrais), e outras.

A maioria destas celebrações extraordinárias não era primordialmente motivada por religião e, tendo se estabelecido há tempos, foi integrada ao calendário anual do campo. No entanto, não menciono casamentos e funerais na lista anterior entre greves e boicotes porque, apesar de estes também possuírem uma dimensão coletiva, não eram definidos por uma conexão horizontal de experiência compartilhada, como no caso de greves e boicotes. Mesmo na celebração da operação de martirização, o *istishhādy* é diferente da *shahīd*, neste sentido. Apesar de que qualquer morte pode inspirar sentimentos nacionais, o pressuposto primário de se celebrar um *istishhādy* é infundir uma experiência compartilhada de palestinidade e criar um efeito político específico – ou seja, se não outro *istishhādy*, então pelo

menos *şumūd* entre a comunidade. É exatamente neste envolvimento, o de se gerar e se manter *şumūd* ritualmente – algo semelhante ao que Benedict Anderson (1983) afirmou sobre mapas, museus e censos – onde vejo a similaridade estrutural geral básica entre celebrações fixas e extraordinárias em contextos palestinos, incluindo o campo de refugiados Al-Jalil e muitos outros.

Rosemary Sayigh (1994:104) chamou estas várias comemorações nos campos de refugiados palestinos no Líbano de “o tempo da vida cotidiana”. Assim como Sayigh, estou interessado em performances públicas como festividades e celebrações (*ihtifalāt*), comícios e manifestações (*masirāt*; *mudhāharāt*) e greves (*iḍrabāt*) como canais para a expressão de identidade. Meu desenvolvimento aponta na direção de uma compreensão mais explícita de como tais práticas compõem um conjunto de rituais que, por sua vez, são intrínsecos ao processo de socialização, organização social e interação entre diferentes grupos dentro de uma comunidade como a de Al-Jalil. Enquanto os tipos de celebrações podem variar e, enquanto diferentes campos podem celebrar eventos similares de formas diferentes, não obstante, é possível apontar para uma certa estrutura ritual, que é reproduzida a cada ano na maioria dos campos de refugiados palestinos, pelo menos no Líbano.

Um evento geralmente começa com uma caminhada ao redor do campo (ou, ocasionalmente, fora do campo) e é conduzido pelos cânticos de uma infusão de temas nacionalistas, religiosos, políticos e étnicos. Participantes carregam símbolos relacionados com estes temas acima de suas cabeças. De longe, o mais comum destes símbolos é a bandeira palestina. Participantes são tipicamente organizados em grupos,

mesmo que elementos soltos – transeuntes, curiosos ou participantes ocasionais e outros não comprometidos com nenhum partido, movimento ou instituição – são sempre parte da marcha. Na maior parte do tempo, um certo grupo organiza o evento, durante o qual este se faz proeminente. Eventos promovidos por partidos políticos geralmente têm seus líderes partidários, locais e importantes convidados à frente da marcha. É também comum que estes representantes criem uma corrente humana, ao passo que marcham juntos de mãos ou braços dados. Frequentemente variam as pessoas que marcham atrás destes. Em eventos promovidos por instituições locais – como ONGs, grupos humanitários, organizações de caridade e centros culturais –, grupos de performance, especialmente aqueles compostos por crianças, frequentemente lideram a marcha. Escoteiros locais, promovidos por um partido político ou por qualquer outra organização, são indispensáveis nestes eventos.

Após uma ou duas (ou mesmo três) voltas pelas principais ruas, dependendo do tamanho do campo, líderes locais e, algumas vezes, visitantes convidados, faziam pronunciamentos, que são uma característica essencial de um evento. Estas falas geralmente traziam temas étnicos, religiosos, políticos, entre outros relacionados com palestinação, e infundiam *şumūd* nos participantes. Depois do pronunciamento, a marcha tendia a se dispersar e o evento acabava. Como um resultado dos valores infundidos nestes eventos e do consequente estabelecimento de uma postura palestina ideal, é comum atribuir-se valor moral à vida da pessoa, dependendo de quão “ativa” (*nashat*) ele/ela é na “Causa Palestina”. Assim, se mede o próprio comprometimento em termos gradativos de uma postura *şāmid* – o

istishhādy estando geralmente no topo desta gradação, ao passo que o colaboracionista está quase invariavelmente em sua base.

O ritmo da vida cotidiana em Al-Jalil, assim como na maioria dos outros campos de refugiados palestinos no Líbano e nos Territórios Ocupados, contém as mesmas propriedades rituais que são encontradas nos circuitos de celebração descritos acima. Assim, há uma característica comum de se inculcar palestinidade e *ṣumūd* no cotidiano, na vida diária. Eu chamo o *continuum* formado pelo comportamento ritual total em tais contextos palestinos de “tempo ritual” (Schiocchet, 2011a). Entendo este conceito como sendo um desenvolvimento do que Sayigh chamou de “tempo da vida diária”, que aponta para as propriedades rituais deste “tempo¹⁴” – do qual talvez o mais difundido seja a inculcação e a divulgação (não necessariamente casual) de *ṣumūd* entre os participantes e sua frequente atribuição enquanto uma medida de palestinidade.

O alto nível de ritualização da vida cotidiana em Al-Jalil pode ser atribuído principalmente ao valor de *ṣumūd*, que estimula indivíduos e grupos a uma hiperexpressão de suas subjetividades pessoais e coletivas – um processo conectado a dois outros processos, por sua vez, interconectados: “hiperinformação” e “hiper-redundância”, como descrevem Valentine Daniel e John Knudsen (1996). Para estes autores, a experiência do refúgio é difícil de ser compreendida em função de sua extrema incerteza e imprevisibilidade. Esta ambiguidade gera o que os autores chamam de hiperinformação, ou seja, experiência desprovida de redundância. Hiper-redundância, em contraste, é um processo pelo

¹⁴ Entendido como em tempo musical; ou seja, tempo não apenas enquanto duração, mas também enquanto ritmo.

qual “identidades e continuidades individuais” tendem a ser “sistematicamente neutralizadas”, gerando uma condição de hiper-redundância, “uma vez mais fazendo com que a existência não tenha sentido”. Portanto, pressupondo hiperinformação e hiper-redundância, a hiperexpressão é a reafirmação constante e extrema do componente estigmatizado da identidade do sujeito, justamente por este próprio componente ser colocado em questão.

Tempo ritual, sendo a ritualização do ritmo da vida cotidiana, não é simplesmente um sinônimo para ritual, mas sim um contexto no qual é forjado muito da vida cotidiana. Apesar de que nem tudo o que os habitantes de Al-Jalil fazem é ritual, o próprio contexto no qual o cotidiano é forjado é ritualizado. O tempo ritual é o contexto ritualizado, a cadência, o ritmo da vida cotidiana, e não uma performance ritual com uma definição clara, estrutura, narrativa e um sistema simbólico preconcebido. Minha premissa é a de que os interstícios subjuntivos compostos de relações interpessoais ritualizadas entre sujeitos criam e ordenam pessoas e coisas. Assim, tempo ritual não está além do indivíduo, mas tampouco está dentro do indivíduo. Em vez disso, está localizado nos interstícios e delimitações entre indivíduo e contexto. O tempo ritual é a ritualização do ritmo da vida cotidiana e a implicação é que o contexto no qual o cotidiano é forjado no campo é ritualizado, muito em função da experiência do refúgio, que compele sujeitos a constantemente rearticular e recriar sua condição através de modos ritualizados de comportamento.

Em resumo, o contexto ritual de Al-Jalil, como o experienciei, era marcado por símbolos onipresentes de palestinação como a bandeira palestina, imagens dos mártires e soldados, a chave, o mapa, e assim por

diante. Enquanto a bandeira palestina e o mapa evocavam o *continuum* da nação palestina no exílio, o soldado, o mártir e a chave evocavam o processo pelo qual a comunidade se engajava na busca por uma união utópica. Estes símbolos eram gerados dentro dos escritórios, espaços públicos, organizações sociais e mentes criativas de indivíduos e, então, reproduzidos e dispersos por toda a comunidade através de redes de grupos e performances públicas, constitutivas do tempo ritual da comunidade.

SACRALIZAÇÃO E RITUALIZAÇÃO DO COTIDIANO

Desde o final dos anos 1980, movimentos sociais e partidos políticos caracterizados explicitamente como “islâmicos” têm ganhado *momentum* tanto na cena política e social palestina como em outros países do Oriente Médio. O Islã tem sido cada vez mais incorporado na linguagem nacionalista, política, étnica e moral de duas formas diferentes: primeiro, como uma rejeição de discursos e práticas vistas como não islâmicas e com uma substituição por discursos e práticas vistas como islâmicas; e, segundo, como a islamização de discursos e práticas que eram antes percebidas como seculares.

O conceito de *şumūd*, desenvolvido como uma práxis secular (apesar da inspiração na cultura islâmica), tem se tornado cada vez mais inscrito por muçulmanos em uma práxis islâmica, no mesmo sentido em que o ativismo político e a resistência palestina têm sido, cada vez mais, confundidos com resistência islâmica. Baseado no que muitos palestinos cristãos de Dbayeh disseram a mim, esta foi uma das principais razões para seu descontentamento com a cena política palestina atual e é a razão pela qual alguns não sonham mais em

retornar para a Palestina – apesar de sua manutenção geral do discurso sobre *ṣumūd*. Assim, existem nichos em que *ṣumūd* não é reislamizada e o conceito (assim como a “resistência”) continua a ser expresso primariamente em discursos seculares, apesar de suas conotações religiosas. Neste sentido, mesmo no campo cristão, Dbayeh, *ṣumūd* continua a incutir um senso moral de obrigação para com a causa palestina, mesmo entre os casos individuais em que esta é mais um recurso retórico do que uma necessidade individual do coração.

Enquanto a resistência política se tornou progressivamente associada à resistência islâmica em muitos circuitos sociais palestinos, o que faz do conceito de *ṣumūd* suscetível à islamização é que, historicamente, *ṣumūd* é um entre os vários atributos divinos. É possível encontrar, no Corão e na *Sunna*, uma justificativa direta para a necessidade de uma postura *ṣāmid* e para a manutenção de seu sentido sagrado. Dado que muitos ativistas políticos palestinos são muçulmanos (e, pelo menos em alguma medida, religiosos) e dado que o Islã é também uma referência cultural para além de uma práxis religiosa, a maioria dos ativistas políticos palestinos mantém hoje alguma referência islâmica – mesmo que involuntária ou inconsciente – ao sentido de *ṣumūd*.

De forma ainda mais pervasiva, o conceito de *ṣumūd* permite que todos os palestinos se sintam e se reconheçam como focos de resistência. Assim, uma parte bastante grande da população palestina – especialmente aquela composta por refugiados e os habitantes dos Territórios Ocupados – dá sentido à sua própria existência através da ideia de *ṣumūd*. Isto, por sua vez, confere à *ṣumūd* uma dimensão variável de sacralidade, dependendo do sujeito em questão. Esta

sacralidade pode ser islâmica ou uma referência à sacralização do que é considerado a “Causa Palestina”. De qualquer forma, a missão é sagrada, e o sujeito investido nela pode ser comparado a um missionário e a propensão em advogar “pela causa” pode ser comparada a uma forma de proselitismo – mesmo em casos em que a causa não está diretamente infusa a valores religiosos.

No caso dos refugiados palestinos que vivem em muitos dos campos de refugiados no Líbano, o confinamento social, territorial e identitário ao qual são subjugados evoca e reforça a palestinidade dos sujeitos, mesmo nas tarefas cotidianas mais corriqueiras. E, como todas as coisas relacionadas ao sagrado, *šumūd* envolve certas obrigações, ao mesmo tempo que concede sentido e legitimação às ações e concepções dos sujeitos. Porque os sujeitos investidos de *šumūd* tornam sua própria existência algo sagrado, as rotinas da vida cotidiana são, por consequência, sacralizadas. Assim, suportar as dificuldades do campo, a dor da despossessão ou o sofrimento da perda, separação e prejuízos se torna um imperativo moral, uma missão sagrada. Assim, esta sacralização é uma parte integral de um processo pelo qual o cotidiano se torna ritualizado.

TEMPO PALESTINO

Os refugiados em Al-Jalil, em Dbayeh e no Brasil passaram muito de seu tempo pensando e falando sobre sua condição, sobre como seu *status* de refúgio faz do tempo presente um “tempo dentro do tempo”¹⁵. Enquanto vivi entre estes refugiados, tive a impressão de que este “tempo dentro do tempo” constitui uma força que compele indivíduos a

¹⁵ O termo é de Lena Jayyusi (2007).

articularem coletivamente sua condição existencial e, assim, ritualizar o cotidiano. A seguir, explorarei o que esta concepção local do presente implica para os refugiados entre os quais conduzi meu trabalho de campo.

A ritualização era mais generalizada e evidente em Al-Jalil do que em Dbayeh e no Brasil. Isto ocorre com campos cujos ambientes são mais apartados do resto de seus contextos geográficos e sociais, assim como campos de refugiados palestinos nos Territórios Ocupados e no Líbano (por diferentes razões) tendem a ser. Os residentes do campo de Dbayeh não contavam com a prática social de *şumūd*, ou de outros comportamentos rituais, principalmente porque sua palestinidade não era celebrada da mesma forma como na maioria dos outros campos no Líbano¹⁶. No entanto, para estes residentes, assumir a retórica de *şumūd* na esfera pública era ainda, em algumas poucas situações, uma questão majoritariamente social, especialmente quando defronte a outros refugiados palestinos, à UNRWA ou a ONGs internacionais.

Refugiados palestinos que recentemente foram ao Brasil saindo do Iraque não se encontravam, em geral, muito bem inclusos ao contexto local, apesar do padrão de isolamento individual de cada família. É exatamente em função do isolamento de uns em relação aos outros que estes refugiados não manifestavam muito de uma postura *şumūd* ligada à hiperexpressão de sua palestinidade, nem muitos comportamentos ritualizados relacionados a estes dois conceitos. A práxis que observei no Brasil, todavia, não necessariamente rompe com as correlações gerais entre uma postura *şumūd* palestina ideal, com a hiperexpressão de palestinidade e com a ritualização do tempo cotidiano. E, como

¹⁶ Para mais, ver Schiocchet (2022).

examinaremos agora, apesar de diferentes contextos gerarem certas diferenças internas sobre como a palestinação é concebida e vivida, estas diferenças não interrompem completamente uma certa concepção palestina de tempo, mas, sim, tendem a apresentar muitas iterações do mesmo tema.

Largamente devido à sua condição de refúgio, palestinos em ambos os campos vivem o tempo presente como um “tempo dentro do tempo” – em contraste com o “tempo normal” dos não refugiados. Ou seja, o presente é um distúrbio do desenvolvimento histórico normal da nação palestina, pois não permite que palestinos vivam a plenitude de sua palestinação. Apenas no futuro, quando uma medida corretiva reestabelecer o calendário nacional, o tempo palestino se normalizará novamente e palestinos poderão ser palestinos como foram no passado (antes de 1948). Assim, este “tempo dentro do tempo” constitui uma força que atrai indivíduos a articularem coletivamente sua condição existencial e, além disso, a ritualizarem suas rotinas cotidianas.

Assim, o processo de ritualização que apresentei até agora está firmemente ancorado em variações da concepção de tempo palestino, simbolicamente impulsionado pela noção de *şumūd*. Mas, mesmo quando a ritualização é fraca ou inexistente (como entre os residentes de Dbayeh e os refugiados palestinos iraquianos no Brasil, respectivamente), pude, ainda, encontrar variações da mesma concepção de tempo que caracterizam o presente como um “tempo dentro do tempo”, como desenvolvo aqui.

Parte desta concepção palestina de tempo foi notada anteriormente por Rosemary Sayigh (1979a, 1994, 2007), Lila Abu-Lughod e Ahmed Sa’di (2007) e, especialmente, por Lena Jayyusi (2007).

Anteriormente, outra parte deste conceito havia emergido dentro de debates políticos que permeavam a sociedade civil palestina. Minha compreensão da estrutura básica completa desta concepção palestina de tempo emergiu pela primeira vez como consequência da minha interação com refugiados palestinos dos campos de Al-Jalil e Dbayeh, no Líbano e, posteriormente, através de minha interação com o grupo de refugiados palestinos vindos do Iraque para o Brasil, em 2007.

Como colocado ao longo deste capítulo, a forma pela qual a noção de *şumūd* é constitutiva da vida diária em muitos campos de refugiados no Líbano ordena a sacralização e ritualização do cotidiano. Esta sacralização é parcialmente ancorada em uma concepção palestina de tempo que, ao mesmo tempo, força e reforça a ritualização do cotidiano. No entanto, mesmo quando a ritualização e a sacralização da palestinidade no cotidiano não são muito pronunciadas ou generalizadas – como, no caso, por exemplo, de Dbayeh e entre os palestinos com quem trabalhei no Brasil –, variações de uma certa noção geral de tempo ainda ancoram sentimentos e expressões de palestinidade.

O primeiro elemento desta concepção de tempo é a noção de “*Nakba*”. Este termo, em seu uso palestino comum, refere-se à criação do Estado de Israel em 1948 e o conseqüente surgimento da questão do refúgio. *Al-Nakba* significa, literalmente, “a Catástrofe” e é, assim, o “mito de criação” do refúgio palestino. Ser um refugiado, para muitos palestinos, não é a maneira ideal de ser-se palestino. Em geral, entre os palestinos que estudei, viver a palestinidade em sua plenitude significava ser capaz de viver de formas nas quais o passado pré-*Nakba* fosse evocado. Existe um comprometimento geral, entre palestinos, de

se procurar pela possibilidade de ver a plenitude de uma palestinação ideal, que pode ser encontrada em um futuro que inclui um retorno a um passado pré-*Nakba*. Este comprometimento é, então, traduzido em uma postura inabalável gerando *şumūd*, que é direcionada para versões da Causa Palestina e que, por sua vez, provoca a sacralização do cotidiano.

O segundo elemento desta concepção geral palestina de tempo que encontrei entre os refugiados que estudei é “o retorno”. A implementação do “retorno” como uma concepção de tempo acontece da seguinte maneira: palestinos investem o cotidiano de *şumūd* através da – e para a – causa palestina. Entre os refugiados, o objetivo utópico principal de tal causa é compreendido de modo mais geral – e quase independentemente da orientação política e, assim, dos sentidos nos quais é empregado – como *al-’Awda* (o Retorno). Neste sentido, *al-Haqq al-’Awda*¹⁷ (o Direito do Retorno¹⁸) é acionado com sentido excepcional, inspirando ações sociais e visões de mundo entre grupos de refugiados palestinos e indivíduos no Líbano, no Brasil e ao redor do mundo.

O elemento final nesta concepção de tempo é o presente, que é, portanto, compreendido em dois modos: primeiro, como uma aberração irregular e temporária, que deve ser abolida no “Retorno” através do “Direito de Retorno” (como uma concepção ideal motivadora da agência presente, da identidade e da organização social); e segundo, como uma

¹⁷ Este conceito, da forma como empregado pelos palestinos, é originalmente baseado em diferentes compreensões da Resolução 194 da Assembleia Geral da ONU e no que esta implica.

¹⁸ Associado à resolução 194 da Assembleia Geral das Nações Unidas de 1948. Esta resolução decidiu que “os refugiados que desejem regressar às suas casas e viver em paz com os seus vizinhos devem ser autorizados a fazê-lo o mais cedo possível, e que deve ser paga uma indemnização pelos bens daqueles que optam por não regressar e pela perda ou danos nos bens que, sob os princípios do direito internacional ou da equidade, devem ser compensados pelos governos ou autoridades responsáveis” (tradução livre do autor, UNRWA n/a).

condição inevitável, mas também inaceitável, determinante do destino palestino no presente (uma concepção idealizada também motivadora, no presente, de agência, identidade e organização social). De qualquer maneira, o presente é um “tempo dentro do tempo” no sentido de um tempo mítico repudiado, a ser abolido ao se alcançar um futuro que é significativamente contido em um passado ideal. Neste sentido, o tempo dobra-se em si mesmo. Grosso modo, ser palestino é, assim, experienciar uma identificação compartilhada às consequências da *Nakba* e concordar com a legitimidade do retorno mítico como um direito coletivo e/ou pessoal.

TEMPO PALESTINO SEM O RETORNO

Mesmo entre palestinos que, em realidade, não desejam “voltar” para a Palestina, na maioria dos casos, pode-se ainda encontrar esta concepção geral de tempo palestino marcada pelo passado pré-*Nakba*, pelo presente aberrante e pelo retorno legítimo como largamente definidores da experiência compartilhada de palestinidade. Entendo que, em grande parte dos casos, entre estes indivíduos e grupos, sua declarada relutância em retornar à Palestina parece ter levado à divisão do grupo mais em termos de suas escolhas de vida e trajetórias e menos em termos de sua experiência compartilhada de palestinidade ou do comprometimento com o direito geral de escolher retornar ou não. Assim acontece em casos como os de Dbayeh, no Líbano, e dos palestinos que vieram ao Brasil saindo do Iraque, em 2007.

Cada campo tem suas próprias especificidades e mesmo Al-Jalil é diferente de ‘Ayn al-Helweh, Beddawy, al-Buss, Shatila, Mar Elias, Dbayeh, entre outros. Mas Dbayeh é excepcionalmente diferente. Este

campo era percebido como singular ao ponto em que a maioria dos refugiados palestinos que sabia da existência do campo não o considerava um campo de refugiados. As diferenças mais importantes incluíam a completa falta de partidos políticos palestinos, de movimentos sociais e de organizações caridade; a falta de clero palestino nas duas igrejas locais¹⁹; a notável falta de comprometimento com a Causa Palestina (e, assim, a falta de *ṣumūd*); o isolamento do campo em relação aos outros campos (uma vez que os habitantes de Dbayeh geralmente não participavam de atividades que reunissem outros campos e assim considerando que os habitantes de outros campos tinham em geral pouca ou nenhuma informação sobre Dbayeh); o suposto padrão elevado de vida dos habitantes de Dbayeh quando comparado a outros campos; e, por fim, o fato de que o campo era praticamente 100% cristão. Todos estes elementos eram mutuamente reforçados e compreendidos em conjunção uns com os outros. Assim, outros grupos palestinos frequentemente esvaziavam o espaço social de Dbayeh de sua palestinidade.

Apesar da característica peculiar de falta da *ṣumūd* em Dbayeh (quando comparado a outros campos no Líbano), não é a religião isoladamente (ou principalmente) que explica sua diferença histórica em relação aos outros campos. Em vez disso, este desfalque de *ṣumūd* tem mais a ver com a ausência das *ṭanzimāt* (organizações políticas) no campo. Afinal, Dbayeh está localizado em uma área que, desde os anos 1970, tem sido controlada por partidos políticos libaneses cristãos abertamente hostis à presença dos refugiados palestinos no Líbano. Como consequência, o campo era completamente desprovido de todas

¹⁹ Apesar de uma demanda histórica longa por parte de um padre palestino.

as instituições palestinas e, assim, desenvolveu um processo de socialização bastante específico, especialmente em relação às gerações mais novas e à adaptação da vida no entorno do campo²⁰. O fato de que líderes religiosos locais eram libaneses reforçava a ligação simbólica entre o cristianismo e o Líbano, ao mesmo tempo que enfraquecia sentimentos e expressões locais de palestinação. Esta situação era potencializada porque uma organização libanesa cristã – o *Caritas Migration Center* – estava, de fato, à frente da maior parte dos serviços sociais no campo, enquanto que, durante o período de minha pesquisa, o escritório da UNRWA permaneceu fechado grande parte do tempo.

Sem o apoio de instituições palestinas e, dada a tendência em acusar a OLP e outras instituições políticas palestinas de negligência, os habitantes de Dbayeh não socializavam muito, de modo a enfatizar sua palestinação, *vis-à-vis* outros traços identitários. Consequentemente e devido a outros fatores, a maioria dos habitantes do campo não se identificava com políticas palestinas e tampouco almejava retornar à Palestina. Como resultado deste contexto histórico e do *ethos* geral que este moldou, os habitantes de Dbayeh não eram muito comprometidos com a idealização de um futuro Retorno (*al-'Awda*) como uma possibilidade de conceber a plenitude de sua palestinação. Isto, por sua vez, tem consequências práticas no quadro geral do tempo palestino que apresentei na sessão anterior. A idealização pessoal do futuro tende, assim, a ficar em aberta e dependente da vontade individual ou do grupo. Enquanto muitos simplesmente almejavam se tornar libaneses através da *tawṭīn* (obtenção de cidadania local) e abriam mão de um discurso palestino mais coletivo, outros seguiam apontando para a

²⁰ Schiocchet (2011b, 2022).

importância do Retorno como uma solução coletiva, enquanto escolhiam outro caminho para si e suas famílias.

O caso dos palestinos que foram do Iraque ao Brasil em 2007 exemplifica ainda outra variação do esquema temporal básico, apresentado na última sessão. Como os habitantes de Dbayeh, muitos destes refugiados palestinos tinham uma relação diferente com *şumūd*. Entre eles, o conceito tendia a aparecer de modo mais penetrante nos discursos do que aparecia em Dbayeh e, ainda assim, era menos evidente do que nos interstícios sociais entre as pessoas em Al-Jalil. Entre os refugiados no Brasil, não houve a mesma reação contra a *tawṭīn* que encontrei em Al-Jalil, uma vez que os primeiros haviam sido reassentados no Brasil vindos do Iraque, onde muitos haviam vivido até o tempo da guerra. Quase todos estes refugiados afirmavam que, antes da guerra, viviam em condições políticas e sociais similares às dos próprios iraquianos. Enquanto não obtiveram cidadania por parte do governo de Saddam Hussein, não viveram em campos de refugiados e gozaram de todos os direitos civis dos iraquianos, exceto do direito de competir por empregos políticos de maior destaque. Com uma ou duas exceções, este grupo expressava admiração ao tempo em que Saddam Hussein esteve no poder, enfatizando que este fora um grande líder.²¹ Alguns deles tinham inclusive empregos nos departamentos de Estado durante o regime de Hussein e muitos gozavam do que viam ser um status de minoria protegida. Foi exatamente este status que os fez um alvo de grupos políticos que lutavam contra o governo de Hussein.

²¹ Esta posição é muito comum no Líbano, dado que Saddam Hussein apoiou a OLP militarmente, financeiramente e politicamente durante a Guerra Civil Libanesa, contra alguns partidos políticos maronitas, contra o grupo xiita AMAL e contra os governos da Síria e Israel.

A grande maioria destes refugiados teve de viver em campos de refugiados localizados na “terra de ninguém” entre o Iraque e a Jordânia por cinco anos, antes de ser reassentada no Brasil. Estes refugiados se conheceram em um campo chamado Rwayshed, localizado dentro das fronteiras jordanianas. Palestinos eram uma minoria em Rwayshed (e al-Karama), uma vez que o campo também abrigava curdos, sudaneses, iranianos e iraquianos, entre outros. O campo se encontrava sob rigorosa supervisão jordaniana. Uma vez que o campo era política e etnicamente misto, não havia bandeira comum entre os refugiados e os habitantes dirigiam sua resistência contra as dificuldades da vida diária, tal como a carência de comida e água, em vez de contra um ator social específico. Acrescentando os sentimentos iniciais de apreensão por parte dos refugiados às subseqüentes falhas por parte dos responsáveis no Brasil (que consistiam na ONU, ONGs contratadas pela ONU para trabalhar em seu nome e no governo brasileiro), o resultado foi um descontentamento generalizado entre os refugiados com relação ao seu reassentamento no Brasil. Este descontentamento fez com que diferentes grupos de palestinos no Brasil se mobilizassem contra a situação. Apesar de a palestinação ter sido parte importante destas expressões de mobilização, a maior parte de suas demandas mais urgentes era localizada, tendo a ver mais com o futuro do grupo do que necessariamente com todos os palestinos ao redor do mundo. Portanto, *sumūd* estava envolvida nesta resistência, mas, apesar da Causa Palestina estar muito frequentemente presente no discurso, não era a palestinação que estava exatamente em jogo. Enquanto estes refugiados podem ter atribuído a causa de sua despossessão ao fato de serem palestinos, no lugar de demandar uma solução para a questão da

Palestina, estes tenderam a demandar uma solução para seus próprios problemas no Brasil.

Nesta situação, a *tawṭīn* não era o oposto da *ṣumūd* exatamente por causa deste deslocamento da Causa Palestina para objetivos cívicos locais muito mais circunscritos. O retorno era invocado na resistência contra as injustiças do reassentamento no Brasil, como uma reivindicação por um processo de reassentamento correto em vez do objetivo principal da resistência. Assim, o caráter coletivo da mobilização em Al-Jalil era centrado na palestinidadade, sendo oposto ao caráter mais circunscrito da mobilização para este grupo de refugiados no Brasil que, apesar de justificar-se em termos de palestinidadade (através do refúgio), é mais centrado em demandas locais do que na Causa Palestina. A Causa Palestina despertava alguma participação entre os refugiados palestinos no Brasil, mas apenas no sentido de demandas mais difusas e comportamentos sociais geralmente ligados a objetivos mais cotidianos, tais como comida e abrigo.

Assim, havia uma diferença entre *ṣumūd* como acionado em Al-Jalil e no Brasil. Pronunciando ainda mais esta diferença estava o fato de que instituições sociais palestinas não socializavam os refugiados que vieram do Iraque, como também era o caso dos refugiados em Dbayeh. Somando-se a isso, os refugiados no Brasil não se encontravam agrupados e, viviam em um relativo isolamento e autonomia de sua sociedade acolhedora; sentiram-se como uma minoria protegida pelo regime da sociedade acolhedora. Como resultado, não sabiam e não buscaram saber sobre a Palestina ou sobre serem refugiados palestinos tanto quanto suas contrapartes em Al-Jalil e Dbayeh. Mais importante, até a guerra no Iraque e, especialmente, até sua mudança relativamente

recente para os campos de refugiados iraquianos, estes palestinos não tinham sua palestinidade excessivamente enfatizada para além de outras formas de pertencimento social, de forma diferente da experiência dos habitantes de Al-Jalil. A socialização deste grupo de refugiados palestinos no Iraque não os fez se sentirem como párias locais, como os refugiados no Líbano tendiam a se sentir (em Al-Jalil, Dbayeh e em outros campos em geral). Assim, este grupo não desenvolveu a mesma hiperexpressão de palestinidade como fizeram os habitantes de Al-Jalil. Uma vez que não havia uma esfera pública palestina muito densa, através e contra a qual poderiam viver suas vidas cotidianas, a manutenção da identidade não se tornara muito marcada pela palestinidade.

Isto não é dizer que os palestinos vindos do Iraque para o Brasil não eram comprometidos com sua palestinidade e com a resistência palestina (quase invariavelmente uma expressão de seu comprometimento com o que eles entendiam ser a Causa Palestina). Muitos destes tinham indeléveis cicatrizes em seus corpos e psiques, deixadas ali pela tortura, aprisionamentos por longos períodos, conflitos armados, estigmas sociais e outros elementos marcantes de sua palestinidade. Contudo, muitos destes indivíduos, enquanto mantinham uma retórica marcada por *ṣumūd*, pareciam ter se engajado na luta de uma forma diferente, mais localizada, deixando a tarefa mais abrangente para ser assumida por gerações mais jovens. A resistência ao reassentamento no Brasil não pode ser necessariamente tomada como indexação de *ṣumūd*. Esta resistência pode ser tomada como a perda de vontade de se viver em resistência, ou como outra direção possível da luta palestina e, provavelmente, mais bem tomada enquanto

expressão de ambas. Estes refugiados pareciam ter desacelerado sua resistência em nome de sua palestinidadade, mas sem ter abandonado o ideal anexado à sua definição (ou experiência) de palestinidadade.

CONCLUSÃO

A hiperexpressão de palestinidadade, a sacralização e a ritualização do cotidiano são características de certos contextos que tendem a aumentar o isolamento físico e social (além da estigmatização) do grupo. Estes traços sociais surgiram nos campos de refugiados do Líbano através de um processo de socialização bastante influenciado por instituições palestinas (especialmente aquelas vinculadas à OLP, durante a Guerra Civil Libanesa) que tornaram possível o compartilhamento de caracterização e ação social. Talvez o elemento mais poderoso nesta socialização tenha sido uma certa noção palestina de tempo, que tendia a compelir palestinos à compreensão de sua condição presente como uma aberração a ser acertada por uma postura definida por *šumūd* conduzida na direção do que era entendido como Causa Palestina. Entretanto, mesmo quando o isolamento social não estava presente e a socialização contava com ausência do aparato político palestino, uma noção geral de palestinidadade ainda tendia a ser definida por alguns elementos-chave, tais quais a noção de desastre, como caracterizado pela *Nakba*, a abominação da condição palestina presente e a utopia da *ʿAwda* (o Retorno) como uma possibilidade social, independente de escolha pessoal. Para ilustrar melhor este ponto, concluirei com uma breve anedota advinda do meu trabalho de campo.

Conversando com um refugiado palestino no Brasil – um professor da Universidade de Bagdá –, acabei escutando algo que expressou muito

da relação ambígua que muitos como ele, em seu grupo, pareciam ter com a ideia de *ṣumūd* em relação à *tawṭīn* no Brasil. Citando Michel Foucault e Edward Said, ele me disse que o *al-Ḥaqq al-‘Awda* (o Direito do Retorno), na prática, não existe e que, desta maneira, deveria ser substituído pela noção de *Qudra al-Dhahāb* (poder de conduzir-se; literalmente “poder de ir”). Ele também me explicou que não poderia retornar para uma terra que ele em realidade não conhecia na prática, uma vez que nascera e crescera como palestino no Iraque.

De acordo com ele, o conceito de Retorno (*‘Awda*) era tão ficcional quanto a ideia do “direito” (*Ḥaqq*). “E que direitos nós temos?” – me perguntou. Direito, para ele, era apenas *wa’ad* (promessa) e *qudra* (poder, possibilidade, decreto, assim por diante); não era algo encontrado apenas na esfera dos ideais e do futuro, mas algo encontrado no presente e através da prática. Este novo termo (*Qudra al-Dhahāb*) lhe permitiu justificar sua própria posição política em relação a seus objetivos pessoais – algo que, de acordo com o professor, o *al-Ḥaqq al-‘Awda* ainda não tinha tornado possível. Somente em seus próprios termos ele pôde reconciliar sua escolha de permanecer no Brasil com sua posição política mais geral, de se manter leal ao “poder de conduzir-se” (coletivo) para a Palestina, garantido para cada refugiado que assim o desejasse. Assim, *ṣumūd*, neste contexto, não seria o contrário de *tawṭīn*, pois poder coletivo está separado de desejos pessoais.

Enquanto mantinha o comprometimento coletivo com *ṣumūd* em relação à Causa Palestina no discurso e, ao mesmo tempo, mantinha o comprometimento com seu próprio *tawṭīn*, sua proposição mudou significativamente seu próprio quadro temporal pessoal, sem

necessariamente mudar o quadro temporal palestino por meio do qual o Retorno é visto como uma volta a um passado idílico pré-*Nakba*. Por um lado, este compromisso parecia atrair, de forma mais generalizada, muitos dos refugiados que chegaram ao Brasil juntos com este professor. Por outro, os habitantes de Dbayeh e aqueles que haviam habitado o campo de refugiados Rwayshed, no Iraque, eram os dois casos mais extremos de afastamento dos tipos de processos sociais que encontrei em Al-Jalil. Certamente, existem outros casos tão ou mais distantes destes processos. No entanto, todos eles apontam para uma importante regularidade na experiência da palestinidad enquanto uma missão sagrada.

Concluindo, meu estudo enfocou complexos meandros do conceito de *šumūd*, suas expressões sociais locais e a missão sagrada que este envolve. Desta forma, demonstrei que rotular certos fenômenos simplesmente como “religiosos”, para isolá-los e estudá-los, principalmente em relação a outros fenômenos similares, não é, ao menos neste caso, tão construtivo quando analisar os componentes religiosos dos processos de pertencimento sociais e expressões à luz do contexto mais amplo do refúgio palestino. Ao lado de reforçar a perspectiva de Asad (1993) em *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, entendo que esta conclusão também reforça o que aponta Stanley Tambiah (1979, 1996), ao propor aproximar o estudo do ritual e da religião de uma forma que se assemelhe àquele da “cultura popular”. Quase uma década e meia antes do clássico livro de Asad, Tambiah já havia proposto que devemos compreender ritual (e religião) não hermeticamente *per se*, como algo em si – como buscaram fazer especialmente os funcionalistas britânicos – mas sim como indissolúvel

dos contextos socioculturais mais amplos. Em suma, este capítulo mostrou como a conceitualização e a expressão de *ṣumūd* não estão limitadas ao domínio da religião e, em vez disso, mostrou como estão indissociavelmente amarradas ao contexto social mais amplo que, neste caso, é especialmente a condição de refúgio e a utopia que os palestinos criaram em torno de fazê-lo superável. Assim, este capítulo contribui para a perspectiva de Asad em uma forma similar àquela apresentada pelo estudo de Tambiah, em 1996, que é mais contextual e prática com relação aos confrontos etnonacionalistas e religiosos no subcontinente indiano, na medida em que mostra como, entre refugiados, religião está intrinsecamente ligada à política de identidade.