

Leonardo Schiocchet

Processos de pertencimento e organização social entre migrantes forçados árabes

Contribuições teórico-metodológicas



ABA PUBLICAÇÕES



**PROCESSOS DE PERTENCIMENTO E
ORGANIZAÇÃO SOCIAL ENTRE
MIGRANTES FORÇADOS ÁRABES**

**COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS
CIENTÍFICOS DA ABA – CELCA
(GESTÃO 2023-2024)**

Coordenador: Carlos Alberto Steil (UFRGS;
Unicamp)

Vice-coordenadora: Tânia Welter (Instituto
Egon Schaden)

Integrantes:

Edimilson Rodrigues (FAMES)
Eva Lenita Scheliga (UFPR)
Marcelo Moura Mello (UFBA)
Martina Ahlert (UFMA)
Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)
Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)
Carla Costa Teixeira (UnB)
Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)
Fabio Mura (UFPB)
Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)
Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)
María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)
Maristela de Paula Andrade (UFMA)
Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)
Patrícia Melo Sampaio (UFAM)
Ruben George Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano Filho (UnB)

**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE
ANTROPOLOGIA****DIRETORIA (GESTÃO 2023-2024)****Presidente**

Andréa Luisa Zhouri Laschefski (UFMG)

Vice-Presidente

Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães
Santos (UFPA)

Secretária Geral

Deborah Bronz (UFF)

Secretária Adjunta

Alexandra Barbosa da Silva (UFPB)

Tesoureiro Geral

Guilherme José da Silva e Sá (UnB)

Tesoureiro Adjunto

Gilson José Rodrigues Junior (IFRN)

Diretora

Flávia Melo da Cunha (UFAM)

Diretor

Osmundo Santos de Araújo Pinho (UFRB)

Diretor

Tonico Benites (CEFPI-MS)

Diretora

Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

www.portal.abant.org.br

UNB - Campus Universitário Darcy Ribeiro - Asa Norte

Prédio do ICS - Instituto de Ciências Sociais

Térreo - Sala AT-41/29 - Brasília/DF CEP: 70910-900

PROCESSOS DE PERTENCIMENTO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL ENTRE MIGRANTES FORÇADOS ÁRABES

CONTRIBUIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Leonardo Schiocchet



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa: Leonardo Schiocchet - Campo de refugiados palestinos Nahr El-Bared, Líbano. 2007.

Revisão: Gerusa Bondan



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhualgal 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S336p

Schiocchet, Leonardo

Processos de pertencimento e organização social entre migrantes forçados árabes: contribuições teórico-metodológicas [recurso eletrônico] / Leonardo Schiocchet. – Cachoeirinha : Fi, 2024.

512p.

ISBN 978-65-85958-06-6

DOI 10.22350/9786585958066

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Antropologia – Organização social – Migração forçada – Território árabe. I. Título.

CDU 394:316.35(35)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
<i>Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto</i>	
PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	15
PARTE 1	
1	39
CONFIGURAÇÕES DE CONHECIMENTO	
2	69
EM CAMPO	
PARTE 2	
<i>Tradução: Rafael Gustavo de Oliveira</i>	
3	91
CRÍTICA, COMPARAÇÃO, SOFRIMENTO E O ORIENTE MÉDIO	
4	127
PERSEVERANÇA PALESTINA COMO MISSÃO	
5	167
SUSPEITA E ECONOMIA DA CONFIANÇA ENTRE REFUGIADOS PALESTINOS NO LÍBANO	
6	199
ENSAIO SOBRE UMA ANTROPOLOGIA DO FIDUCIÁRIO	

7	217
REFUGIADOS PALESTINOS NO LÍBANO: O CAMPO DE REFUGIADOS COMO ESPAÇO DE EXCEÇÃO?	
8	267
À BEIRA DE UM ESTADO DE EXCEÇÃO? ÁUSTRIA, EUROPA E A CRISE DE REFUGIADOS	
9	333
PÁRIAS ENTRE INDESEJÁVEIS: REFUGIADOS PALESTINOS NO BRASIL ENTRE O HUMANITARISMO E O NACIONALISMO	
10	365
INTEGRAÇÃO E ENCONTRO NA TUTELA HUMANITÁRIA	
11	409
ESTUDOS SOBRE REFUGIADOS NA ÁUSTRIA HOJE: DE DESAFIOS A UM HORIZONTE DE PESQUISA	
<i>Leonardo Schiocchet / Sabine Bauer-Amin / Maria Six-Hohenbalken / Andre Gingrich</i>	
12	441
BEM-ESTAR COMO CHAVE PARA O ENCONTRO ENTRE OS REFUGIADOS DE LÍNGUA ÁRABE E A ÁUSTRIA	
REFERÊNCIAS	483

APRESENTAÇÃO

*Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto*¹

Este livro de Leonardo Schiocchet traz uma importante contribuição para um campo de estudos ainda pouco explorado na antropologia brasileira, os migrantes forçados ou, em outros termos, os refugiados e as condições de existência criadas pelo deslocamento forçado e o refúgio em outro território ou país. O autor possui uma longa e vasta experiência de trabalho de campo etnográfico em diferentes países, tais como Líbano, Palestina, Dinamarca, Áustria e Brasil. Essa pluralidade de contextos é explorada não com vistas à construção de um texto monográfico, mas sim uma reflexão analítica e teórica a partir da intercessão comparativa e contrastiva das distintas realidades que eles revelaram.

Os palestinos ocupam um lugar de destaque na análise, pois foram os interlocutores da maioria dos trabalhos de campo realizados pelo autor, além de terem uma importância central na própria constituição do deslocamento forçado como objeto de reflexão. Porém, outros grupos aparecem no texto, sejam populações amplamente afetadas pelo deslocamento forçado, como os sírios e os iraquianos, ou populações onde esse fenômeno ocorre em escala restrita ou, mesmo, individual, como os marroquinos. Essa preocupação com a diversidade de contextos, trajetórias e condições de deslocamento forçado constitui a

¹ Professor do PPGA/UFF; Coordenador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio – NEOM/UFF

grande força e originalidade da análise de Leonardo Schiocchet, que propõe um retorno à comparação e ao contraste tanto como instrumento analítico, quanto dispositivo de reflexão teórica, em oposição à excessiva ênfase na irredutibilidade da experiência subjetiva que se impôs na Antropologia do Oriente Médio e, principalmente na Antropologia do Sofrimento desde a década de 1980.

A outra importante contribuição do livro é a ênfase no contexto da sociedade receptora das populações que passaram deslocamentos forçados como fator estruturante das experiências, realidades e horizontes que configuram seus membros como sujeitos sociais e políticos. Como bem demonstra o autor, “refugiado” ou “migrante”, não são apenas categorias que se referem à uma condição inicial de deslocamento forçado de indivíduos ou grupos, mas também dispositivos discursivos que são reiteradamente ativados e ressignificados nos sucessivos contextos institucionais e políticos pelos quais eles passam.

Esses contextos incluem imaginários nacionais, estruturas institucionais e ações políticas que informam e configuram temporalidades e espacialidades específicas para aqueles que “chegam” à sociedade local. Os horizontes temporais variam do “retorno” explicitamente prometido no Líbano e na Palestina e implicitamente desejado na Áustria, à integração segregada na Dinamarca e ao *telos* assimilacionista no Brasil, ressaltando uma impermanência tão almejada, quanto ilusória dos sujeitos. Da mesma forma, as espacialidades se concretizam em universos díspares como os campos de refugiados estabelecidos como parte integrante da paisagem urbana ou rural no Líbano e na Palestina, os campos “provisórios” na Áustria,

os bairros imigrantes na Dinamarca, ou os assentamentos dispersos que visam mimetizar uma versão romantizada da experiência histórica da imigração árabe no Brasil.

Essas temporalidades e espacialidades resultam da configuração desses indivíduos e populações como sujeitos não-políticos, que devem ser tutelados, controlados e conduzidos através de escolhas feitas pelos poderes políticos e institucionais na sociedade receptora. Como mostra o autor, a recusa dos indivíduos e populações desse papel subalterno os permite reivindicar sua agência política em uma lógica conflitiva, na qual os poderes políticos e institucionais buscam restaurar a hierarquia suposta através da lógica da “dádiva” e da “gratidão”. A especificidade do deslocamento forçado e sua centralidade na configuração dos dispositivos disciplinares e repressivos do Estado em nossa pós-modernidade tardia é uma contribuição fundamental da análise. Assim, o livro de Leonardo Schiocchet traz reflexão analítica original, teoricamente sólida e com ampla base etnográfica que certamente será uma contribuição importante para os debates que atravessam a antropologia brasileira.

PREFÁCIO

O Brasil concentra muitos imigrantes árabes e a literatura sobre o assunto é relativamente estabelecida. No entanto, publicações contemporâneas em português sobre a antropologia do Oriente Médio e, particularmente, sobre migração forçada de árabes, são raras. Tais publicações têm valor inestimável à antropologia feita no Brasil sobre o mundo árabe, o Oriente Médio, migração e migração forçada, e temas associados como a antropologia do islã, da violência, e da guerra. O presente manuscrito visa contribuir para mitigar a carência desta literatura em português.

Este livro é composto por dez trabalhos originalmente publicados em inglês em importantes foros das áreas de antropologia e/ou estudos médio-orientais, a saber: *Cambridge Anthropology*, *Focaal*, *Latin American Perspectives*, *Mashriq & Mahjar*, *Critique and Humanism*, *Prace Etnograficzne*, *Palgrave Macmillan*, *transcript Publishing* e *Austrian Academy of Sciences Press* – que gentilmente cederam os direitos autorais para esta tradução em português. A primeira parte do livro é original, enquanto a segunda parte contém as traduções destes trabalhos para o português. Este livro busca, assim, somar aos esforços dos especialistas na área no Brasil de se criar literatura sobre o tema em português como base para o desenvolvimento dessa área da antropologia no Brasil e como contribuição das antropologias sobre o mundo árabe e migração forçada para a antropologia brasileira.

Este trabalho não teria sido possível sem o suporte acadêmico institucional austríaco – o *Instituto para a Antropologia Social (ISA)* da *Academia Austríaca de Ciências (OÄW)* e da *Refugee Outreach & Research Network (ROR-n)*, que serviram de base para a grande maioria dos projetos de pesquisa compondo este livro. Por fim, o manuscrito foi completado desde o Instituto para Antropologia Social e Cultural da Universidade de Vienna. Também de valor inestimável foi o apoio institucional do PPGA/UFF e do *Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM)* da UFF, que também hospedou parte da pesquisa contida neste manuscrito. Os projetos de pesquisa que deram origem a esta publicação foram financiados pelo *Der Wissenschaftsfonds (FWF)*, *Academia Austríaca de Ciências (OÄW)*, CAPES e CNPq. Também foi fundamental a permissão para a vinculação, aqui, de traduções de publicações minhas originalmente publicadas pelas seguintes editoras: *Moise A. Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies* da *North Carolina State University*; *Berghahn Journals*; *Palgrave MacMillan*; *Human and Social Studies Foundation - Sofia*; *transcript Publishing*; *Austrian Academy of Sciences Press*; *Institute of Ethnology and Cultural Anthropology* da *Jagiellonian University*; e *SAGE Journals*.

Finalmente, agradeço as excelentes sugestões e pareceres positivos quanto à tese de Habilitação que deu origem a este livro. A tese teve como examinadores externos Dawn Chatty (*University of Oxford*), Alessandro Monsutti (*Geneva Graduate Institute*) e Giorgia Dona (*University of East London*). Além disso, a banca de defesa contou com Univ.-Prof. Dr. Ayse Caglar (presidente) (Universidade de Vienna), Univ.-Prof. Manuela Ciotti (Universidade de Vienna), Univ.-Prof. Mag. Dr. Sieglinde Rosenberger (*Austrian Academy of Sciences*), Univ.-Prof.

Dr. Peter Schweitzer (Universidade de Vienna), Prof. Dr. Sabine Strasser (Universität Bern), ao Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Kraus (Universidade de Vienna), e Ass.-Prof. Dr. Sanderien Verstappen (Universidade de Vienna).

INTRODUÇÃO

Este livro é uma versão da minha tese de “Habilitação” (*Venia Docendi*) cumulativa em Antropologia Social e Cultural, defendida na Universidade de Viena em 9 de novembro de 2021, modificada de forma a ser publicada em português. Os dados etnográficos que sustentam os argumentos que apresento aqui foram coletados durante 15 anos, entre 2005 e 2020. No entanto, o livro em si concentra-se nos desenvolvimentos teórico-metodológicos de minha pesquisa de longo prazo sobre processos de pertencimento e organização social entre migrantes árabes forçados, apenas entre a defesa da minha tese de doutorado, ao final de 2010, e a submissão da minha tese de Habilitação, em dezembro de 2020. Esses desenvolvimentos contribuem para a antropologia social e cultural em geral, por meio de muitos de seus subcampos, como justificarei a seguir. Etnograficamente, este livro contribui para o estudo empírico de diversos grupos de migrantes árabes forçados, com ênfase em palestinos, mas também incluindo sírios e iraquianos, em contextos tão diversos como os do Líbano, Palestina, Brasil, Dinamarca e Áustria.

As experiências dos meus interlocutores árabes migrantes forçados foram muito diversas, não apenas devido às suas diferentes origens, mas também à miríade de contextos em que estavam inseridos. No entanto, minha pesquisa também encontrou tendências gerais influenciando os processos de pertencimento e organização social em

todos os contextos analisados. Essas tendências relacionavam-se, por um lado, com as realidades e processos históricos sociais globais, como o colonialismo e o pós-colonialismo; o modelo do estado-nação e a intervenção humanitária; o contexto de guerra e conflito no Oriente Médio entre 2010 e 2020 e seus desdobramentos em todo o mundo. Por outro lado, também se relacionavam com processos sociopsicológicos comuns aos migrantes forçados, e a visões de mundo e expressões de conhecimento¹ árabes e outras palestinas. Este livro apresenta mecanismos através dos quais essas tendências globais gerais interagiram com outras contextuais e socialmente específicas, gerando diversas situações sociais muitas vezes decorrentes de processos sociais semelhantes e experienciados a partir de um repertório social compartilhado, mas também polifônico e disputado.

PANORAMA TEÓRICO-METODOLÓGICO

Este livro busca contribuir para a discussão acadêmica sobre processos de pertencimento e organização social entre migrantes forçados árabes por meio de uma série de subtópicos implexos que enlaçam seus capítulos. Esta introdução identifica subtópicos gerais, justificando como se relacionam com a perspectiva de pesquisa mais ampla que venho desenvolvendo ao longo dos anos. Aliadas ao conceito mais geral de “espaço subjuntivo” que tinge o pano de fundo de todas as publicações aqui contidas e desenvolvido mais explicitamente nesta introdução, as principais contribuições para a literatura geral sobre antropologia social e cultural contidas aqui se aglutinam em torno de

¹ Enquanto visões de mundo e experiências coletivas particulares ao grupo, ou ao que muitos antropólogos chamariam então de “cultura”.

alguns tropos. São estes: comparação antropológica; interseccionalidade²; suspeita e confiança; antropologia de campos de refugiados; regimes de refugiados, humanitarismo e tutela; crise de refugiados na Europa; e, finalmente, integração e encontro.

a) Comparação Antropológica

Crítica, Comparação, Sofrimento e Oriente Médio (Schiocchet, 2018) retorna aos próprios fundamentos epistemológicos da antropologia. Questiona se a antropologia contemporânea do Oriente Médio, incluindo pesquisas sobre árabes – migrantes forçados ou não – perdeu muito de seu potencial analítico ao evitar a comparação como “desumanizante”, inerentemente imperialista e desvinculada da realidade por ser demais abstrata. Meu argumento é que essa suposição havia se tornado amplamente popular por meio de uma importante crítica pós-colonial da antropologia antes da década de 1980, amplamente consagrada na antropologia do sofrimento. De acordo com essa perspectiva, o sofrimento é em grande parte incomensurável, e a única maneira de compreender o sofrimento é por meio da estratégia etnográfica que chamei de “particularismo radical”, que visa, meramente, “dar voz” e “contexto” ao sujeito sofredor. Essa antropologia do sofrimento, por sua vez, inspirou-se muito em autores como Edward Said e Talal Asad (muito embora este último não possa ser

² Neste livro, mantenho o termo “interseccionalidade”, ainda que não seja dado lugar especial a questões de gênero. Isto porque, muito embora antropólogos tenham trabalhado com a complexidade de variáveis de pertencimento e identidade social há décadas, o conceito desenvolvido no seio de estudos de gênero nos permite nomear e assim discutir o tópico com maior facilidade. Em outras palavras, ainda que minha discussão em si não tenha se originado por meio de discussões de gênero, uso o termo como reconhecimento da contribuição do termo (e da discussão em torno dele) à própria antropologia contemporânea.

entendido enquanto um representante dessa tendência), que se concentraram no Oriente Médio ou no Islã. Assim, esse tropo tornou-se especialmente popular na antropologia do Oriente Médio, como evidenciado nos trabalhos mais antigos de Lila Abu-Lughod, mas influenciou fortemente a antropologia em geral. Sustentei que, embora grande parte da crítica consagrada na antropologia do sofrimento fosse essencial para a antropologia contemporânea, o argumento de evitar radicalmente a comparação antropológica não estava bem justificado e precisava de revisão. Minha conclusão foi que os antropólogos são verdadeiramente localizados e engajados apenas quando tanto o contexto quanto a comparação são parte integrante de suas análises. Embora a crítica sociocultural deva permanecer parte integrante da antropologia, a comparação qualificada não é necessariamente uma ferramenta para desengajamento político e especulação infundada, mas é intrínseca à própria crítica sociocultural, independentemente da direção da crítica (“Razão Ocidental” ou não). Esse princípio da comparação analítica é abertamente problematizado em detalhes apenas no capítulo acima mencionado. Entretanto, é de fato a base epistemológica a partir da qual erigi meu amplo programa de pesquisa pessoal, bem como este livro como um todo.

b) *Interseccionalidade*

Minha primeira elaboração do fundamento comparativo acima mencionado é uma perspectiva de ritualização amplamente informada pelo princípio hoje mais conhecido como interseccionalidade. Essa perspectiva de ritualização foi desenvolvida originalmente em minha

tese de doutorado por meio do conceito principal de “ritmo/tempo ritual” (em inglês, *ritual tempo*) e consolidada em *Living in Refuge: Ritualization and Religiosity in a Christian and a Muslim Palestinian Refugee Camp in Lebanon* (Schiocchet, 2022). Alguns dos capítulos deste presente livro exploram e desenvolvem elementos importantes do conceito de tempo ritual. Nestes capítulos, a interseccionalidade é expressa principalmente através da ideia de um “espaço subjuntivo”, muito inspirado no conceito de “modo subjuntivo” (*subjunctive mood*³), de Lena Jayyusi (2007). O espaço subjuntivo fundamenta a comparação qualificada entre todos os estudos de caso que compõem esta tese, na medida em que não pressupõe nem um espaço coletivo homogêneo habitado por uma dada comunidade imaginada, nem completa desconexão entre os diferentes contextos que envolvem essa dada comunidade. Ao contrário, assume esse espaço como polifônico, dinâmico, contestado e vinculado a processos globais e eventos históricos irredutíveis a contextos específicos. Assim, ofereceu-me uma janela privilegiada para os processos de pertencimento social que criam, mantêm e transformam um senso de coletivo e como esses coletivos ganham ou perdem corporalidade, informando as dinâmicas de organização social discutidas em cada um dos casos explorados nos capítulos que seguem. Sugiro que, nesses espaços subjuntivos, pesquisadores podem encontrar elementos importantes que definem a experiência subjetiva e a agência informativa entre seus interlocutores.

Entre refugiados palestinos no Líbano, palestinos reassentados do Iraque no Brasil e palestinos na Dinamarca, entendi que um desses

³ Em inglês, muito embora o conceito esteja diretamente ligado ao conceito gramatical de “modo verbal” subjuntivo, o termo *mood* também evoca as ideias de disposição, atmosfera, estado de espírito e tom, que são importantíssimas na forma como desenvolvo o conceito de “espaço subjuntivo”.

elementos era a ideia de *şumūd*⁴, como evidenciado em *Perseverança Palestina como Missão* (Schiocchet, 2015). *Şumūd* evoca tanto atributos islâmicos não particulares aos palestinos, quanto experiências e disposições incorporadas particulares a palestinos muçulmanos e cristãos, independentemente de seu compromisso com a religiosidade⁵. Tem fortes implicações contextuais e subjetivas, mas também está inserido em discursos e práticas que vão além de contextos religiosos, nacionais e locais específicos. *Şumūd* tende a assumir um papel mais central especialmente entre os refugiados palestinos, pois oferece uma estrutura poderosa para organizar a vida em torno do deslocamento prolongado. Todavia, não foi comumente expresso por outros refugiados árabes não palestinos, como os sírios e iraquianos entre os quais estudei. Nesse sentido, *şumūd* cruzou principalmente religião, migração forçada e nacionalidade entre os palestinos, de maneiras diferentes, de acordo com os contextos que analisei. Estava embutido na própria ideia de palestinidadade. *Şumūd* foi particularmente difundido entre os refugiados palestinos porque serviu como uma injunção subjuntiva para o passado, presente e futuro, e a vida como vivida e enquanto destino moral. Como tal, também serve como um local privilegiado para entender como categorias heurísticas – religião, etnia, nacionalidade, gênero, status social e outras – se cruzam na prática. Em outras palavras, *şumūd* é um exemplo de conceito mobilizado pelos meus próprios interlocutores que instrumentalizou minha abordagem interseccional. *Ghurba*, em *Bem-Estar como Chave para o Encontro entre*

⁴ Um conceito árabe de difícil tradução ao português que, por enquanto, definirei como invocando imperativos morais associados à perseverança e à força de vontade em manter compromissos identitários, no caso palestino, sobretudo aqueles ligados à religião e ao nacionalismo.

⁵ Quer dizer, o que no Brasil comumente se refere como quão “praticantes” são estes sujeitos.

os *Refugiados de Língua Árabe e a Áustria* (Schiocchet, 2019a), foi outro desses conceitos. Assim como o conceito de “fatos sociais totais” de Marcel Mauss (1990), esses conceitos foram nexos privilegiados para entender a dinâmica entre concepção e agência, razão prática e imperativos morais e, mais amplamente, entre pertencimento e organização social.

c) Suspeita e Confiança

Minha atenção à dinâmica entre suspeita e confiança foi diretamente desenvolvida em dois capítulos incluídos neste livro: *Suspeita e Economia da Confiança entre Refugiados Palestinos no Líbano* (Schiocchet, 2014a) e *Ensaio sobre uma Antropologia do Fiduciário* (Schiocchet, 2017c). Assim como no caso da interseccionalidade, minha motivação subjacente para desenvolver um trabalho acadêmico sobre esse tema foi encontrar elementos perversivos que influenciam dinâmicas de pertencimento e organização social particulares aos casos analisados. Como argumento nos capítulos acima mencionados, as dinâmicas de suspeita e confiança foram intensificadas entre os refugiados palestinos principalmente devido à condição de refugiado, mas estavam presentes em um idioma cultural compartilhado por meio de um espaço subjuntivo e ganharam forma e expressão de contorno diferente em relação a contexto e subjetividade grupal e individual. Isso sugere que dinâmicas de suspeita e confiança podem ser importantes para entender os processos de pertencimento social e organização também entre outros migrantes forçados. Ainda que não tenha desenvolvido esse tema diretamente em outros capítulos deste livro,

minha experiência etnográfica entre outros migrantes forçados árabes corrobora essa hipótese.

Entre palestinos do Iraque reassentados no Brasil, dinâmicas de suspeita e confiança estiveram no centro dos processos de pertencimento e organização social. Isso se refletiu em como o grupo heterogêneo de refugiados navegou no processo de reassentamento e na forma como articularam suas relações com as gerações de árabes-brasileiros estabelecidos e representações políticas e sociais, movimentos sociais e partidos políticos brasileiros. A alternância entre a suspeita generalizada contra o próprio processo de reassentamento e a contínua renegociação da confiança com determinados atores sociais implicou não apenas razão prática, mas também significativo esforço afetivo na gestão de imperativos morais associados a categorias nacionais, étnicas e políticas de pertencimento. O mesmo aconteceu com outros migrantes forçados árabes na Dinamarca e na Áustria, como evidenciado particularmente em meu trabalho sobre migrantes forçados árabes na Europa após o chamado “Verão da Migração/do Refúgio”, em 2015.

Como afirmam os dois capítulos acima mencionados, “*entrustments*” (mais do que simplesmente “incumbências” em português, significando atribuição de confiança de forma geral) são importantes em todos os lugares e estão na base de todos os processos de pertencimento social e organização. No entanto, são particularmente importantes nos casos apresentados neste livro porque tais casos foram bastante caracterizados pela alta insegurança e pela necessidade de gerenciar o pertencimento social e a corporalidade dos grupos em ambientes novos, estrangeiros e frequentemente hostis. Nesses casos, a

necessidade de “integração”, muitas vezes imposta como condição de permanência em determinado país de acolhimento, implicou ter que incorporar, pelo menos parcialmente, novas lealdades e formas de habitar um destino moral. Em outras palavras, insegurança aguda e a subjacente necessidade radical de reformular o pertencimento social levaram os migrantes árabes forçados em todos os casos analisados a colocar as dinâmicas de suspeita e confiança em primeiro plano em seus processos de pertencimento e organização social. No caso dinamarquês, esse impulso foi extremo, a ponto de gerar forte resistência e ruptura, sobretudo entre a segunda geração de imigrantes. Paralelos importantes podem ser traçados aqui, por exemplo, com o caso das minorias muçulmanas no Reino Unido e na França (particularmente entre os magrebinos, neste último). Isso não aconteceu na mesma medida com os palestinos estabelecidos na Áustria, mas só o tempo dirá como os casos mais recentes, em especial os de refugiados do conflito sírio, podem se desenrolar. Assim, embora minha contribuição para este tópico tenha sido baseada nos casos empíricos de migrantes forçados árabes, sugiro que ele tem implicações teóricas mais amplas e forte potencial para informar positivamente políticas públicas de migração.

d) Antropologia de Campos de Refugiado

Minha contribuição para o estudo antropológico de campos de refugiados se manifesta diretamente em muitos dos capítulos deste livro. Abrange meu trabalho etnográfico e analítico nos campos de Al-Jalil⁶ e Dbayeh, em especial, e nos campos de refugiados palestinos no

⁶ Neste livro, optei por não utilizar diacríticos para a transliteração de nomes pessoais e localidades em geral, sempre que estes nomes sejam assim conhecidos (no alfabeto latino) em inglês.

Líbano em geral. Embora a maioria dos trabalhos sobre campos de refugiados palestinos enfatize grandes campos localizados ao redor de grandes cidades, optei por me concentrar em dois dos menores campos do país, onde pouca ou nenhuma observação participante dedicada de longo prazo havia sido realizada até então. Al-Jalil levou-me a refletir sobretudo sobre os efeitos da forte relação entre os habitantes, quando comparado a campos maiores e mais abertos, como Shatila, Beddawi ou Rashidieh. Dbayeh, por outro lado, me levou a refletir mais sobre os efeitos do ambiente heterogêneo do campo, sobre sua forte dependência ao ambiente libanês e sobre seu relativo isolamento em relação aos outros campos. Minha experiência etnográfica adicional em outros campos no Líbano (especialmente em Shatila), Síria, Jordânia e Palestina, e entre os residentes de campos que vivem em outros lugares no Líbano ou no exterior, levou essas questões adiante e incitou novas questões.

Minha comparação etnográfica mais ampla entre campos de refugiados impulsionou minha reflexão sobre a natureza dos campos e sobre seus efeitos nos processos de pertencimento e organização social entre refugiados palestinos no Líbano e além, incluindo residentes registrados em campos, mas habitando a Dinamarca, a Áustria e o Brasil. Foi essa comparação que primeiro instigou meu emprego e desenvolvimento do conceito de espaço subjuntivo, em um esforço para explicar como elementos da palestinação – gestados de forma significativa nos campos de refugiados palestinos no Líbano durante os anos da OLP – foram compartilhados, negociados e expressos para além das fronteiras físicas dos campos. Foi também essa reflexão sobre a comparação entre campos de refugiados que instigou meu emprego de

uma abordagem interseccional capaz de dar sentido aos ambientes complexos e à infinita diversidade virtual que testemunhei. Como tal, a natureza de minha reflexão comparativa sobre campos de refugiados também se manifesta fortemente em meu trabalho sobre refugiados árabes fora dos campos, por exemplo, informando minha compreensão de pertencimento social e organização entre refugiados palestinos do conflito sírio na Áustria.

No entanto, minha contribuição para o estudo antropológico dos campos de refugiados é, talvez, mais evidente em *À Beira de um Estado de Exceção? Áustria, Europa e a Crise de Refugiados* (2016) e *Refugiados Palestinos no Líbano: O Campo de Refugiados como Espaço de Exceção?* (2014b). Estes capítulos problematizam diretamente o estudo dos campos de refugiados como ambientes irreduzíveis a outros ambientes urbanos ou rurais e, com isso, as vantagens e desvantagens de subsumir os estudos de migração forçada aos estudos de migração e as limitações da perspectiva Agamben-Agier ao assumir os campos como espaços de exceção, que na época das publicações originais acima mencionadas era a perspectiva dominante.

e) Regimes de Refugiado, Humanitarismo e Tutela

Estudar as implicações da vida em campos de refugiados envolve estudar os regimes de refugiados e o humanitarismo. A etnografia dos campos de refugiados implica estudar o espaço relativo da agência de refugiados em relação aos regimes que regulam suas vidas. Muito tem sido escrito sobre a conexão entre humanitarismo e regimes de refugiados, e meu trabalho anterior sobre o tema é contemporâneo de

muitas dessas publicações. Como este livro sugere, minhas contribuições para este tópico foram tanto etnográficas quanto teóricas. Etnograficamente, contribuí para a literatura através das muitas situações de trabalho de campo que analisei, todas elas focalizando diferentes grupos de migrantes forçados árabes. Em termos teóricos, muito do meu esforço tem sido voltado para a construção de ferramentas acadêmicas para conectar duas linhas de pensamento: por um lado, a atenção antropológica contemporânea aos detalhes, que muitas vezes desconsidera a comparação, denominadores comuns e processos globais para focar na diversidade e singularidade de experiências dos sujeitos – como justifiquei em *Crítica, Comparação, Sofrimento e Oriente Médio* (Schiocchet, 2018). Por outro lado, outras disciplinas muitas vezes tendem a generalizar as experiências dos refugiados a ponto de reificar a própria categoria “refugiado”, como aponta Liisa Malkki (1995; 1996). Uma marca de meu trabalho tem sido interrogar a natureza dos mecanismos convergentes que permitem ao mesmo tempo elementos comuns aos processos de migração forçada ou denominadores comuns entre os casos árabes e, concomitantemente, a diversidade e amplitude de expressões de pertencimento e organização social.

Além disso, meu estudo sobre migrantes forçados árabes, dentro e fora dos campos de refugiados, ilustrado nos capítulos que seguem, sugere fortemente que o princípio da tutela está subjacente não apenas aos regimes de refugiados, mas à própria ideia de humanitarismo. A tutela, um conceito que destaca a agência e o poder relativos, tem sido largamente ignorada nos estudos sobre migração forçada. Minha contribuição a este tópico é especialmente destacada em *Párias entre*

Indesejáveis: Refugiados Palestinos no Brasil entre o Humanitarismo e o Nacionalismo (2019c), e em *Integração e Encontro na Tutela Humanitária* (2017a). Como defendo em alguns dos capítulos deste livro, não apenas esse conceito expõe e destaca muito da razão humanitária e suas limitações, mas também tem potencial para informar políticas alternativas eficazes de migração forçada tanto em contextos internacionais quanto nacionais.

f) A Crise de Refugiados na Europa

O chamado “Verão da Migração/Verão do Refúgio”, em 2015, marca uma mudança significativa na minha carreira de pesquisa pessoal. Nessa época, eu já havia começado a passar do estudo dos campos de refugiados para o estudo dos refugiados que vivem fora dos campos em meu trabalho no Brasil, Dinamarca e Áustria. No entanto, a vinda de grande número de refugiados do conflito sírio para a Europa e, entre eles, um significativo número de refugiados palestinos, selou meus esforços de pesquisa ao menos até 2020. Na Áustria, em particular, a maioria dos acadêmicos que trabalhava no tema era especialista em migração, com pouca ou nenhuma experiência em migração forçada. Entre os poucos especialistas em migração forçada, grande parte era constituída por historiadores e especialistas em refugiados na Áustria e no Império Habsburgo. Entre os antropólogos, muitos deles tinham experiência na Áustria e nos Bálcãs, e muito poucos haviam trabalhado com migrantes forçados árabes ou no Levante.

Com o estabelecimento da *Refugee Outreach & Research Network* (ROR-n), essa experiência em campos de refugiados e refugiados no Sul

Global foi fundamental para colocar em perspectiva a chamada “crise de refugiados na Europa”. À *Beira de um Estado de Exceção? Áustria, Europa e a Crise de Refugiados* (2016), entre outras das minhas publicações originais não incluídas neste livro (Schiocchet, 2018, 2017a, 2017b), abordou diretamente o tópico em questão. Este capítulo investiga a retórica da “crise Europeia de refugiados” e se a Europa estava realmente enfrentando uma crise e, em caso afirmativo, qual seria sua natureza. Comparando dados sincrônicos e diacrônicos sobre a Europa e refugiados especialmente no *Bilad Al-Sham* (Grande Síria; Levante; Oriente Próximo), concluí que a crise “europeia” de refugiados era, acima de tudo, política, de identidade e de valores, e que a Europa estava ameaçada não pelos próprios refugiados que chegavam, mas pela forma como eles estavam sendo percebidos, categorizados e depurados. Essas conclusões foram corroboradas por grande parte da produção antropológica que se seguiu nos próximos anos.

Integração e Encontro na Tutela Humanitária (2017a); *Bem-Estar como Chave para o Encontro entre os Refugiados de Língua Árabe e a Áustria* (2019a); e *Estudos Sobre Refúgio na Áustria Hoje: de Desafios a um Horizonte de Pesquisa* (2020 - publicado em conjunto com Sabine Bauer-Amin, Maria Six-Hohenbalken e Andre Gingrich) também contribuíram para o estudo da chamada crise dos refugiados na Europa. Os dois primeiros foram baseados, principalmente, em dados etnográficos do LODA (ver Capítulo 1) para discutir como os refugiados árabes na Áustria e seus anfitriões interagiram após 2015, bem como para identificar mecanismos de inclusão e exclusão que influenciam muito a vida desses refugiados. A última publicação, por sua vez, discute a experiência de pesquisa da ROR-n na Áustria e como ela se localiza no

meio acadêmico dos estudos de refugiados neste país, ao mesmo tempo que avalia os fundamentos políticos e as implicações da retórica de “crise”.

g) Integração e encontro

Outra importante contribuição deste livro é desafiar o foco popular em “integração” dos estudos de migração forçada e oferecer uma alternativa antropológica baseada em meu amplo estudo etnográfico de migrantes forçados árabes no Oriente Médio, Brasil e Europa. Alguns dos capítulos incluídos na Parte 2 desafiaram a ideia de integração como ferramenta acadêmica, particularmente porque tem sido mobilizada por diferentes atores sociais em níveis internacional e nacional, muitas vezes criando demandas impossíveis e irracionais sobre os migrantes forçados. Os casos brasileiro, austríaco e dinamarquês aqui retratados demonstram como esse conceito tem sido mobilizado sobremaneira por governos nacionais, evocando o princípio da soberania nacional, segundo o qual os refugiados são bem-vindos à permanência desde que cumpram alguns requisitos. De forma semelhante ao próprio humanitarismo, o conceito de integração é muitas vezes mobilizado por meio da retratação da vontade do anfitrião em atender migrantes forçados a meio caminho em território neutro, quando, na verdade, subestima e oculta assimetrias estruturais. A ideia de integração não é apenas mobilizada pelos governos nacionais, mas também por muitos outros atores sociais, como ONGs, movimentos sociais, ativistas e acadêmicos. Ao contrário da aplicação *tout court* do conceito no meio

acadêmico, a disputa sobre o significado do próprio conceito e o que ele implica na prática constitui uma política saudável.

O problema para o uso acadêmico começa com o fato de que este termo por via de regra depende indistintamente do significado atribuído por uma infinidade de atores sociais, em vez de partir de uma compreensão completa dos processos de pertencimento social dos migrantes forçados, não vinculados por suas interações com um determinado estado hospedeiro. Em outras palavras, o foco na integração tipicamente implica um enquadramento *a priori* da situação analisada, em detrimento de uma investigação etnográfica meticulosa. A ideia de integração, assim, reduz tipicamente a complexidade da interação social de dois atores definidos por papéis preestabelecidos, os integradores e os que precisam integrar – definição que muitas vezes depende do nacionalismo metodológico e/ou de pressupostos sobre a homogeneidade de comunidades religiosas, étnicas, raciais etc. Tal definição, portanto, limita teleologicamente os esforços de pesquisa a determinar até que ponto o objeto da integração pode de fato se integrar e o que deve ser feito para que a integração seja bem-sucedida. Em outras palavras, enquadrar uma situação social em termos de “integração” normalmente impede o questionamento de como o termo em si não é uma categoria analítica por si só, mas uma noção primariamente definida e mobilizada de acordo com relações de poder e contextos de propósito. Além disso, esta definição subestima uma série de outros importantes tópicos de pesquisa, como os mencionados em *Estudos Sobre Refúgio na Áustria Hoje: de Desafios a um Horizonte de Pesquisa* (Schiochet et al., 2020).

Para evitar as limitações acima, em alguns capítulos desde livro, desenvolvo o que chamo de perspectiva do “encontro” e proponho uma direção programática para a antropologia da migração forçada, particularmente, mas não limitada à Europa. Tais capítulos são: *Integração e Encontro na Tutela Humanitária* (2017a); *Bem-Estar como Chave para o Encontro entre os Refugiados de Língua Árabe e a Áustria* (2019a); e *Estudos Sobre Refúgio na Áustria Hoje: de Desafios a um Horizonte de Pesquisa* (Schiocchet et al., 2020)⁷. Tanto na história quanto na antropologia de hoje, o termo “encontro”, singular, ou “encontros”, plural, ressurgiu de seu passado histórico global como uma ferramenta adaptada de amplitude local e regional mais humilde (Gammerl et al., 2019), reconhecendo muito da crítica embutida na teoria pós-colonial (especialmente a assimetria de poder inerente aos encontros através da diferença), e muito da prática de pesquisa embutida nas correntes de pensamento contemporâneas, como os Estudos Subalternos. Apesar desse uso abundante de “encontro” e de sua história relativamente longa dentro da antropologia, o termo raramente foi refletido e definido como uma categoria antropológica. No entanto, se as definições do termo encontro(s) têm sido mais frequentemente tomadas como dadas, aplicações do termo têm ajudado a moldar a antropologia de sociedades complexas e situações sociais por décadas. Em suma, o termo “encontro” já possui valor como moeda antropológica. Mesmo os usos mais evasivos parecem apontar para importantes denominadores comuns, que proponho que sejam o princípio de uma larga categoria antropológica com amplitude comparativa e poder heurístico. Meu principal esforço tem sido, assim, desemaranhar possíveis significados

⁷ Veja também Schiocchet (2019a).

atualmente atribuídos ao termo no repertório antropológico para propor uma definição de trabalho.

A perspectiva do encontro explora nuances etnográficas, históricas e teóricometodológicas no enquadramento de situações sociais complexas, onde múltiplos atores sociais engajados com diferentes tradições de conhecimento interagem entre si. Busca compreender as interações entre diferentes tradições de conhecimento e suas dinâmicas através das várias maneiras pelas quais sujeitos e objetos localizam, mobilizam e evocam diferenças por meio de visões de mundo, concepções, afetos, humores/ânimos e disposições, de acordo com o contexto. Esta perspectiva também enfatiza o conhecimento embutido em múltiplas conexões globais implexas e contextos sócio-históricos e políticos que afetam uns aos outros e os sujeitos envolvidos, ou seja, o que chamo de “encontros”.

ESTRUTURA DO LIVRO

Ao contrário de estágios de pós-doutorado, a Habilitação é um título. Em verdade, no mundo de fala alemã em geral, a Habilitação é o mais alto título acadêmico, como o título de Livre-Docência no Brasil, mas com algumas diferenças importantes, sobretudo o fato de que o habilitado não é necessariamente um docente permanente da instituição na qual defende o título. A Habilitação é defendida cerca de 10 anos ou mais após a defesa do doutorado, e apenas entre alguns daqueles que seguiram a carreira acadêmica propriamente dita e se dedicam em parte à docência (e não somente à pesquisa). Na prática, a Habilitação é essencialmente um profundo processo de reflexão sobre a maturidade do trabalho acadêmico do candidato. Este processo começa

com a escrita da tese, que é nada mais do que a autorreflexão do candidato em relação à sua contribuição geral ao campo acadêmico em questão para além daquilo que é compreendido na tese de doutorado, e acaba com a defesa pública, quando o candidato é avaliado por seus pares – incluindo tanto aqueles mais seniores quanto mais jovens. No Instituto para Antropologia Cultural e Social (KSA) da Universidade de Vienna, a tese de Habilitação é defendida de forma pública frente a um comitê composto por sete membros (incluindo dois representantes discentes e cinco docentes austríacos), após a avaliação de três revisores internacionais. Como a Livre-Docência, apenas uma parcela dos doutores no mundo de fala alemã defende teses de Habilitação. Entretanto, esse título finalmente habilita o acadêmico local a orientar alunos de doutorado, a participar de bancas de doutorado, e concede o direito, ao habilitado, de oferecer o curso de sua escolha na instituição que concede o título (independentemente da oferta semestral do departamento ou instituto). Justamente por ser baseado em uma tese de Habilitação, a estrutura deste livro é um tanto heterodoxa e autorreflexiva.

Minha tese foi “cumulativa”, ou seja, composta por dez publicações originalmente em inglês, revisadas por pares e indexadas. Para dar sentido a todo esse material previamente publicado, a tese começou com uma longa introdução original de cerca de trinta e uma mil palavras, que tinha o objetivo de refletir sobre a produção intelectual presente nos capítulos 3 a 12, a fim de elencar suas principais contribuições para a antropologia. A introdução da tese foi, neste livro, adaptada entre a presente introdução e os dois primeiros capítulos, formando a Parte 1 do livro. Tal como entendo, a antropologia é

essencialmente uma forma de epistemologia social, o que significa que é, na verdade, uma perspectiva a partir da qual se entende o domínio social.

Assim, a Parte 1 deste livro faz o que chamo de uma etnografia da minha própria trajetória e produção científica, ilustrando como esta produção evoluiu ao longo da minha trajetória acadêmica e, sobretudo, como esteve intrinsecamente atrelada aos seus suportes institucionais. Esta parte também introduz suscintamente meu processo de construção de interlocução em campo, tendo em vista os diversos cenários de pesquisa, suas complexidades e como meus métodos frequentemente se adaptaram a cada projeto de pesquisa relacionado a essas configurações de pesquisa. Parte dessa problematização sobre minha interlocução durante o trabalho de campo é também discutida com referência a uma discussão sobre suspeita e confiança que se constitui enquanto um dos eixos teórico-metodológicos deste livro, alçada sobre material apresentado na Parte 2.

Em outras palavras, através dessa autoetnografia da produção contida nesse livro, os primeiros capítulos buscam consolidar contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas ao longo de dez anos, entre 2010 e 2020, presentes nos capítulos subsequentes. Estes primeiros capítulos discutem o material apresentado neste livro, enfocando as contribuições teórico-metodológicas e não as contribuições etnográficas igualmente importantes compiladas principalmente nos capítulos subsequentes. A razão principal para este formato é apresentar um enquadramento para a substância etnográfica apresentada nos capítulos compostos por republicações de originais em inglês. Além disso, este livro abrange o estudo de vários grupos sociais,

em contextos diversos, sob a rubrica de migrantes forçados árabes. Não seria possível introduzir aqui “os migrantes forçados árabes”, pois não poderia esperar torná-los empiricamente coerentes, nem poderia convocar toda a diversidade contida nesta categoria dentro dos limites espaciais desta introdução e fazer justiça à complexidade etnográfica que os cerca, sem deixar de focar a natureza e os objetivos de síntese dos primeiros três capítulos. Desta forma, junto à esta introdução, estes primeiros capítulos servem como um guia de leitura para os que seguem, que seguirão propositadamente sem uma conclusão. No lugar de uma conclusão, os capítulos introdutórios, reflexivos, dão coerência ao livro como um todo à medida que desconstruo minha abordagem heurística e apresento como conceitos, métodos, objetos e estratégias de pesquisa foram desenvolvidos e mobilizados. Isto, por sua vez, busca elucidar não apenas como desenvolvi o arcabouço teórico-metodológico para o estudo antropológico do processo de pertencimento social e organização social entre os árabes migrantes forçados que apresento neste livro, como também como os dados etnográficos foram produzidos.

O Capítulo 1 apresenta como cada um dos capítulos (autônomos) – de 3 a 12 – se relaciona com processos de pertencimento e organização social entre árabes migrantes forçados por meio da historicização e contextualização de como eles se desenrolaram por meio dos processos sócio-históricos que abordam e os projetos de pesquisa de onde surgem. Já o Capítulo 2 introduz meu engajamento com os diversos contextos do campo multilocal mais amplo, por meio da apresentação dos cenários de trabalho de campo e interlocutores de pesquisa. Por fim, os capítulos 3 a 12 são compostos por publicações originais em inglês e que podem

ser lidas segundo a perspectiva oferecida na sessão anterior desta introdução ou de forma autônoma, como foram originalmente concebidas.

Desde que defendi minha tese de Habilitação, venho continuando a desenvolver as ferramentas conceituais-metodológicas apresentadas neste livro, com ênfase no conceito de espaço subjuntivo e a antropologia dos encontros, aliada a uma “antropologia do lar e de processos domésticos”⁸. Essas ferramentas não se limitam exclusivamente na antropologia da migração forçada ou do mundo árabe, mas se baseiam em lições que aprendi ao cultivar conhecimento sobre estes temas. Espero que o leitor desde livro encontre formas positivas de incorporar as ferramentas e *insights* que ofereço aqui para sua própria prática antropológica em uma variedade de temas.

⁸ A publicação de um dossiê da HAU sobre lar e processos domésticos entre comunidades muçulmanas na diáspora que coordeno com Marzia Balzani (NYU Abu Dhabi) está previsto para ser publicado em dois volumes, sendo o primeiro (HAU 14.1) no primeiro semestre de 2024.

PARTE 1

1

CONFIGURAÇÕES DE CONHECIMENTO

O tema deste livro coincide com o amplo projeto de pesquisa que venho desenvolvendo desde 2005, embora as contribuições aqui incluídas se refiram apenas à segunda e atual fase desse amplo projeto, iniciado após meu doutorado (defendido em 2010, embora o diploma final só tenha sido emitido em 2011). Este capítulo visa oferecer recurso para a análise da dinâmica de produção do que chamo de configurações de conhecimento entre trabalho de campo, dados empíricos e contexto institucional.

Minha tese de doutorado foi uma etnografia comparativa de um campo muçulmano (Al-Jalil) e do que era então o último campo de refugiados palestinos cristão remanescente no Líbano (Dbayeh). O objetivo era entender em que medida a religião influenciou os processos de pertencimento e organização social entre os refugiados palestinos naquele país, tendo em vista que a religião no Líbano estava em grande parte imbricada com processos de pertencimento social e padrões de organização social, particularmente com a política. Minhas descobertas etnográficas então me levaram a desenvolver uma abordagem pautada na ritualização, que contornava a necessidade de atribuir afetos, comportamentos, modos de interação, disposições, agência e organização à religião e à política como esferas distintas da vida social. A religião influenciou a maneira como os habitantes de cada campo se envolveram com os processos de pertencimento social e,

particularmente, como eles entendiam sua palestinação. No entanto, religião, política, etnia e muito mais foram incorporadas na vida cotidiana e mobilizadas por meio de uma agência complexa que envolvia diferentes medidas de imperativos morais e razão prática, dependendo do contexto e do sujeito. Minha conclusão, então, sugeriu que uma investigação mais aprofundada entre outros grupos de palestinos em outros lugares era necessária para tirar conclusões mais amplas sobre como os palestinos em geral se relacionavam com a nacionalidade, o que era contextual para o Líbano, e até que ponto minhas descobertas se relacionavam com processos de migração forçada em geral.

Na prática, essa busca estava longe de estar circunscrita à etnografia, pois me levou a desenvolver abordagens teórico-metodológicas que tornariam tais comparações possíveis e plausíveis, ao mesmo tempo que me exporiam a uma variedade de novas realidades etnográficas que colocavam novas questões, desafios e possibilidades. Assim, muitos dos meus projetos de pós-doutorado subsequentes, dos quais todos os capítulos da Parte 2 resultam, se basearam nessa questão de pesquisa inicial e ampliaram seu escopo de várias maneiras, enquanto alguns deles resultaram em novos subtópicos e estruturas analíticas.

1. Através de um eixo definido pelos grupos sociais que estudei, o trabalho contido neste livro transita: a) de refugiados palestinos no Líbano para refugiados palestinos no Brasil vindos do Iraque; refugiados palestinos que se tornaram cidadãos dinamarqueses e a segunda geração nascida naquele país; e refugiados palestinos do conflito sírio que vivem na Áustria; b) de refugiados palestinos a migrantes forçados de língua árabe em geral (advindos especialmente

dos conflitos iraquianos e sírios); c) de um foco mais tradicional nos próprios refugiados para um foco nos encontros multilaterais através da diferença, caracterizados pela presença de refugiados árabes no Oriente Médio, na América Latina e na Europa.

2. Através de um eixo definido por desenvolvimento teórico, o trabalho incluído neste livro: a) ampliou significativamente a abordagem interseccional da minha tese de doutorado sobre clivagens sociais como nacionalidade, política e religiosidade; b) desenvolveu uma discussão sobre resistência e agência entre palestinos (especialmente refugiados); c) desenvolveu a visão insipiente na tese de doutorado sobre o que chamo de uma disposição à suspeita, processos de atribuição de confiança, e a importância destes nos processos de migração forçada que condizem com o que chamo de uma “antropologia do fiduciário”; d) contribuiu para as literaturas sobre comparação em antropologia, nacionalismo & humanitarismo, migração forçada e tutela, a chamada crise dos refugiados na Europa, antropologia contemporânea da migração forçada, o que chamo, em geral, de “perspectiva do encontro”, e em particular sobre o bem-estar como um lugar-chave para o estudo de encontros através da diferença.

3. Através de um eixo definido pela relação do meu projeto pessoal de pesquisa de longo prazo com seu engajamento com horizontes de pesquisa de grupo, redes e tendências mais amplas dentro da antropologia, o trabalho aqui contido: a) passou de projetos de pós-doutorado individuais para projetos coletivos, nos quais atuei ora como colaborador e ora como líder; b) passou da autoria individual para algumas colaborações, na sua maioria resultantes do/ancoradas no estabelecimento e desenvolvimento da *Refugee Outreach & Research*

Network (ROR-n), da qual sou um dos membros fundadores; c) reflete meu envolvimento em esforços coletivos expressos por meio de minha inserção nos muitos periódicos revisados por pares para os quais servi ou sirvo em conselhos editoriais ou consultivos ou como editor assistente ou editor, e minha participação em comissões de associações e como membro do corpo acadêmico do conselho consultivo, e, talvez, o mais importante, como pesquisador do ISA-ÖAW e colaborador de seus programas coletivos de pesquisa de longo e médio prazo.

Enquanto esses três eixos marcam o escopo temático deste livro, os projetos de pós-doutorado relacionados a cada um de seus capítulos contextualizam ainda mais fortíssimas interconexões entre grupos de pesquisa, regiões do mundo, instituições acadêmicas e a própria coerência tópica deste livro. Além disso, o trabalho aqui contido foi amplamente influenciado por meu próprio desenvolvimento gradual e uso da noção de “modo subjuntivo”, de Lena Jayyusi, que aparece em alguns dos capítulos deste livro e foi mais amplamente desenvolvida em meu artigo, em uma sessão especial da *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, que organizei com Marzia Balzani (NYU-Abu Dhabi), e que está previsto para publicação no primeiro semestre de 2024. É importante mencionar essa noção aqui porque ela tingiu minha compreensão da relação entre os grupos vinculados ao contexto que estudei e sua relação com comunidades imaginadas mais amplas às quais eles expressam pertencimento – por exemplo, refugiados palestinos em um determinado campo no Líbano em relação aos palestinos em todo o mundo. Em outras palavras, esta foi uma ferramenta essencial que desenvolvi ao meu próprio modo para passar do estudo de grupos específicos inseridos em seus contextos a séries de comparações entre

tais grupos, buscando assim conclusões mais amplas sobre processos sociais que afetam migrantes forçados árabes em geral, como desenvolvo a seguir.

CONFIGURAÇÕES ENTRE TRABALHO DE CAMPO, PROCESSOS SOCIAIS E PADRÕES DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Entre 2005 e 2018, meu amplo programa de pesquisa concentrou-se no nexos entre o espaço subjuntivo da palestinação e a diversidade de expressões objetivas que variam de acordo com o sujeito e o contexto. A ideia de tal espaço subjuntivo vem dos estudos de ritual (Seligman et al., 2008), antropologia da saúde (Whyte, 2002, 2005) e memória (Jayyusi, 2007). Minha principal influência, aqui, foi o trabalho da intelectual palestina Lena Jayyusi (2007), que argumenta que os refugiados palestinos tendem a confluir o tempo presente a um passado imaginado antes da *Nakba*, ao qual acrescentei um futuro utópico (Schiocchet, 2022), baseado em aspirações ao direito de retorno a uma Palestina idealizada.

Para Jayyusi, desde uma perspectiva presentista, a memória articula uma “condição passada”, um “evento bibliográfico” e uma “facticidade histórica”, mas situada de acordo com “interesses presentes”, “pontos de vista” e “modalidades subjetivas (e mesmo subjuntivas)”. A iteração do semelhante, mas diferente – numa relação metonímica onde a diferença se situa na semelhança – é uma característica de toda identidade coletiva; “constituir, moldar e apreender o destino e a experiência coletiva”. Em outras palavras, a

¹ Em árabe, “A Catástrofe” – a independência de Israel em 1948 e o início do refúgio palestino e, portanto, termo amplamente associado a exílio. Muitos palestinos hoje falam de uma “Nakba contínua”, sendo a independência de Israel apenas um momento da “catástrofe” e do exílio.

(re)iterabilidade das experiências pessoais possibilita a constituição de experiências coletivas. A experiência coletiva assim formada acrescenta uma camada às experiências individuais, “que podem aumentar sua nitidez, seu sentido associado do trágico e a potencialidade de lembrança contínua por meio de sua entrada em um registro público”. Para Jayyusi (2007:111), tais características gerais também são encontradas nas narrativas palestinas sobre a *Nakba*. Essas memórias coletivas criam um “modo subjuntivo” (*subjunctive mood*) que “abrange tanto o passado quanto o presente” (Jayyusi, 2007:119). A memória é, então, muitas vezes reformulada neste modo subjuntivo que, por sua vez, está entrelaçado com relações entre “passado para presente”, “memória para o contemporâneo” e “ambos para o futuro”, resultando em “diferentes inflexões da relação do passado ao presente e ao futuro, e distintas inflexões do próprio modo subjuntivo dentro da memória” (Jayyusi, 2007:107).

Meu próprio uso do conceito de modo subjuntivo também é influenciado por Susan Reynolds Whyte, que fala de “subjuntividade” como um estado de espírito que enquadra as intenções das pessoas (2002:184), ações e emoções, ou “o que elas esperam, como lidam com as suas condições de vida e como as coisas se desenrolam para elas ao longo do tempo” (2002:171). Este ponto de vista é de “preocupação situada”, que “segue as pessoas como sujeitos emocionais que se envolvem entre si e com as contingências de suas vidas” (Whyte, 2002:172). O modo subjuntivo trata de “condicionalidade e possibilidade, esperança e desejo. Reconhece a contingência, mas evoca futuros possíveis” (Whyte, 2002:176). Whyte define subjuntividade, segundo Jerome Bruner, como “o estado de espírito no qual os sujeitos intencionais abordam

resultados possíveis” (2005:250) ou, ainda, “a condicionalidade de estar implicado com outras pessoas” e contextos específicos, o que requer “o reconhecimento de múltiplas perspectivas e diversas leituras” (Whyte, 2002:182). Tal modo subjuntivo ajuda as pessoas a “atenderem aos propósitos e consequências” face à “incerteza”. A subjuntividade está, portanto, por definição, ligada à experiência do tempo, uma vez que se trata de orientações dos atores “em direção a um futuro que eles esperam e temem, usando os meios disponíveis para tentarem orientar-se na direção certa” (Bruner, 2005:247). É um “modo verbal” sobre ação “e principalmente interação” (Bruner, 2005:251).

Minha influência final sobre modo subjuntivo vem de Seligman et al. (2008:86), para quem os rituais se movem “entre mundos subjuntivos” de forma semelhante à forma como “a empatia repousa sobre uma elisão temporária do eu, uma renúncia ao lugar central do ego em seu próprio universo simbólico, em uma ressignificação das fronteiras de significado, confiança e poder”. Tomo de Seligman et al. que um espaço subjuntivo compartilhado é um elemento necessário de experiências e práticas coletivas, mas não apenas do tipo ritual como para eles, e não apenas pertencente à memória, como era para Jayyusi. Além disso, da mesma forma que Liisa Malkki (1992:35) concebeu o lar como “destino moral” e Nikos Papastergiadis (1998:02) entendia o lar como espaço no qual se fundamentam tanto “significados pessoais quanto sociais”, entendo que os palestinos habitam o espaço subjuntivo da palestinianidade como destino moral, evocando um lugar de origem e definindo um centro de gravidade social. À luz dos entendimentos antropológicos contemporâneos de *mood* (como “ânimo”/“humor/disposição”), por exemplo, para Charles Hirschkind

(2016), “*mood*” está no domínio da experiência, e é um conhecimento incorporado que informa a agência mesmo na relativa ausência de reflexão mental. Assim, para mim, esse espaço subjuntivo, ou seja, compartilhado e idealizado, real e desejado, deve ser visto como uma arena pública de negociação de pertencimento e organização social, mas também de valores, práticas, disposições, técnicas, afetos e sensibilidades incorporados – todos mobilizados por motivações complexas não redutíveis à razão prática ou estratégias conscientes ou completamente inconscientes ou estáticas (Schiocchet, 2013a, 2015). A incorporação de tais valores, práticas, disposições, técnicas, afetos e sensibilidades gera “*moods*” que informam a agência.

Já em 2010, apenas 37% dos palestinos residiam nos Territórios Ocupados (*Palestinian Bureau of Statistics*, 2015). A dispersão da maioria dos palestinos foi causada pela violência engendrada pelo projeto de colonização sionista e pela independência de Israel (1948), e tomou a forma de exílio. Apesar dessa dispersão, hoje existe, entre palestinos, um forte sentimento de pertencimento social e vínculo comunitário, reforçado por um forte imaginário de uma Palestina original. De acordo com esse quadro, a possibilidade de um retorno coletivo constitui uma utopia perseguida pela ideia de “causa palestina” que, por sua vez, marca este lugar como um destino moral (Malkki, 1992:35), mesmo quando não também empírico. A partir de 1948, o nacionalismo palestino foi significativamente reformulado pela OLP, inicialmente da Jordânia, depois do Líbano e da Tunísia, o que levou o exílio a ser um ponto crucial da experiência de palestinidadade, negociada internacionalmente em referência à terra perdida e às formas de existência que esta perda engendrou. Entre a Palestina pré-1948 e o que dela restou, e entre o

Oriente Próximo, Europa e América Latina, o espaço subjuntivo de uma palestinação polifônica, dinamicamente negociada, é amplo, e a experiência de palestinação varia significativamente. É claro que o pertencimento social entre palestinos não se reduz à palestinação, ao mesmo tempo que a palestinação não é engendrada apenas por palestinos. Parte do trabalho aqui incluído se preocupa em compreender como, por exemplo, setores da esquerda política na América Latina e na Europa enquadram a causa palestina como universal, laica e, muitas vezes, socialista, inferindo esse sentido na própria ideia de palestinação.

Ser palestino na Cisjordânia não é o mesmo que estar em um campo de refugiados palestinos no Líbano, em uma pequena cidade na Dinamarca, na capital austríaca, ou quando reassentados do Iraque para o Brasil. Meu trabalho de campo (de 2006 até o presente) entre palestinos em todos esses contextos manifestou dimensões configurativas únicas e subjetivas, mas também revelou importantes tendências amplas de processos e experiências de pertencimento social que formam o espaço subjuntivo da palestinação (Schiocchet, 2018).

A maioria dos refugiados palestinos vive no Oriente Próximo. Em 2010, cerca de 94% deles viviam em torno do que a maioria deles define como Palestina, e apenas 50% deles vivia no que já foi o mandato britânico da Palestina, pouco menos da metade destes como refugiados. O Líbano tem hoje a população palestina mais vulnerável do mundo, colocação que divide com Gaza e a Síria, depois da eclosão da guerra naquele país. Cerca de metade desta população habita campos de refugiados, constituindo uma das mais antigas situações de refúgio prolongado do mundo. Em geral, não apenas essa população não tem

cidadania, como também não tem acesso a direitos humanos básicos. Uma vez que a maioria dos refugiados palestinos no Líbano são apátridas, o conceito legal de reciprocidade empregado na lei libanesa (como em muitos outros estados-nação) os discrimina em relação a outros estrangeiros. Eles só podem sair ou chegar ao Líbano com autorização libanesa. Tais permissões são arriscadas e difíceis de serem obtidas, dados os muitos casos daqueles que foram proibidos de retornar pelas autoridades libanesas.

Apesar dessa situação, muitos palestinos registrados em Al-Jalil conseguiram emigrar para a Escandinávia já na década de 1980. A maioria dos que vieram desse campo se estabeleceu em Arus, na Dinamarca, onde fiz seis meses de trabalho de campo, em 2013. Al-Jalil é conhecido entre outros refugiados palestinos no Líbano como “o campo dinamarquês” (*al-mukhayyam al-denmārky*). Apesar do que o governo dinamarquês imaginou ao conceder-lhes o status de imigrante e posteriormente a cidadania, e apesar do que muitos refugiados palestinos imaginam (mesmo em Al-Jalil), muitos dos palestinos na Dinamarca não se sentem satisfeitos em viver naquele país. A maioria deles vive em Gellerupparken, conhecido em Arus como um gueto, junto com curdos do Iraque e da Síria, somalis e outros muçulmanos. Durante meu trabalho de campo naquela localidade, o Islã predominou entre os jovens em expressões vernáculas de pertencimento, muito mais do que entre a maioria dos outros ambientes dominados por palestinos que eu conhecia na época. Embora expressões de palestinidade ainda fossem abundantes especialmente entre a primeira geração de imigrantes palestinos em Gellerupparken, elas eram menos prevalentes entre os jovens, aparecendo frequentemente entre o último grupo como uma

indexação adicional de sua identidade muçulmana. Havia apenas uma família palestina cristã naquela área, coincidentemente originária do campo de refugiados Dbayeh.

Em Arus, não apenas os palestinos tendiam a compartilhar Gellerupparken com outras minorias muçulmanas, mas também muitos dinamarqueses tendiam a estereotipar os muçulmanos, ao menosprezarem as categorias nacionais e étnicas de pertencimento. Muitos dinamarqueses não muçulmanos costumavam chamar os residentes de Gellerup de *udlænding* (estrangeiro), *udenforstående* (forasteiro) ou *fremmed* (estranho, descolhido), embora praticamente toda a segunda geração de muçulmanos locais tivesse nascido na Dinamarca e tivesse cidadania dinamarquesa. Além disso, ao contrário de árabes e muçulmanos, estrangeiros europeus ou norte-americanos normalmente não seriam tratados como *udenforstående* ou *fremmed*, uma vez que esses termos frequentemente carregam uma conotação negativa. Assim, a privação de direitos era muitas vezes causada pelo preconceito contra o grupo. Ao homogeneizar os muçulmanos, o contexto dinamarquês pressionou para impor o islã como a principal categoria de identificação aos palestinos e outras minorias. Assim, os centros de sociabilidade locais passaram a estar mais associados a atividades religiosas e econômicas do que ao folclore e à nacionalidade, o que favoreceu a identificação da segunda geração de imigrantes com movimentos muçulmanos transnacionais (muitos deles neofundamentalistas) mais do que nacionais. Como movimentos neofundamentalistas islâmicos, me refiro aqui ao conceito de Olivier Roy (2004) que caracterizava grupos relativamente recentes como Al-Qaeda e Dā'ash (ISIS), que buscam a purificação do Islã através do

expurgo da política, considerada suja. Essa descrição ressoa a concepção de Bruno Latour (1993) do processo de purificação derivado da tentativa de secularização do mundo – característica do projeto utópico de modernidade. Sugiro que o que Roy descreve e chama de secularização do pensamento religioso é um importante impulso que ecoa o encontro do Islã com o projeto de modernidade europeia.

Esse processo de “islamização” dos palestinos na Dinamarca não ocorreu com a mesma força na Áustria, aonde os palestinos chegaram pela primeira vez na década de 1970 (como estudantes e não refugiados) e estabeleceram-se como profissionais liberais – como médicos, dentistas e advogados – engajando cultura e sociedade com a comunidade local e sociedade civil através da esquerda política. Historicamente, essa relação começou já nos anos do chanceler Bruno Kreisky (década de 1970), que fora do mundo árabe foi o responsável direto pela legitimação da OLP como única representante dos palestinos (em oposição, por exemplo, ao governo jordaniano) e abriu caminho para a formulação da chamada “causa palestina” como universal, laica e socialista aos olhos de grande parte da esquerda europeia. A partir de 2015, porém, o grande número de refugiados dos conflitos afegão e sírio (no caso sírio, trazendo para a Áustria e sobretudo para Viena centenas de palestinos), começou a mudar o contexto austríaco. Ao que pude inferir durante minha pesquisa, a influência dos ativistas austríacos e da geração estabelecida de palestinos (e outros árabes) na Áustria continua a reforçar um sentimento de palestinidade menos demarcado pelo Islã do que, por exemplo, na Dinamarca. A maioria de palestinos politicamente engajados na Áustria não tende a ser configurar na

direção do que Roy chamou de movimentos neofundamentalistas islâmicos.

Também no Brasil, o neofundamentalismo e a ortodoxia religiosa não atraíram muito um grupo de inicialmente 114 refugiados palestinos reassentados do Iraque em 2007, ou gerações de palestinos estabelecidos e outros árabes que chegaram ao Brasil sobremaneira na primeira metade do século XX, para além da identidade política e muitas vezes em conjunto com outros movimentos minoritários brasileiros. O panarabismo, no entanto, parece tê-los seduzido mais do que na Dinamarca ou na Áustria. Quase todos os refugiados palestinos do Iraque vieram do campo de refugiados de Rwayshed, na Jordânia, para onde foram enviados após terem sido perseguidos após a queda de Saddam Hussein em 2003 (Schiocchet, 2019c). Quase todos esses refugiados eram muçulmanos, com exceção de uma família. Além disso, quase todos, incluindo a família cristã, elogiaram Saddam Hussein como um grande líder popular secular, muitos deles tendo encontrado emprego na máquina administrativa iraquiana governada pelo partido Baath iraquiano. Essa conexão aconteceu sobremaneira porque Saddam Hussein rotulou “a Causa Palestina” como sua, sendo que se mobilizou politicamente durante a Guerra Civil Libanesa (1975-1990) contra a Síria (um dos principais inimigos da OLP na época) e tratou os poucos palestinos no Iraque com distinção positiva. Isso, por sua vez, reforçou um sentido complementar de palestinidade e arabicidade em relação à religião, em especial porque muitas das forças que se opõem a Saddam Hussein mobilizaram uma retórica islâmica em oposição à retórica secular e anti-imperialista do Baath. Além disso, o pertencimento social entre esse grupo de refugiados palestinos não foi articulado

principalmente em Rwayshed ou em qualquer outro cenário de campo de refugiados (como no Líbano) ou em um território simbólico palestino. Ainda assim, a arabicidade, como uma iteração da palestinação, foi mantida como elemento central para a maioria das famílias que compunham o grupo, como já havia sido durante o conflito Irã-Iraque (1980-1988).

Como tenho demonstrado até agora, nem todos os palestinos do mundo são refugiados ou exilados (nesse sentido, o caso latino-americano é emblemático por ser moldado em sua maioria por uma dispersão pré-exílio) e a experiência da palestinação varia muito de acordo com o contexto e o sujeito. No entanto, a força e o apelo do espaço subjuntivo da palestinação, especialmente quando apoiado institucionalmente por partidos políticos, movimentos sociais e clubes culturais e esportivos, impulsionam os palestinos do mundo em geral a compartilhar noções idealizadas de palestinação ligadas à temática do refúgio e do exílio que, de uma forma ou de outra, tendem a influenciar os processos de pertencimento social e os padrões de organização social dos palestinos em todo o mundo.

O chamado “Verão das Migrações” (ou “do Refúgio”), em 2015, quando um grande número de refugiados de origem particularmente Médio-Oriental e Centro-asiática chegou à Europa, colocou em evidência o encontro assimétrico entre a Europa e o Oriente Médio. O princípio do espaço subjuntivo, conectando os diferentes grupos de palestinos aqui apresentados a um destino moral, informou ainda mais minha perspectiva teórico-metodológica para enfrentar o amplo encontro de migrantes forçados árabes na Áustria, ao rastrear como seus processos de pertencimento social e padrões de organização social

amarraram suas vidas pré-exílio às suas vidas no país europeu. Uso o termo “encontro” para desafiar as suposições implicadas pelo termo integração de uma maneira semelhante à que Lieba Fair e Lisa Rofel (2014:363) se engajam com o termo: “O termo encontro refere-se a compromissos cotidianos através da diferença. As etnografias do encontro se concentram nas dinâmicas interculturais e relacionais desses processos”. Essa definição do termo não avança muito em seu uso básico atual subdesenvolvido na antropologia, mas serve como mínimo denominador comum para muitos desses usos. Parto de uma ideia um tanto comum de encontro como sendo “entre pessoas que partem de suposições nitidamente contrastantes” (Keane, 2007:9); “engajamento através da diferença” “produzido através da contingência” (Tsing, 2005:3), ou “zonas de engajamento adventício, onde as palavras significam algo diferente através de uma divisão mesmo quando as pessoas concordam em falar” (Tsing, 2005:XI).

Enquadrar situações de encontros dessa maneira, mas não as desenvolver enquanto categoria analítica, tem sido muito comum na literatura antropológica, e alguns dos usos mais proeminentes do termo apareceram sem uma definição completa ou direta, como é o caso dos usos de Talal Asad (1993; 1990; 1986), Peter van der Veer (2009; 2001; 1994), Webb Keane (2007; *The Immanent Frame*, 2009), Chris Hann (2014; 2012) e Anna Tsing (2005). Minha própria conceituação, ao invés de contradizer as destes autores, se baseia nelas para oferecer uma ferramenta de análise mais precisa. Os insights de Tsing são particularmente úteis. Esta autora usa o termo encontro ao lado de “atrito” e “fragmentos” e está antes de tudo interessada no fluxo de conexões globais e sua relação com contexto. Encontros aqui são a arena

onde o universal e o contextual se encontram, onde o “engajamento através da diferença” é produzido através da contingência” (Tsing, 2005:3). Tais encontros produzem “conexões globais” que, por sua vez, “dão firmeza a aspirações universais” (2005:2). O atrito, por sua vez, é transitório e surge desses “encontros e interações” (2005:IX). Atrito “inflexo o movimento”, que por sua vez não é redutível à “autorrealização” de forças globais com “aspirações universalistas” “sem restrições” (2005:4-5); atrito define “movimento”, “forma cultural” e “agência” (2005:6). Assim, as conexões globais são “feitas e confluídas, em atrito” e criadas por “fragmentos de esquemas variados e viagens e encontros” (2005:272). Alguns capítulos deste livro avançam na definição do conceito que informa meu projeto de pesquisa atual (AUSARAB, FWF *standalone grant*, 2018-2023). Assim, neste livro, encontros são espaços de interações entre diferentes tradições de conhecimento através das várias maneiras pelas quais sujeitos e objetos localizam, mobilizam e evocam a diferença por meio de visões de mundo, concepções, afetos, ânimos e estados (*moods*) e disposições, de acordo com contexto. Minha ênfase está em como o conhecimento embutido em múltiplas conexões globais entrelaçadas e contextos sócio-históricos e políticos afetam uns aos outros e os sujeitos envolvidos.

No entanto, minha discussão nos capítulos da Parte 2 deste livro ainda enfatiza a aplicação do conceito ao encontro entre migrantes (forçados ou não) e seus anfitriões, para sugerir que o encontro é mais adequado do que a ideia de “integração” como uma ferramenta acadêmica para investigar como diferentes visões de mundo influenciam entre si em intenso contato, o que, por sua vez, não assume

o imperativo normativo de se adequar a certos padrões locais (Schiocchet, 2019, 2017a, 2017d).

Após o chamado Verão das Migrações, parte da população austríaca, sobretudo europeus de origem no Médio Oriente e parte da esquerda política, mobilizou um jargão sociopolítico evocativo da história das relações austríacas com o Oriente Médio, reminiscentes das influências do chanceler austríaco Klemens von Metternich (1821-1848), e especialmente Bruno Kreisky (1959-1983, primeiro como Ministro das Relações Exteriores e depois como presidente do Partido Social Democrata e líder da Internacional Socialista), mas também de Kurt Waldheim (1968-1981, primeiro como Ministro dos Negócios Estrangeiros e depois como Secretário-Geral da ONU), e pelo papel histórico da Hospedaria Austríaca em Jerusalém (*Österreichisches Pilger-Hospiz*). Essa mobilização tendia a ressignificar a história austríaca por meio da aproximação de suas relações com o Oriente Médio e sobretudo com a Palestina para explicar o que consideravam uma crise. Outros atores sociais presentes na Áustria durante minha pesquisa de campo evocaram a mesma história em sentido contrário, tornando as expressões políticas fortemente polissêmicas. Ainda outra parte da população evocou a história dos cercos de guerra otomanos a Viena para justificar o papel histórico austríaco em manter os muçulmanos longe da Europa, enquanto talvez a maioria da população evocou principalmente a distância cultural entre o que era amplamente percebido como civilizações europeias e muçulmanas para efeitos diferentes.

Independentemente do enquadramento do encontro, após o verão de 2015, o conhecimento sobre as migrações do Oriente Médio na Europa

em geral, e na Áustria em particular, tornou-se imperativo para compreender como a população austríaca se engajou com os refugiados que chegaram e como isso foi muitas vezes enquadrado em termos de processos sociopolíticos globais. Entre acadêmicos, os projetos de pesquisa sobre refugiados do Oriente Médio abundaram ao lado de outros com foco em muçulmanos e árabes e sua capacidade de adaptação à Europa. Dada a centralidade do contexto europeu e a ansiedade gerada por um grande número de requerentes de asilo, a maioria desses projetos se concentrou no que agentes do Estado, assistentes sociais, e acadêmicos chamaram de “integração”. Muitos desses projetos resultaram em visões distorcidas e no reforço de noções preconcebidas, seja pela origem do desenho da pesquisa ou em questões levantadas pelos governos e pelo senso comum, seja pela preocupação genuína com o futuro do Oriente Médio, muçulmanos e refugiados na Europa. Particularmente, a questão dos refugiados do Oriente Médio na Europa não deve ser enquadrada como religiosa, sobretudo aquelas que envolvem a necessidade de “domar” o Islã e os muçulmanos para se adaptar, ou como eles dizem, para “integrar-se” à Europa. Em outras palavras, a pesquisa sobre refugiados na Europa não deve partir de uma divisão *a priori* incomensurável que precisa de uma ponte que, na realidade, apenas os muçulmanos devem atravessar para se estabelecer no lado europeu.

Minha proposta tem sido evitar os perigos da perspectiva de integração e as armadilhas da pesquisa não especializada, mudando o ângulo de análise para evitar o nacionalismo metodológico e a pesquisa orientada por políticas ou ajuda/caridade. Esse último modo de pesquisa ainda é necessário, é claro, mas deve ser baseado em conhecimento

amplo e especializado para atingir seus objetivos e não deve substituir completamente outros. Sugeri que é possível reunir questões de pesquisa imperativas e evitar os perigos da perspectiva de integração por meio do que chamei de “perspectiva de encontro(s)”. O encontro, neste caso, entre o Oriente Médio (refugiados ou não) e o contexto europeu não apaga a história e as formas particulares de conhecimento e envolvimento com o mundo dos sujeitos estudados, nem se restringe a questionar, em última instância, se eles podem se tornar culturalmente europeus ou vivem sob o Estado de direito nesta região. Em vez disso, a perspectiva do encontro visa gerar uma compreensão ampla das representações, interações, formas de organização social, cosmologias e práticas sociais como existem na prática, em oposição a seguir noções pré-concebidas sobre as amplas estruturas contextualizadas desse encontro. Para usar uma metáfora médica, isso equivale a produzir um diagnóstico antes de definir os termos da intervenção.

O programa de pesquisa possibilitado por essa perspectiva pode contribuir para a antropologia em geral, mas talvez especialmente para as antropologias da (i)mobilidade, migração e migração forçada, pois gera panoramas abrangentes e nuançados das situações sociais analisadas, que, por sua vez, são necessárias para informar debates sobre a natureza de relações sociais, interações, identidades, processos de pertencimento social e dinâmicas de organização social. Possíveis questões de pesquisa em tal programa incluem, por exemplo: (a) como as comunidades de migrantes forçados em um determinado cenário europeu mobilizam concepções, valores e práticas sociais para se envolver com o contexto e como esse contexto, por sua vez, se relaciona

com esse envolvimento; e, concomitantemente, como esse contexto sócio-histórico específico influenciou e moldou a vida dos migrantes forçados que ali vivem ou não; (b) como as comunidades de migrantes forçados vêm se envolvendo com e influenciando transformações sociais e políticas na Europa e além; (c) como a experiência do estigma e desenraizamento causado pelo deslocamento forçado, tão proeminente nas experiências gerais dos refugiados, deve nos levar a contrastar a mobilidade geográfica com a experiência da imobilidade, e como esse contraste também pode ser útil para explorar outras experiências de migração além da de fuga e refúgio (ver, por exemplo, Kohlbacher e Schiocchet (2017)); (d) como as comunidades (linguísticas, étnicas, religiosas, nacionais etc.) foram formadas, transformadas e mantidas como efeito da guerra, violência e/ou deslocamento; (e) como visões de mundo, práticas sociais e povos negociados por redes transnacionais de migrantes forçados que abrangem a Europa fluem dentro e fora da Europa, ou como a Europa está inserida em tal dinâmica de fluxo, o que, por sua vez, implica considerar processos de pertencimento social e formas de organização social tanto na Europa quanto no exterior (Schiocchet, 2019; Schiocchet et al., 2020).

Um dos elementos mais característicos de encontros envolvendo migrantes forçados é sua tendência à assimetria aguda. Muito tem sido escrito sobre regimes e agências de refugiados, e sobre como o humanitarismo muitas vezes atua como contrapartida à soberania do Estado-nação (Fassin, 2013, 2012; Agier, 2012b, 2008; Feldman & Ticktin, 2010; Malkki, 1996, 1995b, 1992, 1985). No entanto, muito poucos autores nomearam a relação entre o que chamo de ordem mundial nacional-humanitária (um desenvolvimento da “ordem nacional das coisas”, de

Malkki) e migrantes forçados em relação ao que define o espaço de agência dos atores: a tutela.

De acordo com o dicionário Merriam-Webster, “tutela” significa “um ato de ação de guarda ou proteção (...) o estado de estar sob um guardião ou tutor (...) o direito de poder de um tutor sobre um aluno (...) uma influência determinante exercida sobre um indivíduo por uma pessoa, escola ou movimento” (Webster’s Third New International Dictionary, 1986:2470). Ou seja, sob tutela, um sujeito ou população é considerado sem plena capacidade de decidir e é regido por outro que atua como seu benfeitor. Apoiada ou não em princípios liberais, tutela existe tanto em sociedades democráticas liberais quanto em outras formas de organização política. Na medida em que os refugiados não decidem seu próprio destino e não participam da formulação das políticas que os afetam, eles estão, por definição, sob tutela (Schiocchet, 2017a).

No entanto, o conceito de tutela tem sido raramente aplicado à compreensão antropológica dos refugiados, e mais frequentemente ao estudo das minorias indígenas (Paine, 1980; Dyck, 1991; Lima, 1995, 2008; Palmié & Stewart, 2016) ou regimes jurídicos sobre determinados territórios e suas populações (Goertz & Diehl, 1992; Alston & Macdonald, 2008; Berman, 2011). Em uma rara passagem sobre a governança de minorias nascidas no exterior e não cidadãos, David Rieff (2012:61) escreve:

Apesar de tudo o que os divide, imperialistas tingidos de lã [de carneiro] e defensores contemporâneos do humanitarismo de Estado compartilham algo da mesma fé de que uma combinação de alta intenção moral, força militar, imposição de um bom governo e tutela benigna... poderia ser uma força para a melhoria da humanidade.

Como esta passagem corrobora, as deficiências da tutela humanitária dificilmente são problematizadas além do consenso aceito. Como sugerem alguns capítulos deste livro, a tutela pressupõe a incapacidade temporária dos refugiados de governar suas vidas por conta própria, evocando a transferência do biopoder (Foucault, 1988) – poder sobre a vida dos sujeitos – dos refugiados para a ONU, ONGs e/ou Estado anfitrião. A tutela deve ser temporária, muitas vezes terminando com a “integração” completa em casos de reassentamento e, portanto, é uma contrapartida à integração. Enquanto a integração mobiliza uma visão mítico-ideológica da nação anfitriã, a tutela mobiliza um aparato regulatório burocrático alinhado a essa visão (Schiochet, 2019a, 2019b).

Ao contrário do conceito de economia da dádiva de Marcel Mauss (1990) (um dos conceitos mais utilizados para caracterizar a relação entre refugiados e humanitarismo na antropologia), a tutela desnuda as relações de poder constitutivas dessa situação social. É o que Malkki (1985:51, 1995) e Foucault (1980) juntos chamariam de tecnologia do biopoder, significando poder sobre a vida, por meio do qual o poder é exercido de forma assimétrica no sistema de forças em jogo. Os regimes tutelares legitimam a dependência de protetorados, crianças, grupos indígenas, minorias nacionais, refugiados e outros sujeitos percebidos como incapazes de decidir por si mesmos. Ao negar a agência e a plena participação e autonomia política, a tutela objetiva e despolitiza, assim como Agamben afirma que o estado de exceção o faz (1998, 2005).

CONFIGURAÇÕES DE CONHECIMENTO E CONTEXTO INSTITUCIONAL

Depois da defesa de meu doutorado nos EUA (Boston University, 2011), retornei imediatamente ao Brasil para iniciar uma pesquisa de

pós-doutorado sobre o processo de reassentamento, ali, de um grupo de refugiados palestinos que deixaram o Iraque devastado pela guerra. Esta pesquisa se concentrou no processo de reassentamento em si e, ao mesmo tempo que enfatizou as experiências dos refugiados, também abrangeu trabalho de campo entre representantes do Estado brasileiro, ONGs, associações e movimentos de base e agentes humanitários. Durante seis meses circulei de cidade em cidade para realizar observação participante entre refugiados (principalmente espalhados em dois estados). Durante dezoito meses, depois disso, até o final da pesquisa, também viajei para outras cidades para entrevistar e passar tempo com meus interlocutores não refugiados e retornei para visitar alguns dos refugiados, mantendo contato por telefone e e-mail com outros. Esta pesquisa foi possível por meio de uma bolsa do governo brasileiro (pós-doutorado Júnior, CNPq [2011-2013]), à qual me candidatei antes da defesa da minha tese de doutorado, sob a condição de que só poderia iniciar minha pesquisa após a defesa. Assim, este projeto foi implementado apenas alguns meses depois que voltei ao Brasil. Este projeto foi intitulado “Refugiados Palestinos no Líbano e no Brasil em Perspectiva Comparada: Do Oriente Médio ao Brasil”, e teve como base o Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF), no Rio de Janeiro. Isso foi possível através de minhas conexões anteriores com o Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM) daquela universidade, da qual eu já era pesquisador associado enquanto doutorando no departamento de antropologia da Universidade de Boston. Muitos dos capítulos deste livro mencionam essa pesquisa como parte dos dados que os informam, enquanto um em especial, originalmente publicado

como artigo na revista *Latin American Perspectives* (Schiocchet, 2014c, 2019), foi especificamente dedicado a ela.

Voltar ao Brasil vindo dos EUA não foi fácil, pois os campos da antropologia do Oriente Médio, das sociedades islâmicas e dos refugiados naquele país eram insipientes, e ali encontrei poucos interlocutores acadêmicos além do pequeno grupo que compunha o NEOM. Antes de mim, apenas um antropólogo radicado no Brasil tinha feito pesquisa de campo em profundidade no Oriente Médio (Paulo Hilu Pinto), enquanto uma de suas alunas (Gisele Chagas) havia feito trabalho de campo na região, mas ainda não havia defendido sua tese de doutorado. Com foco no fortalecimento da produção brasileira nessas áreas de estudo, minhas primeiras publicações na época eram em português e enfocavam estas áreas de estudo. Durante esse período, também ofereci dois cursos para alunos de pós-graduação em antropologia da UFF, que foram amplamente baseados em material sobre o Oriente Médio e refugiados para discutir temas antropológicos mais amplos, como etnicidade e identidade, e etnicidade e nacionalismo para atender ao fato de que pouquíssimos pós-graduandos estudavam o Oriente Médio propriamente dito.

Do Brasil, apresentei outro projeto de pós-doutorado para estudar palestinos na Dinamarca (pós-doutorado sênior no exterior, CAPES [2013-2015]) como pesquisador de pós-doutorado sênior, que começou alguns meses após o término do projeto anterior. Esta pesquisa de pós-doutorado, intitulada “Uma Nação Sem Terra: (Trans)nacionalismo, Refúgio e Pertencimento Social entre Refugiados Palestinos no Oriente Médio, Brasil e Europa”, foi sediada no Instituto de Antropologia Social (ISA), em Viena, graças ao interesse do diretor na época (Andre Gingrich)

em hospedar minha pesquisa. Este projeto foi baseado em minhas observações durante meu trabalho de campo no Líbano sobre o papel desempenhado por refugiados palestinos que retornaram temporária ou sazonalmente aos campos de refugiados palestinos daquele país. Minhas observações foram particularmente em relação a Al-Jalil, onde refugiados palestinos que haviam emigrado voltaram para férias, para resolver questões administrativas (por exemplo, com documentos ou negócios), para auxiliar familiares, ou devido a assuntos conjugais (por exemplo, muitos levavam noivas ou noivos do campo). Em suma, me interessei então pelas conexões transnacionais dos habitantes do campo, que observei, mas não explorei em minha tese de doutorado. O trabalho de campo para esta pesquisa durou seis meses *in situ*, durante os quais residi em Arus, ao lado de Gallerupparken e do Bazar Vest, onde a maioria dos meus interlocutores vivia e trabalhava.

A maior parte dos meus esforços de pesquisa foi gasta na compreensão do próprio cenário para comparar os processos de pertencimento social e os padrões de organização social dos palestinos de lá com os cenários brasileiro e libanês. Esta pesquisa também acrescentou informações valiosas sobre como os palestinos em Arus influenciaram a dinâmica social no campo de Al-Jalil. No entanto, não dediquei uma publicação exclusivamente a esse tema porque isso implicaria mais um trabalho de campo dedicado em Al-Jalil e, como explicarei a seguir, processos sócio-históricos e minha própria presença na Áustria levaram meus esforços de pesquisa alhures. Da mesma forma, durante o trabalho de campo em Arus, percebi que as dinâmicas sociais em Gellerupparken e Bazar Vest eram dominadas pelas interações de palestinos e outras minorias muçulmanas naquele cenário

e entre essas minorias muçulmanas e o contexto dinamarquês. Naquela época, decidi que seria reducionista focar minha pesquisa apenas nos palestinos para dar uma visão abrangente da dinâmica social local. E para incluir os outros grupos locais (como somalis e curdos de diferentes países), eu precisaria de mais tempo de trabalho de campo. Portanto, muitos dos capítulos deste livro refletem meu interesse em comparar processos de pertencimento social e padrões de organização social em diferentes contextos. Em vez de serem dedicados exclusivamente aos palestinos em Arus, ou explicar a presença irregular e sazonal de palestinos que vivem em Arus em Al-Jalil, estes capítulos incorporaram em perspectiva comparada o cenário dinamarquês ao lado de outros em que eu havia feito trabalho de campo etnográfico.

Durante minha pesquisa de pós-doutorado sobre palestinos em Arus, enquanto baseado no ISA, na Áustria, compilando dados e escrevendo sobre minhas experiências de trabalho de campo entre refugiados palestinos no Líbano, Brasil e Dinamarca, muitos refugiados, principalmente vindos da Síria e do Afeganistão, chegaram à Europa. A maioria estava apenas passando pela Áustria, dos Bálcãs a Alemanha, Holanda ou Suécia. Quando o primeiro grande afluxo de refugiados chegou no verão de 2015, eu já havia recebido financiamento de pós-doutorado sênior para ser o investigador principal de um estudo sobre o que chamei de “Encontro Austro-Palestino” (AUSPAL – FWF, *standalone grant* [2015- 2017]). Além disso, também estava comprometido com outra colocação de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF, no Brasil, que desta vez não foi financiado. Em vez disso, envolveu trabalho de campo entre palestinos na Áustria, que deveria ser feito através do meu projeto FWF, e

ministrar um curso na UFF que levaria em consideração minha experiência em migração forçada de/para o Oriente Médio. Assim, fiquei dividido entre minhas afiliações na UFF, no Brasil, e ISA, na Áustria, e publicando principalmente em inglês e português. Este livro é composto apenas por tais publicações originalmente em inglês, de forma a fomentar o desenvolvimento da antropologia feita no Brasil sobre esse tema.

Durante esse período, tomei a iniciativa de sugerir e ajudar a organizar duas mesas-redondas entre especialistas em migração e migração forçada das principais instituições de pesquisa austríacas. Minha proposta, então, se baseava no fato de que muitos pesquisadores do ISA tinham experiência em questões de migração forçada e exílio. Também destaquei que isso se aplicava particularmente àqueles que trabalhavam no Oriente Médio (que era e ainda é uma das três áreas de pesquisa do ISA), que tinham conhecimentos específicos sobre a região e suas populações (incluindo Síria, Iraque e palestinos e curdos de diferentes países), acrescentando que, dado que a maioria dos refugiados vinha desta região, deveríamos estar na vanguarda do enfrentamento do desafio. A guerra no Iêmen começou apenas alguns meses antes do verão, o que adicionou ainda mais peso à necessidade de entender como os conflitos no Oriente Médio e a presença de refugiados do Oriente Médio na Europa afetariam ambas as regiões em particular e o mundo em geral.

Após o sucesso destas mesas-redondas, que contaram com a participação de mais de uma dezena de investigadores baseados em diferentes partes da Áustria, tornei-me um dos fundadores originais da *Refugee Outreach & Research Network (ROR-n)*, que foi, desde o início,

sediada em grande parte na ISA e em certo ponto contou com a participação de mais de duas dezenas de parceiros na Áustria e no exterior, incluindo Inglaterra, Líbano, Alemanha e Brasil. Durante os primeiros anos da ROR-n, servi na comissão executiva desta rede (com Maria Six-Hohenbalken) e como editor do blog (com Monika Mokre). Com o intuito de fortalecer a pluralidade de instituições da ROR-n e dedicar meus esforços mais exclusivamente à pesquisa, abdiquei do cargo na comissão executiva em dezembro de 2018, mantendo o cargo de editor do blog. Em 2020, ampliei o portfólio de publicações da rede para incluir a série *Plattform* (ROR-n/*Austrian Academy of Sciences*), por meio da qual a rede publicou quatro livros. Além disso, junto com Maria Six-Hohenbalken, também me tornei editor da série de livros *Forced Migration Studies* (*transcript Publishing*), que já publicou dois livros e está no processo de publicação de outros.

Durante minha pesquisa sobre o encontro austro-palestino, e especialmente através da ROR-n, reuni dados sobre a migração forçada árabe para a Áustria em geral. Além de informar algumas das publicações comparativas incluídas neste presente livro, a maior parte do material que reuni exclusivamente sobre o encontro austro-palestino está pronta para ser incluída em um projeto de livro sobre o encontro austro-árabe, que estou ainda editando. Depois da AUSPAL, participei como pesquisador de pós-doutorado sênior em um projeto de pesquisa da ROR-n baseado no ISA chamado LODA (*Loslassen–Durchstehen–Ankommen* [Saída-Perseverança-Chegada]). Este projeto foi financiado pelo Programa de Fundos de Inovação da Academia Austríaca de Ciências (ÖAW), teve a duração de um ano (2017-2018) e teve como foco coleta e análise de dados relativos à chegada imediata de

refugiados sírios, iraquianos e afegãos à Áustria. Dois capítulos deste livro (Schiocchet, 2019a, 2017a) utilizam dados deste projeto, ambos publicados na série *ISR Forschungsberichte*, da Academia Austríaca de Ciências, uma vez que, antes da criação das séries *Plattform* e *Forced Migration Studies*, esta foi o veículo de publicação preferido da ROR-n para a publicação de volumes editados, refletindo as conexões da ROR-n com a Academia Austríaca de Ciências.

Após o LODA, recebi novo financiamento para iniciar um projeto sobre o encontro Austro-Árabe (*The Austro Arab Encounter*, AUSARAB – FWF *standalone senior postdoctoral grant*, 2018-2022), para o qual atuei mais uma vez como pesquisador principal e contratei uma pesquisadora de pós-doutorado (Sabine Bauer-Amin), além de outros pesquisadores com contrato temporário (Amir Murad e Monika Halkort). Este projeto expandiu minhas descobertas etnográficas da AUSPAL e da LODA, e teve o objetivo teórico-metodológico distinto de desenvolver minha noção de encontro como perspectiva e programa de pesquisa. Alguns dos capítulos deste livro, sobretudo quando se discute a perspectiva do encontro, contam com material e discussão desenvolvidos durante este período de pesquisa. No entanto, como já mencionado, a maior parte deste material está atualmente sendo compilada junto com o material pertencente ao meu projeto de pesquisa AUSPAL.

2

EM CAMPO

O capítulo anterior apresentou minhas principais estratégias teóricas. Este apresenta sucintamente os contextos de pesquisa de campo, os principais interlocutores e meu engajamento com os cenários e atores sociais que informaram as escolhas teórico-metodológicas e apoiaram os projetos mencionados na seção anterior e este livro como um todo.

Em todos os cenários de pesquisa, interagi com todas as faixas etárias. No entanto, a natureza de cada cenário de trabalho de campo inevitavelmente me levou a interagir e ser mais confortavelmente acolhido por diferentes grupos sociais. Enquanto no Líbano, Dinamarca e Áustria interagi sobretudo com indivíduos entre vinte e cinquenta anos, durante meu trabalho de campo no Brasil e na Palestina interagi predominantemente com indivíduos acima de 40 anos, incluindo muitos idosos considerados vulneráveis pelo reassentamento. Sobretudo no Líbano, interagi com muitos indivíduos com menos de dezoito anos, embora, de início, não fossem meus interlocutores oficiais de pesquisa. Isso porque estava residindo em campos com um número muito elevado de crianças. Além disso, em Al-Jalil, trabalhei como voluntário ensinando inglês na mesquita local e nas escolas da UNRWA, e para uma organização de base local que atendia às necessidades das crianças do campo.

Em termos de gênero, no Líbano, Dinamarca, Brasil e Palestina, interagi predominantemente com homens, embora também tenha interagido de forma significativa com mulheres em todos esses cenários de pesquisa, sobretudo no Líbano. Como regra geral, quanto mais velhas as mulheres, mais fácil o acesso que tive para interagir com elas. Especialmente no Líbano, passei um tempo considerável com mulheres acima de cinquenta ou sessenta anos, cujas histórias eu ouvia por horas a fio, sozinho ou acompanhado de seus maridos e/ou familiares. Essas mulheres em via de regra não tinham vergonha de compartilhar suas histórias, muitas vezes falando significativamente mais do que seus maridos. Na Áustria, no entanto, enquanto eu interagia sobretudo com homens mais jovens para meus projetos AUSPAL e AUSARAB, para LODA, devido à natureza da metodologia de amostragem “bola de neve”, acabei interagindo mais mulheres do que homens, sendo um número significativo delas particularmente de origem drusa (sendo também muitas delas artistas).

CAMPOS DE REFUGIADOS PALESTINOS NO LÍBANO

Minha contínua pesquisa sobre campos de refugiados palestinos no Líbano segue a informar minha produção acadêmica sobre processos de pertencimento social e organização social entre migrantes forçados árabes em todo o mundo. Esta pesquisa começou com meu projeto de doutorado, mas tem um caráter ininterrupto, vindo a contribuir sucessivamente para meu trabalho desde então.

Entre 2006 e 2009, visitei quase todos os campos de refugiados palestinos no Líbano, alguns deles repetidamente. Por cerca de 24 meses (primeiro por 12 meses, depois duas vezes novamente por cerca de 6

meses mais), vivi em Al-Jalil e Dbayeh, ou nas proximidades imediatas de cada um desses campos, ou entre refugiados de Al-Jalil e outros campos em Beirute. Durante este trabalho de campo, aprendi muito sobre as especificidades de Al-Jalil e Dbayeh quando comparadas às de outros campos, como também sobre como os refugiados palestinos circulavam dentro e fora dos espaços dos campos, e como eles interagem com os entornos libaneses. Nesse período, passei quase todo o meu tempo entre refugiados palestinos, desde o início ao fim do dia, raramente interagindo com outras pessoas sem a presença de palestinos, e raramente mesmo participando de atividades acadêmicas. Enquanto minha dissertação se concentrou na ritualização da vida cotidiana e em como a religiosidade afetou processos de pertencimento social altamente interseccionais, minha observação e participação durante esta fase de trabalho de campo não se limitaram a esses tópicos, que na verdade só foram plenamente desenvolvidos com o início da escrita da tese, primeiro desde os EUA e depois desde a Áustria.

O campo de Al-Jalil foi criado em 1948, e em 1952 a UNRWA (*United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East*) assumiu a gestão do campo. Ele está localizado no Vale do Beqaa, em frente a Baalbek, que na época do meu trabalho de campo era um dos redutos mais importantes do Hezbollah. Quase 8.000 pessoas estão registradas como residentes do campo, mas cerca de 50% delas residiam em outros lugares, a maioria delas na própria Baalbek, nas proximidades do campo. No entanto, um número significativo desses residentes registrados vivia na Escandinávia, onde muitos tomaram cidadania local. Oficialmente, todos os residentes do campo são muçulmanos sunitas, embora, na prática, muitos dos palestinos tenham

afinidade sociopolítica e afetiva com o islamismo xiita dos arredores do campo, podendo considerar-se que muitos adotaram subrepticamente pelo menos algumas de suas práticas. Um dos principais fatores de aproximação é a profunda simpatia pelo Hezbollah, grupo visto por muitos como um farol para o que consideram a causa palestina, mesmo (ou sobretudo) quando comparado à própria Autoridade Palestina. Em Al-Jalil, a experiência do exílio forçado tem uma dimensão coletiva marcada pela hiperexpressão (penetrante e muito frequente) da palestinidade, transformando o estigma de ser palestino em causa nacional, com conotações políticas, sociais, religiosas e étnicas. Os marcadores palestinos do tempo, do passado ao futuro, influenciam muito a dinâmica do pertencimento social e se articulam simbolicamente com *šumūd*¹, alimentando expressões ritualizadas de identidade centradas na palestinidade.

O campo foi originalmente um quartel francês e inteiramente feito de concreto, sem árvores ou vegetação. Prédios de concreto sem espaço entre si formavam as paredes ao redor do campo, na forma de um retângulo. O campo possuía uma saída principal voltada para a rodovia Beirute-Baalbek e duas saídas menores, uma na parte de trás e outra na lateral do campo. No centro, havia prédios mais altos, cercados por uma rua asfaltada, larga o suficiente para um carro nos pontos mais estreitos. Becos estreitos rasgam o campo. As ruas estavam sempre cheias de crianças brincando, adultos cuidando de seus negócios e idosos sentados em cadeiras, conversando por horas a fio. Tanto homens quanto mulheres circulavam igualmente, embora tendessem a

¹ Por agora, basta entender que este termo se traduz ao mesmo tempo como uma forma de resistência incorporada (não necessariamente belicosa) e perseverança. Em um dos capítulos deste livro, discuto o significado desse termo em profundidade.

formar grupos do mesmo sexo ou família. Havia lojas, escritórios políticos, escritórios de ONGs e associações de base, uma mesquita e uma escola administrada pela UNWRA. A entrada principal servia como posto de controle, guardado por facções políticas palestinas em serviço alternado. Um quartel-general da UNRWA estava localizado ao lado deste posto de controle.

À época da minha pesquisa de campo inicial (2006-2010), Dbayeh foi o último campo de refugiados palestinos cristãos remanescentes no mundo e estava localizado no Monte Líbano – uma área quase exclusivamente cristã e dominada por partidos políticos cristãos que se opunham ao Hezbollah. Antes do influxo de refugiados sírios a partir de 2011, a principal diferença demográfica de Dbayeh com outros campos de refugiados no Líbano era que apenas 0,78% do campo era muçulmano, enquanto todos os outros habitantes eram cristãos de várias denominações (59,9% católicos, 29,17% maronitas, 8,59% ortodoxos, 0,78% latinos, 0,52% evangélicos e 0,26% Testemunhas de Jeová) (World Vision, 2007). De acordo com a UNRWA (2010), na época do meu trabalho de campo, havia 4.211 indivíduos de 67 famílias registrados como refugiados da Palestina, vivendo em algumas das 464 casas do campo (World Vision, 2007). O número real de refugiados que vivia no campo era, porém, muito menor, e muitas das casas listadas pelo número da *World Vision* acima foram ocupadas por libaneses.

Dbayeh ficava no topo de uma colina, a apenas 12 km a nordeste de Beirute. Era distinto de seus arredores apenas na medida em que seus prédios eram muito menores e bem agrupados, formando um retângulo com seus lados mais longos voltados para o mar. Havia concreto como em Al-Jalil, mas também havia árvores. Havia cinco ruas principais em

Dbayeh, dispostas horizontalmente da perspectiva de alguém subindo a colina, e não havia rua principal ou local servindo como ponto de encontro público. Embora Dbayeh não parecesse tão distinto de seus arredores quanto Al-Jalil, seus residentes palestinos estavam isolados de outros palestinos muito mais do que em outros campos. Todas as lojas de Dbayeh defrontavam para uma ou outra das cinco ruas principais. Havia duas confeitarias, um açougue, uma loja de sanduíches/*arguile*², quatro ou cinco mercados de alimentos, dois mercados gerais, uma sapataria, uma barbearia, um café e algumas outras lojas menores. Ao contrário de Al-Jalil, não havia *tanzimāt* (organizações políticas) palestinas no campo. Mas havia pichações em todas as paredes das casas ao redor do campo, e especialmente perto de suas fronteiras, onde se conectava com os arredores libaneses, que marcavam o domínio territorial das Forças Libanesas (L.F.). Estas pichações expressaram preferências políticas em termos libaneses, e virtualmente nunca em termos palestinos.

Muitos dos libaneses que viviam em Dbayeh vieram durante a guerra civil por vários motivos: houve aqueles que foram buscar proteção; aqueles que foram com as milícias da Falange (grupo radical da direita cristã libanesa) tomar o acampamento e permaneceram até o momento do meu trabalho de campo; e aqueles que foram depois que o campo foi em grande parte evacuado em 1991, após o bombardeio do Exército libanês (sua motivação sendo que, desde que o campo foi alugado aos palestinos pela UNRWA, ninguém que vive dentro de suas fronteiras teve que pagar aluguel). Além disso, muitos libaneses em Dbayeh eram, na verdade, de origem (*ašl*) palestina, mas cidadania

² *Narguilé; shisha; hooka; cachimbo d'água.*

libanesa (*jensiyya Lubnāniyya*), mas que aparecem no relatório da Visão Mundial simplesmente como palestinos. Apesar da proximidade de devastadoras guerras passadas, as relações entre refugiados palestinos não libaneses, libaneses de origem palestina (*muwaṭīnyin*) e libaneses que vivem em Dbayeh não eram muito tensas, pelo menos na superfície. Em primeiro lugar, as relações entre palestinos não *muwaṭīnyin* e os *muwaṭīnyin* eram muito boas e dependiam da afinidade individual e grupal, mesmo que a divisão esteja sempre implícita em seu relacionamento. Havia também um sentimento de inferioridade que permeava os palestinos não *muwaṭīnyin* em Dbayeh, que não era tão significativo para os palestinos que viviam em outros campos, como em Al-Jalil. Os palestinos *muwaṭīnyin* em Dbayeh tendiam a sentir que tinham a vantagem, e às vezes preferiam expressar sua “libanesidade” em vez de sua palestinidade, mesmo entre outros palestinos. No entanto, os palestinos cristãos em Dbayeh ainda eram vistos por muitos nos arredores do campo, dominados por cristãos libaneses, como uma ameaça ou uma presença desagradável e indesejada que deve ser evitada e, de preferência, eliminada.

Ao contrário de Al-Jalil, onde a autoridade sobre o campo era fortemente disputada pelo responsável nomeado para o escritório local da UNRWA, pelos muitos movimentos sociais, líderes tradicionais e, em menor grau, ONGs ou presidentes de associações, Dbayeh parecia ter uma regra muito firme. Os mesmos palestinos que reclamariam do trabalho de caridade em Dbayeh também reclamaram que o gerente do escritório local da UNRWA era um muçulmano não residente em Dbayeh – contrariando a estipulação da organização de que o gerente de um campo deveria ser sempre um refugiado daquele campo. Mas a

instituição responsável na prática por Dbayeh não era a UNRWA. Pelo menos de acordo com muitos palestinos daquele campo, e assim me pareceu, de acordo com minha própria experiência, esta instituição era, de fato, o *Caritas Lebanon Migration Center*.

No campo, as ruas estavam cheias de pessoas de todas as idades que se misturavam. No entanto, ao contrário de outros campos de refugiados, nunca houve manifestações, comícios, greves ou quaisquer outras manifestações públicas de massa organizadas de pertencimento político em Dbayeh que fossem definidas por etnicidade ou pela ordem nacional das coisas. Para além de festas privadas de casamento, aniversários e funerais, quase não havia cerimônias e celebrações públicas; as poucas que existiam ocorreram no interior das duas igrejas.

Depois de 2009, voltei regularmente ao Líbano para mais trabalho de campo entre refugiados palestinos, totalizando cerca de 11 meses de pesquisa *in situ* até 2020, além de acompanhar regularmente meus interlocutores refugiados por e-mail, telefone e videochamadas. Enquanto mudei do tópico de pesquisa depois da minha defesa de tese de doutorado, continuei a estudar o local do trabalho de campo em relação aos outros tópicos que apresentei na introdução desse livro, além de outros. Dentre estes outros temas, por exemplo, há o Líbano como contexto para diversas formas de migração forçada, legalmente reconhecida como tal ou não. Além de visitar Al-Jalil e Dbayeh e manter contato com refugiados desses campos, tenho retornado regularmente a Shatila, visitei outros campos e realizei observação participante entre refugiados palestinos e sobre a política libanesa em geral. Além disso, durante quatro meses (três em 2015 e um em 2019), realizei uma série de entrevistas com os principais interlocutores da AUSPAL e AUSARAB

(ver capítulo anterior), e acompanhei a situação dos refugiados do conflito sírio, incluindo, mas não limitado àqueles de origem palestina, muitos dos quais residindo em ou ao redor de campos de refugiados palestinos (sobretudo Al-Jalil). Por fim, entre 2011 e 2019, realizei observação participante entre refugiados do conflito sírio em Beirute e no Vale do Beqaa. Isso foi feito por meio de cerca de seis meses de observação participante intermitente e entrevistas abertas com esses refugiados e seus anfitriões palestinos, que se sobrepuseram parcialmente à pesquisa de outros tópicos no Líbano. Durante toda a pesquisa de campo, utilizei o árabe na maior parte do tempo, utilizando o inglês ocasionalmente, quando meus interlocutores conheciam o idioma.

DINAMARCA

Espaços sociais altamente estruturados, como os descritos acima em relação aos campos de refugiados palestinos no Líbano e a Al-Jalil e Dbayeh, em particular, não existiram da mesma forma nos outros contextos de trabalho de campo que informam este livro, talvez com exceção da minha situação de trabalho de campo em Arus, Dinamarca. Muitos dos meus interlocutores ali vieram de Al-Jalil, enquanto uma família veio de Dbayeh. Ao contrário do que aconteceu com meus interlocutores palestinos no Líbano ou no Brasil, esses palestinos se mudaram para a Dinamarca por vontade e esforço próprios. No entanto, apesar de sua cidadania dinamarquesa, eles estavam impedidos de trazer a família para a Dinamarca, devido às leis de migração dinamarquesas cada vez mais restritivas. A maioria dos palestinos em Arus vivia em um empreendimento do governo chamado

Gellerupparken (ou simplesmente Gellerup, como os habitantes chamavam o local), então o maior desenvolvimento urbano dinamarquês, composto por quase 90% de imigrantes muçulmanos e seus descendentes, embora eu também tenha encontrado lá alguns sujeitos de origem étnica dinamarquesa, alguns cubanos, uma família sul-coreana, entre outros. A comunidade muçulmana era composta em grande parte por palestinos que se mudaram para lá especialmente na década de 1980, sírios, bem como curdos de diferentes países (notadamente o Iraque) e somalis, ao lado de um pequeno número de outros grupos, como indonésios ou iemenitas. A maioria dos palestinos adquiriu a cidadania dinamarquesa (agora quase inobtenível) nas décadas de 1980 ou 1990.

Em torno dos edifícios residenciais de Gellerup, o empreendimento contou com creches, bibliotecas, centros recreativos, instalações esportivas, piscina comunitária, centro de saúde e uma série de outras comodidades. O edifício mais conhecido da área era o Bazar Vest (Bazar Oeste – tendo este nome por se localizar no oeste da cidade), onde trabalhava a maioria dos habitantes, e que constituía o centro social e cultural de Gellerupparken, conhecido na Dinamarca como *Vilde Vest* em alusão ao Bazar como um *Wild West* dinamarquês, justamente pela presença de imigrantes muçulmanos. O Bazar Vest fornecia grande parte da demanda de produtos da comunidade, trabalho e vida comunitária, ao passo que duas mesquitas serviam como centros religiosos. Enquanto as autoridades dinamarquesas, e especialmente a cidade de Arus, tentavam melhorar suas vidas, em 2011, iniciaram o processo de desmantelamento do que consideravam um gueto perigoso de forma a promover “integração”.

Integração, nesse contexto, significava interferir diretamente na vida da comunidade, por exemplo, enviando as crianças muçulmanas locais para escolas em diferentes bairros e fechando a piscina da comunidade devido à forma como as mulheres muçulmanas a utilizavam. O plano era que, na medida em que as mudanças iriam se infiltrando, toda a área de Gellerupparken seria paulatinamente gentrificada e transformada em uma área mais mista, o que afastaria muitos dos habitantes muçulmanos devido ao aumento dos preços e à contenção de sua dinâmica de socialização. Além disso, as famílias cujos filhos estavam envolvidos em crimes (qualquer que seja o crime), perderiam seus contratos de locação. A comunidade muçulmana tinha então reclamado insistentemente que não possuía agência suficiente e que essas decisões foram impostas de cima para baixo.

Realizei trabalho de campo etnográfico (observação participante e entrevistas abertas não estruturadas) entre muçulmanos e dinamarqueses neste contexto etnográfico durante seis meses (de julho a dezembro de 2013). Durante esse período, morei a uma curta distância de Gellerupparken, em um apartamento que aluguei de um morador curdo do referido conjunto urbano. Como muito do que aconteceu em Gellerupparken, todo o negócio do apartamento foi acertado por baixo dos panos, dentro do Bazar Vest –, desde a promessa do dono de uma loja que, para encontrar alguém que estivesse disposto a alugar um apartamento, até as mãos trêmulas que formalizaram o acordo informal de aluguel, a recepção das chaves, e o pagamento mensal de aluguel. Durante meu trabalho de campo, portanto, passei a maior parte do meu dia dentro do Bazar Vest, onde conheci os moradores locais e os acompanhei em suas rotinas. Também realizei muitas entrevistas

abertas no próprio Bazar, com donos de lojas e clientes frequentes, a administração do Bazar e representantes da assistência social dinamarquesa, como um psiquiatra local responsável pela pequena clínica governamental localizada dentro do próprio Bazar. Também realizei entrevistas com as autoridades das mesquitas, políticos, representantes da prefeitura, a polícia local e associações de moradores locais (como uma associação de moradores local e um centro de reabilitação para jovens ex-presidiários dirigido por um ex-presidiário). Além disso, também realizei trabalho de campo etnográfico entre os residentes dinamarqueses de Arus e entre outras comunidades de migrantes não muçulmanos para entender como os residentes muçulmanos de Gellerup e seus arredores interagiam. Utilizei o idioma árabe para interagir com os árabes e o inglês para interagir com os dinamarqueses.

BRASIL

Como nos outros casos, meu trabalho de campo etnográfico foi composto, sobretudo, por observação participante e, secundariamente, por entrevistas não estruturadas abertas. Este trabalho enfocou o plano de reassentamento de um grupo de originalmente 114³ refugiados palestinos que fugiram do Iraque após a queda de Saddam Hussein, o que se caracterizou, entre outras coisas, por ser multilocalizado, em ambientes de trabalho de campo muito menos estruturados do que aqueles que encontrei no Líbano e na Dinamarca. Este também foi o caso do meu trabalho de campo na Palestina e na Áustria. No Brasil, meus interlocutores de pesquisa também incluíram atores sociais não

³ Teriam sido originalmente 117, mas três nunca chegaram ao Brasil.

refugiados envolvidos no processo de reassentamento. Os próprios refugiados eram um grupo diverso, que não formava uma comunidade antes de sua fuga do Iraque. Algumas famílias se conheciam, mas, em geral, o grupo vivia disperso em diferentes partes do Iraque e tinha origens sociais e econômicas diversas. A maioria deles chegou ao Brasil vindo desde o campo de refugiados de Rwayshed, na Jordânia, onde se encontrou pela primeira vez. Mas também havia algumas famílias que não vinham deste campo e, em vez disso, viviam fora de campos na Jordânia.

Durante seis meses em 2011, viajei de carro para entrevistar e conviver com o grupo de refugiados reassentados no Brasil, árabes-brasileiros estabelecidos e membros de associações de base que os ajudaram a se estabelecer no país. Ao chegar ao Brasil, cerca de metade desses refugiados havia sido inicialmente reassentada pelas autoridades brasileiras na cidade de Mogi das Cruzes, na região metropolitana de São Paulo, enquanto os demais haviam sido reassentados em algumas cidades do estado do Rio Grande do Sul. A ideia do governo era separá-los em grupos menores e enviá-los para diferentes localidades para facilitar seu “processo de integração”. A Federação Árabe Palestina do Brasil (FEPAL) havia sido convidada pelo governo brasileiro para representar os interesses desses refugiados palestinos e, como sua sede estava localizada em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, muitos refugiados foram enviados para cidades do estado, que contava com famílias palestinas-brasileiras estabelecidas que poderiam, por sua vez, oferecer apoio. Estes refugiados foram assim espalhados em diferentes pequenas cidades, principalmente na região metropolitana de Porto Alegre, para evitar

sobrecarregar a comunidade palestina-brasileira estabelecida em qualquer local. Depois desta separação inicial, o principal motivo pelo qual famílias e indivíduos se espalharam pelo Brasil foi o trabalho. Vale ressaltar que muitos buscaram trabalho na indústria *halāl* brasileira que, na época, era a maior do mundo, principalmente em termos de aves.

Fiquei pouco mais de dois meses em um pequeno hotel em Mogi das Cruzes, de onde saía todos os dias para interagir com os refugiados. Durante esse tempo, eu visitava regularmente meus interlocutores em suas casas por horas, e frequentava estabelecimentos onde muitos deles costumavam se reunir, incluindo um pequeno estacionamento de propriedade de um libanês-brasileiro local e administrado por um dos refugiados. Além de compartilhar refeições, chá e conversar, também os ajudei a cuidar de seus afazeres, o que me deu uma visão sobre suas rotinas e dificuldades diárias. Ajudá-los a adquirir a documentação adequada e administrar sua situação legal no Brasil estava entre essas tarefas. Acompanhei-os às reuniões da Polícia Federal ou de partidos políticos locais aos quais poucos se filiaram, tentei ajudar a revalidar diplomas estrangeiros, negociar aluguéis, mediar disputas entre eles e seus vizinhos, formular e entregar petições, responder a solicitações da mídia e da academia, e mais. Em comparação, meu trabalho de campo no Rio Grande do Sul foi mais marcado por entrevistas informais, para além de algumas cidades, como Sapucaia do Sul e Esteio, que abrigavam um número significativo desses refugiados que, muitas vezes, se reuniam para socializar em uma de suas casas ou lugares públicos. Ao viajar para visitar famílias ou indivíduos que viviam isolados dos demais refugiados em uma determinada cidade, fiquei em hotéis de beira de

estrada e normalmente passava alguns dias visitando-os em suas casas e/ou locais de trabalho. Durante essas visitas, não segui um questionário estruturado, mas segui livremente as questões de pesquisa, prestando mais atenção ao que os próprios refugiados queriam dizer sobre sua situação no Brasil ou sobre sua vida antes de se mudar para o país.

Além do trabalho de campo em Mogi das Cruzes e no Rio Grande do Sul, também passei mais seis meses realizando pesquisas em outras cidades como Florianópolis, Curitiba, e nas cidades satélites de Brasília. Nestas cidades, entrevistei e/ou interagi com outros membros do grupo original de refugiados, famílias locais de migrantes árabes estabelecidos, assistentes sociais, voluntários, ativistas e autoridades que, de uma forma ou de outra, faziam parte do processo de reassentamento dos refugiados. Na capital brasileira, também entrevistei altos funcionários do governo federal – sobretudo do CONARE (Comitê Nacional para os Refugiados) – que administram o processo. Durante todo o trabalho de campo, utilizei preferencialmente a língua árabe para interagir com os refugiados e o português sempre que estes preferiram utilizar esta língua. Utilizei o português também para interagir com brasileiros, incluindo as autoridades brasileiras.

ÁUSTRIA

Tenho realizado trabalho de campo etnográfico informal entre refugiados árabes na Áustria desde 2013, quando acompanhei, por alguns meses, a situação do “*Protest Camp – Vienna*” (Campo de protesto – Vienna), composto por um grupo de requerentes de asilo que protestava contra a deportação e ativistas que apoiavam sua causa. A

maioria destes requerentes era paquistanesa e marroquina, mas também havia algumas pessoas de outros países, incluindo palestinos que foram deportados ou abandonaram o grupo depois de certo tempo. Quando conheci o grupo, eles estavam hospedados em uma igreja em Viena, de onde foram expulsos. Visitei o grupo de requerentes de asilo e ativistas algumas vezes na igreja, e depois na universidade local onde temporariamente foram alojados após a igreja. Nesse período, acompanhei suas atividades, enfocando as dinâmicas de solidariedade entre migrantes forçados e ativistas de diferentes origens e seus conflitos com o Estado austríaco. Em relação ao tema deste livro, os insights mais importantes que obtive durante esse período foram sobre a relação entre palestinos e outros refugiados árabes e muçulmanos na Áustria, e como a chamada causa palestina foi percebida e mobilizada por refugiados e ativistas.

Meu trabalho de campo oficial (financiado) na Áustria começou em 2015, para a AUSPAL (ver capítulo anterior). O objetivo deste projeto era investigar o encontro austro-palestino em geral, incluindo, mas não limitado a migrantes forçados. Assim, realizei trabalho de campo etnográfico entre: palestinos (refugiados ou não); associações locais e movimentos de base liderados por árabes ou não; ativistas; acadêmicos e instituições acadêmicas; e fóruns públicos como o Kreisky Forum e o VIDC (Instituto de Viena para Relações Internacionais, Diálogo e a Cooperação). Enquanto meu principal método de pesquisa entre árabes e ativistas foi a observação participante, a pesquisa entre acadêmicos foi baseada principalmente em entrevistas e revisão de literatura e arquivos. Além do presente, os tempos de Bruno Kreisky no governo austríaco e na Internacional Socialista mostraram-se importantes

nexos no imaginário tanto de palestinos quanto de ativistas e acadêmicos austríacos. Além da Áustria, esta pesquisa me levou ao Líbano e à Palestina (ver subtítulos Líbano e Palestina desta seção), visto que a maioria dos palestinos na Áustria antes de 2015 veio do Líbano. Na Áustria, por cerca de dezoito meses frequentei a sede e acompanhei as atividades do *Nādy al-Muhājar* (Clube de Imigrantes), BDS, *Dar al-Junub*, entre outros. Esse material diz muito do meu entendimento sobre os refugiados palestinos na Áustria, tendo assim informado significativamente alguns dos capítulos deste livro, em particular aqueles que discutem refugiados árabes na Europa ou desenvolvem a perspectiva do “encontro”.

Enquanto eu fazia o trabalho de campo para a AUSPAL, um grande número de refugiados do conflito sírio chegou à Áustria. Minha experiência como voluntário entre os refugiados aumentou muito meu conhecimento sobre os refugiados árabes na Áustria. Independentemente, fui repetidas vezes às principais estações de trem aonde os migrantes forçados estavam chegando para ajudá-los – sobretudo por meio da tradução. Nesse processo, conheci muitos migrantes forçados árabes, incluindo alguns cujas vidas seguiriam por muitos anos. Estes incluíam sírios e palestinos que fugiam da Síria. Mediei contratos de aluguel, ajudei-os com documentação e outras tarefas, mas, sobretudo, me ofereci para ouvir suas histórias e escrever sobre sua situação. Isso foi basatante útil porque tive contato com muitos migrantes forçados que não estavam envolvidos com ativismo,

⁴ Não utilizo diacríticos para transcrever os fonemas do idioma árabe porque este termo foi oficialmente utilizado desta forma, no alfabeto latino, pela própria instituição.

cumprindo o que até então era uma relativa fraqueza em minha experiência etnográfica anterior na Áustria.

Além disso, foi logo após o verão de 2015 que participei da fundação da ROR-n (ver capítulo anterior), que proporcionou contato direto com mais migrantes forçados e atores sociais e instituições engajados no trabalho de recepção e “integração”, além de acompanhar de perto o progresso de outras iniciativas de pesquisa sobre refugiados na Áustria, particularmente aquelas ligadas à ROR-n. Ao final do projeto AUSPAL, tornei-me pesquisador do LODA que, na prática, envolveu trabalho de campo entre refugiados árabes (principalmente sírios, palestinos e iraquianos) na Áustria por mais de 12 meses. Esse projeto possibilitou a continuidade da minha observação participante entre refugiados árabes na Áustria e envolveu longas entrevistas semiestruturadas com trinta e dois refugiados, cada uma com duração entre uma e cinco horas, dependendo dos interesses e tempo do meu interlocutor. Além das entrevistas acima mencionadas, realizadas por mim quase que exclusivamente em árabe, também tive acesso a mais de trinta outras transcrições de entrevistas de outra pesquisadora do LODA (Sabine Bauer-Amin), e mais de uma dúzia de entrevistas de especialistas com pessoas-chave envolvidas no trabalho de assistência a refugiados, em algumas das quais também participei como entrevistador. Entre meus próprios entrevistados, vale a pena notar que cerca de 65% deles foram mulheres de meia-idade de diferentes origens religiosas, incluindo um número bastante significativo de mulheres drusas.

Finalmente, desde 2018, venho realizando trabalho de campo para o projeto AUSARAB (ver capítulo anterior), uma expansão do AUSPAL para dar conta do encontro austro-árabe em geral. Além de minhas

próprias entrevistas abertas e observação participante e pesquisa em arquivos históricos, também conto com dados coletados por outros pesquisadores empregados neste projeto. Enquanto concentrei-me principalmente nas dimensões síria, libanesa e palestina do encontro austro-árabe, Sabine Bauer-Amin concentrou-se nas dimensões síria e egípcia, enquanto Amir Murad concentrou-se sobremaneira no Golfo Árabe e nas dimensões sudanesas, e Monika Halkort explorou instituições sociais austríacas históricas. Como foi com o AUSPAL, a pesquisa para este projeto inclui, mas não se limita a refugiados. A pesquisa de Bauer-Amin se assemelha à minha em termos de método, enfatizando a observação participante, mas inclui entrevistas abertas com interlocutores-chave. A pesquisa de Murad tem se concentrado em entrevistas semiestruturadas, desenvolvimento de contatos e na coleta de dados para um mapa, baseada na análise de redes, via caracterização de conexões e desconexões entre os principais atores sociais envolvidos no encontro austro-árabe. A pesquisa de Halkort tem se fundado sobretudo em arquivos históricos e entrevista com servidores das organizações as quais pesquisa. Em minha pesquisa de campo na Áustria utilizei primariamente o idioma árabe, em seguida o inglês, e raramente o alemão.

PALESTINA

Apesar de ter visitado informalmente a Cisjordânia e Jerusalém Oriental várias vezes, apenas uma vez realizei oficialmente trabalho de campo na região: por noventa dias, de outubro a dezembro de 2014, para o AUSPAL, enquanto investigava o encontro austro-palestino. Não entrarei em muitos detalhes sobre meu trabalho de campo nesta região,

pois dados específicos coletados sobre este local de trabalho de campo não foram incluídos de forma significativa nos capítulos deste livro. No entanto, vale a pena mencionar esta experiência de pesquisa aqui porque ajudou a informar meu conhecimento geral sobre a região e sobre os palestinos (incluindo refugiados), principalmente porque, durante esse período, tive acesso a dois campos de refugiados palestinos na Cisjordânia (Dheishe e Kalandia), bem como uma interação significativa com refugiados palestinos de outros campos. Além disso, durante cerca de 40 dias estive hospedado na Hospedaria Austríaca em Jerusalém, onde estudei as dinâmicas de interação entre austríacos e palestinos e o lugar do contexto local historicamente e contemporaneamente em relação ao encontro austro-palestino de forma geral. Durante esse tempo, também pude pesquisar arquivos históricos e formas contemporâneas de leitura da história da relação entre a Áustria e a Palestina. No decorrer de minha pesquisa na Palestina, utilizei primeiramente o idioma árabe e, em segundo lugar, o inglês, sendo que raramente utilizei também o alemão.

PARTE 2

Tradução: Rafael Gustavo de Oliveira

3

CRÍTICA, COMPARAÇÃO, SOFRIMENTO E O ORIENTE MÉDIO ¹

INTRODUÇÃO

Uma brisa soprava ao passo que nos movíamos, vagarosamente, pela estrada costeira, rumando para a fronteira libanesa – minha mãe, meu pai, minhas duas irmãs, meu irmão e eu. Atrás de nós está a cidade de Haifa que, durante muito tempo, foi cenário de bombardeios, tiroteios, emboscadas, levantes e duros combates entre palestinos e sionistas. À nossa frente está a cidade de Sidon e o exílio por tempo indeterminado. Ao nosso redor, as águas do Mediterrâneo brilhando sob o sol. Acima, a eternidade, avançando em sua magnitude, sem preocupações, como se Deus em seu paraíso assistisse as agonias dos homens, enquanto andam em muletas e sorriem. E nosso mundo havia estourado, como uma bolha, uma bolha que nos havia engolido para dentro de seu aconchego, de seu calor. Dali em diante eu veria apenas profundas tristezas e miraria os olhos vidrados de meus amigos palestinos, sobrecarregados pela perda e devastados pela dor [...] Sempre que palestinos se encontravam naqueles dias, chegavam àquela vibração de intimidade, o compartilhamento de uma dor que agora cega os olhos e às intangíveis qualidades da mente que fez “nós” e excluiu “eles”. Nos tornamos próximos, nos aproximamos, como se fossemos iguais no compartilhamento de nossos fardos, de nossas perdas. As formalidades que nos haviam distinguido ou separado, na Palestina – o intelectual do semiletrado, o profissional do artesão, a classe média da classe alta, o rico do pobre, o piedoso do descrente, o cristão do muçulmano – foram imperceptivelmente abandonadas (Turki, 1974:43, 44, 52).

¹ Originalmente publicado, em inglês, como; Schiocchet, Leonardo: “Critique, Comparison, Suffering, and the Middle East”. *Prace Etnograficzne* 2018, tom 46, z. 2, s. 1–25 doi:10.4467/22999558.PE.18.007.8411 (www.ejournals.eu/Prace-Etnograficzne/).

Na passagem acima, Fawaz Turki, um famoso escritor palestino, ele próprio tendo crescido dentro e em volta de campos de refugiados palestinos no Líbano, expressa o que ele vê como o funcionamento crucial da palestinidade desde 1947: sentimentos compartilhados de “insana tristeza”, “o fardo da perda”, “devastação pela dor”. Temas como sentimentos, perdas e dor, tradicionalmente deixados de fora da antropologia antes dos anos 1970, se tornaram um chão fértil na antropologia atual e, particularmente, na antropologia do Oriente Médio e da Palestina. Mais do que ser absorvida pelo tradicional campo da antropologia psicológica, toda uma nova área, que tem sido chamada de “antropologia do sofrimento” (ver Fassin, 2013, 2012; Robbins, 2013; Feldman and Ticktin, 2010; Das, 2007), está se encarregando destes tópicos. Embora esta ampliação do campo tenha acontecido em um momento que alguns marcam como uma crise na antropologia (Lindholm, 1995), também pode ser argumentado que este foi um momento de profunda introspecção teórica, caracterizada por uma reavaliação crítica dos próprios cânones antropológicos e por uma irrefutável atenção aos detalhes etnográficos. Contudo, alguns afirmam que uma das mais importantes inclinações da antropologia poderia ter ficado seriamente debilitada ao longo do caminho, a saber, sua vocação comparativa. Mas isso realmente aconteceu? Se sim, deveria a antropologia atual recuperar esta vocação? Além do mais, ao fazê-lo, isto arriscaria a perda do caráter crítico que a disciplina ganhou nas últimas décadas? A comparação omite intrinsecamente a voz daqueles entre os quais os antropólogos estudam?

Neste artigo, busco abordar estas questões através de etnografias sobre o Oriente Médio e, particularmente, sobre a Palestina. Primeiro,

vou retomar o panorama de Charles Lindholm da etnografia no Oriente Médio no início dos anos 1990 e, também, o panorama de Furani e Rabinowitz da etnografia contemporânea na Palestina, para situar as principais tendências destes subcampos da antropologia – especialmente o estabelecimento de um “particularismo radical” como estratégia etnográfica e o surgimento da antropologia do sofrimento. Por particularismo radical refiro-me ao princípio analítico de que amplas categorias “éticas” comparativas implicam necessariamente a perda crítica do carácter distintivo e único de um determinado grupo social, ao ponto em que a comparação deve ser moralmente evitada. Sofrimento social, um dos principais tópicos na antropologia contemporânea, será contextualizado na sequência, para informar meu posicionamento sobre a antropologia atual e, especialmente, sua frequente perda de vocação comparativa.

A OUTRORA NOVA ETNOGRAFIA DO ORIENTE MÉDIO

Em 1995, Charles Lindholm publicou um artigo polêmico, intitulado *A Nova Etnografia do Oriente Médio*, no *Journal of the Royal Anthropological Institute* (JRAI). De forma criativa, Lindholm escolheu um formato de resenha de múltiplos livros, para trazer o que o autor percebeu como sendo as amplas tendências contemporâneas do campo. Os seis livros analisados foram: *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, de Lila Abu-Lughod (2008); *Everyday Life in the Muslim Middle East*, de Donna Bowene Evelyn Early (1993) – uma coleção contando com, entre outros, Dawn Chatty, Dale Eickelman, Steve Caton, Lila Abu-Lughod e Elizabeth Fernea; *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, de Edmund Burke (1993) – outra coleção, contando com Lula Abu-Lughod,

Sami Zubaida, Michael Fischer, Akram Khater e Philip Khoury; *The Victim and its Masks: An Essay on Sacrifice and Masquerade in the Maghreb*, de Abdellah Hammoudi (1993); e *Religion and Power in Morocco*, de Henry Munson (1993) – todos os livros publicados em 1993.

Embora alguns destes autores não fossem antropólogos *per se*, todos se engajaram amplamente na etnografia do Oriente Médio. De acordo com Lindholm, estes trabalhos também tinham em comum serem publicados em um tempo em que “desafios morais e teóricos” para com a antropologia clássica e para o conceito de “cultura” trouxeram “uma profunda crise na etnografia do Oriente Médio”, sendo estes livros os responsáveis por tal crise. A tendência geral era um “apelo às narrativas e biografias pessoais” para que “humanizassem² o Outro, mas às custas de qualquer possibilidade de construção de teoria ou de trabalho comparativo” (Lindholm, 1995:805). Lindholm certamente não foi o único a pensar, em 1995, que uma “crise profunda” havia “chacoalhado até as raízes da antropologia do Oriente Médio” (1995:805), e os autores dos trabalhos que ele analisou tenderam a ser mais otimistas, tomando o momento como propício para uma profunda renovação. Assim, embora ambos os lados concordassem que os arredores do ano de 1993 foram um momento de inflexão, havia um enorme potencial para que aqueles que haviam sido criticados pudessem responder àqueles que os criticaram e vice-versa. Considerando-se o outro lado, também não foi sem ressentimento que estes “novos antropólogos do Médio Oriente” desafiaram o *establishment*. No entanto, é também importante notar que o momento

² Ao longo do artigo original, alguns termos foram colocados em itálico. Estas ênfases, relacionadas ao Humanismo, Humanitarismo e condição humana, precariedade e sofrimento, são do autor, mesmo nas citações, salvo indicação contrária.

voltou a reunir muitos dos acadêmicos já estabelecidos em torno daquilo que perceberam como uma mudança radical. O que era a antropologia “clássica” do Oriente Médio, e como mudou? Quão influentes são os livros e autores revisados por Lindholm 20 anos depois? A tendência, então apontada por Lindholm, vingou? Se sim, é ainda nova, já está estabelecida ou *dépassé*? Quais eram as vantagens e perigos à época e como estes pontos são percebidos hoje?

Embora alguns dos autores revidados por Lindholm estivessem surgindo em 1993, virtualmente todos eles estão, hoje em dia, bem estabelecidos neste campo. Isto é por si só uma evidência de que pelo menos algumas das fórmulas/prescrições contidas nestes livros se tornaram parte dos cânones atuais. Mais quais são estas fórmulas e o quanto elas representam o presente e o futuro da disciplina?

De acordo com Lindholm, a antropologia tradicional, na “maior área cultural” em termos de quilômetros quadrados na “divisão antropológica do mundo”, tem sido feita com temas como “pastores independentes nos desertos remotos ou fazendeiros tribais em montanhas íngremes”. Tais áreas, marcadas pelo “*ethos* do Islã e pela austeridade da vida social”, por improdutividade com relação a sistemas simbólicos elaborados, pelo florescimento de mitos e por performances rituais intrínsecas, fizeram surgir uma antropologia de interesses públicos, como “honra”, “sobrevivência”, “alianças políticas e maritais”, “respeito e autoridade” e “patrilinearidade” (Lindholm, 1995:805). Enquanto isso, gerações de orientistas têm concentrado seus estudos na história islâmica e sua literatura, revelando um rico cosmopolitismo urbano (Lindholm, 1995:805) atrelado à “época de ouro” do Islã (Kassir, 2006). Esta divisão entre um Oriente Médio etnográfico igualitário,

atual e periférico, em oposição a um Oriente Médio textual orientalista, histórico, central e ciente do status, sobreviveu até a chegada de “Orientalismo”, de Edward Said, em 1979, que trouxe à reflexão ambas as abordagens “moralmente suspeitas” – para usar os termos do próprio Lindholm. O principal argumento de Said era que ambas as tradições conjuraram representações, compondo geografias imaginativas que serviram ao projeto colonial de dominação. Enquanto o “Orientalismo foi uma racionalização da regra colonial” (Said, 1979:39), a antropologia teria sido um instrumento para a reiteração do “binômio que opõe ‘nossos’ e ‘deles’, com o primeiro sempre invadindo o segundo” (Said, 1979:227). O que Lindholm enfatizou é que, para Said, tanto as linhas textuais quanto empíricas de estudos feitos por ocidentais “negaram a humanidade às pessoas do Oriente Médio, ao transformá-las em ‘outros’ exóticos, a serem sempre observados e objetificados” (1995:806).

O contraste entre “clássico” e “novo” começa com os protestos de Lindholm de que a visão de Said sobre a cultura é que ela é meramente “hegemônica e disciplinar” (seguindo Clifford, 1988:263) e que não houve clamor contra esta perspectiva na antropologia porque ela se enquadra bem na tendência “anticomparativista e anti-essencialista” da antropologia da época (ver também Varisco, 2004). Entre os apoiadores destas ideias radicais estavam dois acadêmicos estudiosos do Oriente Médio: Clifford Geertz e Pierre Bourdieu. Apesar de nenhum deles ter trabalhado a definição mais restrita de Oriente Médio enquanto uma área cultural³, ambos trabalharam no norte árabe da África e tiveram um forte impacto na antropologia médio-oriental.

³ Lindholm define o que chama de “Médio Oriente” como uma área cultural muito mais vasta (2002). Ver também Schiocchet (2011c).

Geertz, em particular, foi instrumental em deixar a antropologia longe dos estudos de “organizações tribais de parentesco” e “estruturas sociais igualitárias”, sendo um importante autor para a compreensão da “construção de significado” em cenários “urbanos complexos”. De acordo com Geertz e com Bourdieu, o parentesco e o igualitarismo tribal têm sido erroneamente tomados como estruturas normativas geradoras de prática, “confundindo ideologia nativa com realidade” (Lindholm, 1995:807). Devido ao papel de Geertz e de Bourdieu, a antropologia do Oriente Médio, mais do que no resto da disciplina, sofreu as consequências desta crise. Antigas premissas foram amplamente abandonadas e houve espaço para uma nova teoria da vida social no Oriente Médio. Entretanto, a “retórica da oposição”, de Said, não tinha nada em comum com os modelos teóricos utilizáveis. Além disso, Bourdieu mudou seu foco para a França, deixando o campo aberto para os alunos de Geertz e simpatizantes, como Dale Eickelman, Lawrence Rosen, Victor Crapanzano, Paul Rabinow e Michael Fischer. De acordo com Lindholm, a antropologia médio-oriental, impulsionada pela culpa trazida pelas observações de Said, se tornou “terrivelmente consciente de si própria” (1995:808), ao passo que deixar os sujeitos falar em suas próprias palavras se tornou um mantra.

De acordo com Lindholm, a resposta de Messick à “crise profunda” do campo não foi tão “exemplar” quando a de Hammoudi (1993), apesar de ser, ainda assim, inspiradora. Esta resposta consistiu na combinação de “métodos antropológicos, exegeses textuais e estudos históricos”, “transgredindo”, assim, “para o outrora sacrossanto domínio urbano, erudito e cortês dos orientalistas” para discutir a institucionalização do “domínio e da subordinação” no “ambiente médio-oriental”. Nesta

mesma veia, Lindholm também viu Rosen (1989), Eickelman (1985), Fischer (1980) e Richard Antoun (1989) como inspiradores transgressores. Esta tendência seguiu de perto a crítica pós-colonial de Talal Asad, como evidenciado pela citação inicial feita por Messick, de Asad: “se quer-se escrever uma antropologia do Islã deveríamos começar, como fazem os muçulmanos, pelo conceito de uma tradição discursiva que inclui e relaciona a si própria com os textos fundamentais do Alcorão e dos *hadith*” (Asad, 2009:14; Lindholm, 1995:813). No entanto, para Lindholm, Messick “está infectado pela afirmação pós-moderna sobre a prioridade do texto”, e culpado pela “linguagem ponderada”, “excesso retórico” e pela falta de uma teorização mais ousada – neste caso, apesar do rico material apresentado (Lindholm, 1995).

O outro caminho, que se tornou mais popular, foi o da “biografia social, narrativa novelística e [dos] relatos pessoais”, que Lindholm caracteriza como estando no núcleo da antropologia pós-moderna (ou “nova”) médio-oriental. Para ele, o livro de Abu-Lughod representou esta tendência, com os livros de Burke, Bowen e Early o seguindo de perto. Os ensaios na coletânea de Bowen e Early “conjuraram com sucesso o aroma, a variedade, a humanidade e mesmo um pouco da história do Oriente Médio”. No entanto, dos 34 trabalhos, apenas duas “notáveis exceções” (Gilsenan e Betteridge) “ofereceram algo a mais”. De forma similar, os resultados da “abordagem literalmente biográfica” de Burke foram “quase sempre evocativa[o]s, colorid[o]s e human[o]s”,

⁴ Nota do tradutor: Os *hadiths* são um conjunto de referências aos atos e às palavras proferidas pelo profeta Mohammed (Maomé). Embora sejam, por vezes, referidos como um tipo de adendo ou complemento ao Corão, pode-se, também, entender os *hadiths* como uma parte componente da cosmologia e das práticas islâmicas, à parte das escrituras sagradas desta religião. Assim, têm importância fundamental na expressão de religiosidade muçulmana.

mas “raramente de muito interesse teórico” devido a “uma relutância em aceitar a responsabilidade da teorização ou abstração”, o que impede os ensaios de serem “premissas ou hipóteses úteis” (1995:812).

Lindholm dedica cerca de metade de seu artigo contextualizando o trabalho de Abu-Lughod, o qual ele vê como o protótipo da resposta “paralisante” para a crise que ele professa. Por um lado, elogia o livro da autora por ser “habilmente e inteligentemente escrito” e ela própria por defender “o estudo de aspectos anteriormente ignorados da vida cotidiana”, por documentar “o discurso da emoção entre as mulheres” e por ser “humana” na “sua atenção às histórias pessoais e aos prazeres e mazelas da vida cotidiana”. Na outra mão, entretanto, ele se opõe ao chamado da autora “para que nos ‘desfaçamos’ das antigas categorias antropológicas médio-orientais”. Para Lindholm, o reforço de Abu-Lughod às acusações de Said significou que:

(...) tipificar o Oriente Médio como uma região cultural, ou compreender os habitantes do Médio Oriente como tendo uma herança cultural particular, ou ainda, ao que parece, imaginar os outros como separados de nós, é um ato de agressão e que todas as formas de distinção devem ser refutadas como um mal moral fundamental (Lindholm, 1995:809).

Ele reconhece que o projeto da autora é “mais afirmativo” do que o de Said, e descreve o projeto de Abu-Lughod, usando muito de suas próprias palavras, como consistindo em dar “conteúdos positivos a seus sujeitos através de ‘uma etnografia narrativa’, constituída por ‘histórias incrivelmente complexas’ que ‘desafiam a capacidade das generalizações antropológicas em tornar a vida, deles ou de outros, adequada’”. No entanto, ele evita a posição de Abu-Lughod por rejeitar o que entendo serem os principais componentes de comparação, tais

como “desprendimento”, “abstração” e “generalização”, que ele diz que Abu-Lughod considera alienantes (Lindholm, 1995:810). A propósito, as ideias de Abu-Lugoud foram particularmente influentes no vasto campo da antropologia em geral, pelo menos desde a publicação do original trabalho *Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World* (1989) e, isto pode, também, ter motivado Lindholm a envolver-se mais incisivamente no trabalho da autora. Ele instigou-nos, então, a considerar os dilemas que surgiriam se seguissemos “seu apelo a um esforço ativo para se romper todas as fronteiras, incluindo a fronteira entre o eu e os outros” (Lindholm, 1995:810). As suas dúvidas, aqui, são sobretudo com o que ele vê como uma “suposição moral”, radicalmente particularista, que não se deve comparar, ao passo que, para ele, a antropologia é intrinsecamente comparativa. Ele explica que, de acordo com o “novo” grupo, representado por Abu-Lughod, comparar implica, de modo inevitável, um afastamento assimétrico a uma posição de superioridade, dado que o antropólogo é aquele que estabelece as regras do jogo. Ou, nas próprias palavras de Abu-Lughod, “no mínimo, o eu é sempre o intérprete e o outro o interpretado” (Abu-Lughod, 2008:13).

Lindholm estava então preocupado que a falta de comparação e a ênfase radical no particularismo pudessem ter levado a uma ausência total de teorização. Neste sentido, é igualmente importante reconhecer que a tendência particularista teve grande impacto também em outros subcampos da antropologia. Por exemplo, em 2003, Elizabeth Colson (2003) ainda convocava a antropologia da migração forçada a reconsiderar a sua ênfase no particularismo em detrimento do trabalho comparativo – uma tendência que, segundo ela, foi largamente promovida por Liisa Malkki (1995a), poucos anos depois de 1993. Isto não

é dizer que Malkki não teorizou, mas apenas que o foco largamente comparativo da antropologia, especialmente como representado pela categoria “refugiado”, teve de ser considerado, enquanto a atenção aos detalhes teve de ser colocada no centro do esforço antropológico. Dificilmente se pode negar, no entanto, que, no início dos anos 1990, muita teorização de fato ocorreu na antropologia, não sobre as sociedades que os antropólogos estudam e sim sobre as abordagens metodológicas da etnografia e sobre a retratação de “outros” e os perigos da “construção de um Outro” [*othering*]. Assim, outra forma de abordar esse momento é percebê-lo, como faço, enquanto uma introspecção profunda necessária para reavaliar a prática da antropologia num mundo em mudança. De fato, muito mudou e, embora avalie os efeitos desse momento rebelde como crucialmente positivos e, hoje, inscreva bem a minha própria antropologia na “nova Etnografia do Oriente Médio”, talvez seja a hora de reconsiderar um dos principais problemas de Lindholm: o particularismo radical. Ao procurar reinventar e livrar-se dos grilhões do seu passado colonial, será que a antropologia prejudicou a sua própria vocação comparativa? Ao tentar redefinir a humanidade, foi ela reduzida a uma crítica cultural do normativo? É inegável que em nenhum outro lugar a crítica de Said ao orientalismo e, talvez, mesmo a crítica de Asad ao encontro colonial, reverbera tanto como na antropologia da Palestina e palestinos. Assim, este é exatamente o lugar para onde devemos rumar para considerar estas questões.

CHEGANDO À PERIGOSA ZONA TEÓRICA DA ETNOGRAFIA DA PALESTINA E DOS PALESTINOS

Uma noção omitida das considerações de Lindholm de 1993 é a de que a antropologia do novo Oriente Médio de fato se tornara mais

médio-oriental. Tendo eu mesmo me inscrito ao projeto antropológico pós-colonial, juntamente com Lindholm⁵, considero isto uma vantagem⁶. Khaled Furani e Dan Rabinowitz também expressaram uma posição semelhante em um trabalho publicado em 2011 na *The Annual Review of Anthropology*, ao refletirem sobre a divisão do trabalho entre os Ocidentais e os seus Outros e a produção da teoria antropológica e os seus lugares. Este artigo visava considerar “a Palestina como um espaço problemático que poderia revigorar as capacidades críticas da linguagem pós-colonial e a antropologia que ela engendra” (2011). Através do esboço da história da etnografia palestina, estes autores consideram a Palestina como um local para a produção de teoria e não apenas da alteridade. Como declarou Furani em uma palestra sobre o artigo, em 2011, no Centro de Estudos Árabes Contemporâneos da Universidade de Georgetown (CCAS) (2011), “irá a Palestina trazer para a Europa a sua própria teoria e mudar o seu *status epistemológico*?”. Ao fazer esta pergunta, o artigo pretende, assim, localizar-se em acordo com o conceito de Said de “teoria de viajantes” e “com o lugar da Palestina na consciência Ocidental, na pesquisa crítica Ocidental e na tradição humanista”, cujas teorias e fatos discutidos são móveis (2011).

Após os acordos de Oslo e de Madrid, na década de 1990, a pesquisa etnográfica sobre os palestinos, que hoje em dia é largamente percebida em uma relação direta com o ativismo palestino, aumentou significativamente. Este interesse contemporâneo na Palestina como um lugar etnográfico, assim como sua legitimidade, está embutido em duas “condições epistemológico-políticas”, ou mudanças inter-

⁵ Conversa pessoal (07/2014).

⁶ Em uma conversa pessoal em julho de 2014, Lindholm me reiterou que também dá as boas-vindas a esta mudança.

relacionadas. A primeira é a “desmistificação das nações e dos grupos étnicos que as formaram e o correspondente aumento da legitimidade conferida aos grupos com contra-reivindicações”. A segunda é o que Furani e Rabinowitz chamam “‘crise de representação’ dentro da antropologia e para além dela”, ou a “crise profunda” de Lindholm (Furani, Rabinowitz, 2011:476; Lindholm, 1995). Ambas podem ser entendidas como “amplas críticas à razão moderna Ocidental”, dentro da qual a Palestina floresce “como sujeito antropológico” (Furani, 2011).

De acordo com Furani e Rabinowitz, houve quatro modos diferentes de se abordar a Palestina como um lugar de pesquisa desde o final do século XIX, que podem se sobrepor. O primeiro é o “proto-antropológico”, que permanece até finais da década de 1940. É externo (mais do que simplesmente “ético”; analisado desde fora do território), protoetnográfico e tem a bíblia como seu texto legitimador. A segunda é também externa, mas secularizada. Perdurando desde o início do século XX até finais da década de 1940, é a abordagem “Orientalista” que incorporou a observação participante e o trabalho de campo, e provocou uma mudança de vocabulário. Em vez de Terra Santa e Maometanos, os termos populares são Palestina, primitivos, raça, muçulmanos, orientais e árabes. É permeado por pressupostos de Evolução Social e Funcionalismo, visa a estabilidade, domínio, integração, diferenciação e evolução das formas sociais, além da documentação [registro] de culturas desaparecidas (o que tem sido chamado de “antropologia de salvamento”). O terceiro modo de abordar a Palestina chama-se “Palestina ausente” e se caracteriza por muito pouco envolvimento com os sujeitos palestinos. Esta modalidade foi predominante entre 1948 e finais dos anos 80, ou entre a fundação de Israel e a Primeira Intifada.

Duas áreas, em particular, demonstram de forma gritante esta Palestina ausente: os estudos dos camponeses e refugiados – ambos entendidos como perigosos, na medida em que revelam a ligação dos palestinos com a terra, deixando assim o campo aberto à antropologia sionista, com enfoque nos palestinos enquanto “tradicionais”, mas os nomeano “árabes” (Furani e Rabinowitz, 2011).

Tal como Lindholm, Furani e Rabinowitz compreendem que o Orientalismo, de Edward Said, trouxe uma mudança radical no campo, ao mesmo tempo que acrescentou a Antropologia de Talal Asad e o encontro colonial a esta genealogia⁷ –um adendo com o qual Lindholm talvez não discordasse. Ambos os livros foram publicados no final da década de 1970 e anunciaram de antemão a chegada, no final da década de 1980, do quarto e último modo de envolver a Palestina como um local. Isto corresponde, em grande parte, ao que Lindholm chamou de “nova etnografia do Médio Oriente”, que os autores mais recentes preferem chamar de “pós-estrutural”. Aqui, não mais silencioso e autoevidente, o Estado torna-se objeto de investigação para “uma nova geração de antropólogos que começam a questionar o esforço de Israel em reprimir o nacionalismo palestino e em normalizar o seu carácter racial e colonial”. A Palestina e os palestinos ressurgem como sujeitos, especialmente através de temas como “memória”, “refugiados”, “resistência”, “identidade nacional”, “situação colonial” e “gênero”, mas também através de “lei”, “prisão”, “burocracia” e uma série de novos temas (Furani, Rabinowitz, 2011; Furani, 2011). Entretanto, a etnografia nativa palestina começou finalmente a florescer nos finais dos anos 1970, devido a uma dupla mudança, política e epistemológica, como

⁷ É importante notar que Furani foi ele próprio um aluno de Talal Asad.

resposta, respectivamente, à Guerra Árabe-Israelense de 1967 e à “crise” desencadeada por Said e Asad. Para além destes dois autores, a etnografia palestina também envolveu figuras como Michel Foucault, Del Hymes e Eric Wolf. Segundo Furani, toda a antropologia pós-colonial, pós-estrutural, pós-moderna – e, eu acrescentaria, estudos pós-sionistas – oferece o que ele chama, desta vez parafraseando Said, de um “vocabulário facilitador” para estudar os palestinos, sendo a “memória” a mais destacada destas noções. “A memória, ao contrário da verdade, é um lugar mais hospitaleiro para as verdades precárias, mas perseverantes, da condição palestina” (Furani, 2011).

No entanto, sugiro que, junto com memória, “refúgio” é também central para muitas etnografias sobre os palestinos, especialmente entre os que trabalham no Líbano, como veremos em um breve levantamento. Muitos etnógrafos de palestinos trabalharam, em algum momento, com a memória e alguns dos mais relevantes são: Sharif Kanaana (2000, 1989), Bishara Doumani (1995), Ted Swedenburg (1992, 2003), Susan Slyomovics (1998), Lena Jayyusi (2007, 2002), Lila Abu-Lughod e Ahmad Sa’di (2007), e Rema Hammami (2003). No entanto, ainda mais revelador é o número de etnógrafos da Palestina e/ou palestinos que trabalham no Oriente Médio, que tendem a envolver-se diretamente com o “refúgio”, quase todos associando-o à “memória”, ao “sofrimento”, à “resistência”, à “identidade nacional” e/ou ao “gênero”. Alguns destes são: Rosemary Sayigh (1979a, 1994, 2007), Julie Peteet (1987, 1994, 1996a, 1996b, 2005), Laleh Khalili (2005, 2007), Rhoda Ann Kanaaneh e Isis Nusair (2010), Rochelle Davis (2010), Lori Allen (2013), Diana Allan (2014), Moslih Kanaaneh (Kanaaneh, et al., 2013), Randa Farah (2003, 1998, 1997), Lotte Segal (2014a, 2014b), Ruba Salih (2013),

Lori Lybarger (2007), Nell Gabiam (2006), Amanda Dias (2013), Gustavo Barbosa (2013) e o meu próprio trabalho (Schiocchet, 2011b, 2013a, 2015). São poucos os antropólogos que se ocupam da Palestina com amplo foco nas próprias categorias teóricas (para além do objetivo de negar a sua utilidade), ou intenções comparativas mais ousadas. Alguns dos trabalhos mais interessantes, neste sentido, são os de Didier Fassin (2008) e Michel Agier (2008, 2011), que escreveram sobre os palestinos apenas *en passant*, tendo este último se interessado nos palestinos, especificamente, apenas recentemente. Outros exemplos são Dawn Chatty (2010) e Knudsen e Hanafi (2011), que veem a mobilidade no Oriente Médio e os Estudos Árabes para a Palestina como um lugar, tendo estes últimos também se interessado pelo Islamismo e pelo Sul da Ásia. Como exemplo final, o trabalho de Ilana Feldman (2008) envolve diretamente o Humanitarismo e a governabilidade.

Em geral, junto a Furani e Rabinowitz, entendo que a etnografia da Palestina e dos palestinos está hoje preocupada, sobretudo, com a forma como os palestinos estão presos a uma ligação entre repressão e resistência, resumida no que Furani chama de “narrativas sobre a luta nacional” (2011), ou o que eu chamaria de envolvimento polissêmico palestino na *al-Qadyia al-Falastynyia* (“A Causa Palestina”). Segundo Furani e Rabinowitz, isto significa que a atenção é subtraída de outros tópicos como “ambiente”, “alienação da terra”, “emprego”, “língua”, “sexualidade”, “devoção”, “comida” e “saúde” (Furani, Rabinowitz, 2011; Furani, 2011).

Por um lado, o que falta do argumento acima é a lógica que une estes temas negligenciados. Também tenho reservas quanto à inclusão de, particularmente, “alienação da terra” e “devoção” nesta lista.

Embora concorde que, de fato, ambos os temas não têm sido o foco principal de muitas pesquisas antropológicas⁸, a alienação da terra é levada em conta e incorporada em muitas das obras citadas nesta seção. Quanto à religião e à devoção, ambas são parte integrante do trabalho de vários autores: Knudsen (2003a, 2003b), Abufarha (2009), Bowman (2013, 2011a, 2011b), Lybarger (2007), Sa'ar (1998)⁹, Rougier (2007)¹⁰, Suhr (2013)¹¹, e Kublitz (2001, 2016). O meu próprio trabalho visa mostrar que a devoção está, muitas vezes, intimamente ligada à manifestação “secular” da “Causa Palestina” na prática (Schiocchet, 2015, 2013, 2011).

Por outro lado, concordo com o projeto de Furani e Rabinowitz de incluir a Palestina como um local para a produção de teoria, e destaco de forma positiva, sobretudo, a emergência de uma antropologia palestina e médio-oriental como contraponto a uma “antropologia Ocidental” sobre a Palestina e o Oriente Médio. No entanto, deve-se recordar que tal projeto é intrinsecamente comparativo e que, por isso, implica de forma inelutável, na recuperação da vocação comparativa da antropologia e (mais uma vez na história da disciplina), o repensar da abordagem radicalmente particularista. Por outras palavras, levar a cabo o argumento de Furani e Rabinowitz leva a reconhecer que o atual estado da etnografia sobre a Palestina e os palestinos (como para a antropologia em geral) levou a uma relativa falta de estudos de temas

⁸ No entanto, ambos os tópicos foram desenvolvidos em outros campos: alienação da terra no direito, relações internacionais e nos estudos sobre refugiados; e religião e devoção nos estudos islâmicos.

⁹ Este artigo é mais sobre religião como pertencimento sectário do que sobre devoção.

¹⁰ Note-se que Rougier não é um antropólogo *per se*, no entanto, afirma ter feito investigação etnográfica no campo de refugiados palestinos de Ayn al-Helwe, no Líbano.

¹¹ Como acontece, geralmente, no caso dos estudos islâmicos, Suhr envolve-se em investigação dentro da comunidade muçulmana de Gellerup, em Aarhus/Dinamarca. No entanto, a maioria dos residentes são palestinos. Embora não tenha se concentrado nos palestinos especificamente, o autor aborda as suas práticas sociais, crenças e, em particular, devoção.

que não se relacionam de forma direta com o “testemunho” de “sujeitos sofredores” em particular. Isto, por sua vez, levou a uma falta de análises comparativas de médio alcance mais arrojadas, projetando, com frequência, a Palestina para fora da etnografia do Oriente Médio. Assim, ao lado dos temas mencionados por Furani e Rabinowitz em seu artigo, exemplos do que é deficiente, hoje em dia, no campo, são, por exemplo, os estudos sobre as elites palestinas e dos imigrantes bem estabelecidos¹² e do padrão e das experiências do refúgio palestino em comparação com o refúgio de outros grupos médio-orientais, como os armênios (em perspectiva histórica), os curdos e os sahravis¹³.

Em uma recente conversa pessoal, Rosemary Sayigh me advertiu contra tendências generalizadas na antropologia da Palestina e dos palestinos, dado que o campo está altamente fragmentado. Ela argumentou que muitos autores trabalham para além das fronteiras disciplinares, que não existe uma instituição centralizadora e que muitos pesquisadores se deslocam entre o mundo árabe e (especialmente) os EUA. No entanto, ela apontou prudentemente que o estudo dos palestinos na diáspora não segue as mesmas tendências¹⁴ e sugeriu, também, que pode ter havido uma mudança no sentido de não

¹² Há muito poucos artigos sobre estes temas e, geralmente, são de cientistas políticos. Um bom exemplo é Rabe (2004). Além disso, há que se reconhecer que as elites e imigrantes bem estabelecidos são predominantes no muito isolado estudo antropológico dos palestinos na América do Sul, geralmente sob a rubrica de árabes e como secundários em relação aos libaneses e sírios. O estudo antropológico específico dos palestinos na diáspora não-médio-oriental também tem se concentrado intensamente na “integração”. Exemplos de tais estudos são Shiblak (2005), Karam (2013), Hamid (2012) e Schiocchet (2014b). É importante notar que, embora Shiblak não seja antropólogo, alguns artigos da sua coleção dedicam-se à investigação etnográfica.

¹³ Chatty (2010) e Farah (2009) são dois representantes sagazes desta contracorrente. Atribuo a relativa falta de estudos comparativos também parcialmente às diferenças políticas entre estes grupos, que tendem a ser reproduzidas no meio acadêmico.

¹⁴ Com o qual estou de acordo, uma vez que continuam bastante isolados, abordando temas relacionados com imigração, transnacionalismo, e integração.

se considerar os refugiados palestinos – principalmente como nacionalistas e atores políticos, como expresso, por exemplo, em *Refugees of the Revolution*, de Diana Allan (2013). As observações de Sayigh sobre o campo são, de fato, um apelo oportuno para se manter sob suspeita quaisquer caracterizações facilmente generalizáveis. Contudo, embora plural, existem ainda algumas tendências bastante visíveis, tais como as que descrevi acima, ao desenvolver os principais argumentos de Furani e Rabinowitz.

Em *Refugees of the Revolution*, Allan afirma que “enquanto o significado do transnacionalismo e da diáspora para a formação de identidades palestinas desterritorializadas tem sido explorado [...] tem sido dada menos atenção às dimensões locais e enraizadas da identidade palestina no exílio” (2013:214). Assim, Allan (2013) argumenta que a simpatia política pela chamada causa palestina criou pontos cegos na antropologia do tema, sendo estes pontos qualquer coisa que não se enquadre no principal discurso político oficial. Segundo a autora, os refugiados palestinos têm sido retratados, em grande parte, como “nobres sofredores, vívidos no ato de memória e na profundidade do seu anseio pelo passado, mas sujeitos abstratos. Sujeitos tomados como cifras [números], nas topografias culturais e socioeconômicas do Líbano contemporâneo. [Eles] existem para – e na medida em que – significar [e significam] algo sobre Israel/Palestina” (2013:215). Um antídoto para isto seria o seu modelo dialético, inspirado pelo “empirismo radical” e “fenomenologia crítica” (2013:216), por meio do qual ela defende um reposicionamento ético que “se coloca menos na simpatia por uma causa nacional, que produz essencialismos problemáticos, do que na

empatia, que reconhece a alteridade e as distâncias que separam refugiados, etnógrafos e os seus leitores” (2013:224).

Ainda que concorde que a sua crítica aos estudos de inspiração nacionalista se aplique, de fato, a uma parte do campo dos estudos sobre a Palestina, não creio que esta seja uma parte significativa do campo de estudos em questão. Ou seja, em geral, os antropólogos têm procurado evitar esta tendência, talvez mais do que outros cientistas sociais. De fato, para ilustrar o meu ponto de vista, eu seria reticente em alocar todos, ou quase todos, os autores mencionados nesta seção, nesta categoria. No entanto, o projeto de Allan para uma renovada antropologia da Palestina e dos palestinos parece enquadrar-se de forma impecável na abordagem radicalmente particularista que o livro de Abu-Lughod, de 1993, representa. Como escreveu a autora:

Este livro pretende apresentar, sob a forma de uma etnografia narrativa, composta por estas histórias e conversas de mulheres, uma crítica geral da tipificação etnográfica [...] para explorar como as histórias, maravilhosamente complexas dos indivíduos que conheci nesta comunidade no Egito, podem desafiar a capacidade das generalizações antropológicas ao se tomar as vidas, suas ou outras, de forma adequada (Abu-Lughod 2008: vii) – isto deve ser alcançado através do retrato dos “idiomas da vida cotidiana” (Abu-Lughod apud Lindholm, 1995).

Mencionar aqui Abu-Lughod é oportuno, uma vez que o livro de Allan pretende “criticar a política de solidariedade”, o “romance da resistência” (Abu-Lughod, 1990, Allan, 2013:222). A maioria dos autores antes mencionados enquadra-se bem neste projeto, tais como Davis, Khalili, Sa'adi, Slyomovics, Schiocchet, ou Swedenburg. Segundo Allan, “a potência conceitual do nacionalismo para os refugiados no exílio foi supervalorizada e isto não é dizer que seja obsoleta” 2013:223). Concordo

que os antropólogos devam manter uma distância crítica em relação ao discurso nacionalista e observar atentamente como os refugiados se sentem e se expressam. Contudo, a linguagem do nacionalismo é parte integrante da rotina de muitos palestinos, não só no Oriente Próximo, embora não seja necessariamente expressa nestas palavras – onde quer que estejam. O alcance da *doxa* nacionalista é muito mais amplo no tempo presente. É constantemente ressignificada pelos refugiados e incorporada em disposições e expressões socioculturais, enquanto projetos, motivações, sentimentos e objetivos são, muitas vezes, diferentes dos prescritos nos escritórios políticos dos seus antecessores (Schiocchet, 2011a, 2022). Em outras palavras, embora não se deva estudar a *doxa* nacionalista como algo imutável e homogeneamente expresso em todos os lugares, esta, na maioria dos casos, tornou-se, no mínimo, um imperativo moral, mas também frequentemente uma linguagem de expressão que deve ser levada em conta e com a qual palestinos devem lidar; quer dizer: mesmo que para ser completamente rejeitada, teve de ser processada.

Por fim, embora concorde com Abu-Lughod e Allan que no início dos anos 1990 a antropologia ainda não havia chegado a um acordo com a devastadora crítica impulsionada por autores como Said e Asad no final dos anos 1970, hoje nos encontramos em um momento histórico diferente. Embora os relatos, ricamente detalhados e particularistas, de Abu-Lughod e Allan, sejam sempre bem-vindos, este não é o único projeto que este campo de estudos pode apoiar. Para enfatizar a heterogeneidade entre os refugiados palestinos no Líbano, por exemplo, temos de comparar diferentes etnografias e nos empenharmos em uma etnografia comparativa multissituada (Hannerz, 2003). Um trabalho

etnográfico comparativo mais amplo não deve ser visto como intrinsecamente contrário à abordagem particularista, mas sim como complementar a esta. Embora este último tenha sido o foco durante décadas, o primeiro está fortemente sub-representado e deixado, em grande parte, para os geógrafos, sociólogos e cientistas políticos. A antropologia contemporânea da Palestina e dos palestinos, com frequência, não reconhece que uma abordagem contextual comparativa pode servir como um antídoto onde uma abordagem mais essencialista em si mesma pode resultar em uma supergeneralização.

Temos de ser cautelosos, de modo a não retratar a antropologia da Palestina e dos palestinos como algo perdido em um ativismo cego, assim como não extrair deste retrato o que a maioria dos refugiados afirma ter em comum: nem tanto um discurso nacional ortodoxo, mas um sofrimento coletivo associado ao exílio e à perda em geral, juntamente com o idioma polifônico da “Causa Palestina”, através do qual este sofrimento é muito frequentemente expresso. Como afirma um dos próprios interlocutores de Allan, “o sofrimento que temos vivido é muito importante. É este sofrimento que nos atrai para o campo – não a felicidade, porque quando estamos felizes, não precisamos refletir sobre a nossa situação” (Allan, 2013:218).

SOFRIMENTO ETNOGRÁFICO

Recentemente, em outro artigo publicado no JRAI, Joel Robbins (2013) tratou da fundamental mudança de uma “antropologia do selvagem” para um dos “sujeitos sofredores”, afirmando que muitas das armadilhas desta última podem ser readaptadas através de uma “antropologia do bem”. O atual foco nas minorias políticas, religiosas,

étnicas e de gênero reflete a expressão política onipresente de contestação cívica no mundo contemporâneo. Como mencionei no início deste ensaio, Didier Fassin (2013) observa que, à medida que seu tema se desloca de “o outro” para “o público”, a própria antropologia torna-se mais pública. Os estudos subalternos há muito apontam para a natureza pós-colonial do mundo contemporâneo. Os conflitos entre minorias refletem largamente processos únicos de resolução de disputas étnicas, religiosas, políticas e econômicas, na medida em que os sujeitos lutam entre a cidadania nacional e a representação política pós-nacional. Não só o conflito israelo-palestino é um emblema deste debate, mas também o Oriente Médio e, especialmente, a Palestina foi um dos vórtices desta outrora nova tendência antropológica, tal como afirmado respectivamente por Lindholm, e depois por Furani e Rabinowitz. Nesta seção, exploro o que Robbins identifica como sendo a passagem de uma antropologia do Outro para uma antropologia do Humano, através do “sujeito sofredor”, e pergunto: o que esta nova tendência pode aprender com a etnografia da palestina/palestinos?

Graças a Said, Asad, Abu-Lughod, Sayigh, Peteet, Furani, Rabinowitz, Allan e outros, a memória, a despossessão, a luta, o refúgio, a diáspora, a cidadania, o Estado, a relação entre resistência e agência, e, conectando todos, o sofrimento, são alguns dos principais temas da etnografia contemporânea da palestina/palestinos, mais ainda do que na etnografia do Oriente Médio em geral. Como Allan afirma, é imperativo que os etnógrafos se distanciem de qualquer discurso nacionalista oficial (qualquer que seja a sua versão), mas não tanto da realidade empírica (o que experimentamos entre as pessoas que estudamos). Assim como Allan, também defendo que muitos dos temas

e perspectivas acima referidos vêm da posição geral de observador do etnógrafo contemporâneo da Palestina/palestinos, embora considere justo dizer que esta posição provém, principalmente, das afirmações dos próprios palestinos, especialmente dos refugiados. Tais temas emergiram não simplesmente do domínio da teoria europeia, da autocrítica e da culpa, mas como uma implicação da práxis – talvez como esperam Furani e Rabinowitz – através do encontro antropológico que transformou muitos antropólogos em observadores dedicados e, a partir daí, também enquanto observadores engajados que influenciaram toda uma geração de antropólogos. Comum à própria experiência dos palestinos em todo o mundo (como tenho ouvido dizer amiúde deles) é o ponto que o refugiado palestino do livro de Allan, acima mencionado, expressa emblematicamente: o “sofrimento”. Assim, quer como crítica ocidental, como vimos nas duas primeiras seções, ou como um esforço para enfrentar a realidade dramática de grande parte do mundo atual, os antropólogos têm se envolvido com a realidade do sofrimento humano. Mas quem é o “sujeito do sofrimento” da etnografia contemporânea e como esta mudança de ênfase mudou a teoria antropológica?

Tal como foi afirmado por Lindholm no início dos anos 1990, a crítica à alterização antropológica do mundo, iniciada no fim dos anos 1970, já tinha afetado profundamente a antropologia e talvez ainda com mais força a etnografia do Oriente Médio. Segundo ele, algumas das principais vocações da antropologia corriam o risco de se perderem no caminho. Dando boas-vindas à mudança, Furani e Rabinowitz mostram como ela afetou a Palestina enquanto um *locus* de pesquisa etnográfica, ao mesmo tempo que propõem formas através das quais a teoria

relacionada à Palestina poderia ajudar a reformular o pensamento antropológico ocidental. Apesar de não dizer abertamente, Lindholm parece já ter tomado consciência e estar lidando com um novo enfoque antropológico, em processo, sobre a condição humana que, por sua vez, influenciava reações ao que era então entendido amplamente como uma “crise” – vide os destaques que dei às menções de Lindholm e a outros escritores relacionadas com a humanidade e com o sofrimento, ao longo deste ensaio. Escrito mais tarde e seguindo a antropologia de Michel-Rolph Truillot (2003) em *Anthropology and the Savage Slot*, em seu diagnóstico, Robbins afirma abertamente em *Beyond the Suffering Subject* que o sujeito sofredor substituiu o “Outro”, como objeto primário da atenção antropológica. Assim como Furani e Rabinowitz, ele também acolhe favoravelmente a crítica geral e, também como Truillot e Lindholm, compreende que algumas das “capacidades críticas únicas” da antropologia foram “perdidas nesta transição”. Para ele, duas destas capacidades críticas são “o ponto cultural e o potencial crítico da noção de diferença” (Robbins, 2013:447) – ambas os quais, sublinho, implicam comparação.

Já ao longo dos anos 1980, antropólogos como Michael Fischer, Lila Abu-Lughod, Johannes Fabian, James Clifford e George Marcus haviam começado a criticar a alterização antropológica e a distorção na representação de “outros”. Como vimos, na etnografia palestina, esta fase foi marcada especialmente pela conquista, por parte dos palestinos, da sua própria nação enquanto um *locus* de pesquisa. Segundo Robbins, foi apenas no início da década de 1990 que a antropologia começou a afastar-se do foco no Outro e a se conglomerar em torno da imagem do sujeito sofredor (Robbins, 2013). No entanto, como tenho demonstrado,

já desde finais da década de 1970 o sofrimento palestino tem sido a marca da participação palestina na etnografia que, por sua vez, se voltou em grande parte para o estudo dos refugiados e foi cada vez mais escrita pelos próprios palestinos.

Ainda no caminho de Truillot, Robbins pensa que estas mudanças na antropologia tiveram suas raízes em uma mudança social das formas como o mundo ocidental vinha imaginando o que no passado foi chamado de “o selvagem” e que o caminho a se seguir deveria ser informado por tais transformações. Truillot e Robbins citam o pensamento e a intervenção humanitária como uma das principais mudanças sociais recentes que afetam a antropologia, tornando a “humanidade, unida em sua vulnerabilidade comum ao sofrimento”, o seu principal foco de investigação (Robbins, 2013:450). Não surpreende, então, que o sujeito sofredor de Robbins seja aquele que “vive na dor, na pobreza, ou em condições de violência ou opressão” (Robbins, 2013:448).

Em suas muitas falas sobre os Urapmin, Robbins percebeu que o seu público lhes deu sentido através da empatia, ao alocá-los no espaço do sofrimento, uma vez que ser cristão os tirou da categoria de selvagens. Isto ilustra a mudança antropológica do início dos anos 1990, marcada por uma mudança de “distância analítica e comparação crítica centrada na diferença”, para uma “ligação empática e testemunho moral baseado[s] na unidade humana”, sendo o trauma a “ponte entre culturas” (Robbins, 2013:453) e todo o processo gerador de uma “comunhão em torno do trauma” (Fassin apud Robbins, 2013).

De acordo com Robbins, alguns, tal como Daniel Valentine, chegaram ao ponto de afirmar que “o sofrimento permanece para além da cultura”, o que significa que “não exigiriam interpretação cultural”

para o tornar “sensato” (Robbins, 2013:454). Embora seja discutível se o trabalho de Daniel se enquadraria de fato nesta antropologia radicalmente humanista de forma tão harmoniosa, o mais emblemático deste esforço é o trabalho de João Biehl (2005, 2013) sobre o sofrimento – também mencionado por Robbins. Enquanto o axioma do particularismo radical era a incomensurabilidade dos fenômenos culturais e qualquer tentativa de competência cultural na cultura do Outro poderia ser vista como reducionismo ou imperialismo, a premissa do humanismo radical é a de que a diversidade cultural é apenas uma membrana a ser rompida a fim de encontrar um significado mais profundo comum a todos.

Não tão crítico da tendência como foi Lindholm em 1995, Robbins almeja por ainda outra reviravolta teórica, uma que ele veja estar de fato ao alcance. Algumas das tendências mais recentes da antropologia – explica ele – como as que discutem “tempo”, “o dom”, “valor”, “moralidade”, “esperança”, “bem-estar”, “empatia”, “cuidado” e “imaginação” (talvez possamos dizer, “memória”), podem convergir em uma “antropologia do bem”, “capaz de recuperar algo da distintiva força crítica de uma antropologia prévia, sem assumir muitas de suas fraquezas” (Robbins, 2013:448). Para ele, o que vale a pena recuperar é a noção antropológica de que a diversidade cultural pode nos ensinar muito sobre a “nossa própria” cultura.

No entanto, tendo em conta o quadro geral deste campo de estudos, tomado pela ênfase nas minorias de todo o tipo, sugiro que o tema do sofrimento é uma forma a mais de se afirmar que os antropólogos contemporâneos escreveram principalmente contra a antropologia ocidental, branca, heterossexual, masculina e normativa em geral, o que

resultou essencialmente na antropologia de “crítica cultural ocidental” em “crítica cultural do mundo ocidental”. Portanto, não concordo com Robbins que o tema do sofrimento trouxe o ocaso do Outro como tema principal da investigação antropológica. Pelo contrário, o Outro ainda está muito vivo, embora muitas vezes reduzido ao que poderíamos chamar uma imagem “vida nua” (Agamben, 1998, 2005) de nós mesmos. Devemos notar, no entanto, que é debatível qual cultura é a “nossa própria” (ou a de Robbins) em uma antropologia contemporânea muito mais inclusiva e menos normativa em termos ocidentais.

Assim, uma “antropologia do bem” – “imaginativamente concebida, não simplesmente percebida” (Robbins, 2013:457) – empenhada em aprender diferentes projetos culturais para dar sentido à vida, promete recuperar a vocação comparativa da antropologia, mantendo, ao mesmo tempo, a sua crítica cultural contemporânea do carácter normativo ocidental. No entanto, a antropologia de Robbins pode se beneficiar de uma leitura mais sutil da antropologia do sofrimento, tal como expressa, por exemplo, Veena Das. Para esta última, embora “eventos críticos e traumáticos” não sejam “simplesmente constituídos por formas do social”, também não são “totalmente os seus outros” (Das, 2007:7). “Os antropólogos não podem simplesmente confortar-se com quaisquer simples noções de vítimas inocentes ou com a cultura como um roteiro predeterminado” (Das, 2007:220). Dado que “ordinário” é onde se encontra a “irreconhecibilidade do mundo e, portanto, de si próprio”, envolver a vida das pessoas e o seu sofrimento é uma “incursão ao ordinário”, capaz de “restaurar a vida” (Das, 2007:7) através de “habitá-la como um gesto de lamentação para com ela” (Das, 2007: 77) mais do que através de

“grandes gestos no domínio do transcendente” (Das, 2007:7). Assim, também aqui eu aproximo os dois extremos deste cabo de guerra. Num extremo, para que a antropologia continue a utilizar a noção de cultura, em oposição aos seus múltiplos substitutos, temos de ser mais uma vez cautelosos para não recriar instrumentos reificantes, ou arriscaremos a deixar para trás as principais contribuições da antropologia crítica (principalmente, a politizada postura de se colocar a si mesma, e ao seu próprio eu individual e social, em perspectiva). Por outro lado, lamentar (uma expressão crítica da empatia) é certamente louvável, ou até mesmo necessário, mas, certamente, não é suficiente. A antropologia precisa, de fato, de ferramentas contextuais. Tem de recuperar a comparação, de modo a permanecer crítica, para transcender e, mesmo assim, não esperar por uma suposta postura apolítica, mas para ganhar perspectiva. E ainda assim, permanecer crítica também não é suficiente.

O projeto de Didier Fassin para a etnografia é o do “conto crítico” de John Van Maanen (2013): “inscrevendo a descrição das cenas e situações na estrutura social e no contexto histórico – que é provavelmente o terreno onde se cruzam os dois projetos de popularização e politização da etnografia”. Neste sentido, a “antropologia pública” contém “o princípio de levar a múltiplos públicos [pelo qual ele se refere a públicos para além dos círculos acadêmicos] as descobertas de uma etnografia analisada à luz do pensamento crítico, para que estas descobertas possam ser apreendidas, apropriadas, debatidas, contestadas e utilizadas” – contribuindo para “uma transformação da forma como o mundo é representado e experienciado” (2013:628). Como afirma Fassin, “para desempenhar o seu possível papel social, a etnografia deve ser simultaneamente crítica e pública”

(2013:642) e, por muito crítica que a antropologia (e especialmente a etnografia) possa ser, mesmo após a sua transformação na década de 1990, ainda, não tão “pública” como precisa ser.

CONCLUSÃO: SOFRIMENTO COMO CRÍTICA?

Como avalia Sherry Ortner, a “antropologia do bem” de Robbins, juntamente com o enfoque na moralidade e ética (Ortner, 2016:59), bem-estar (Ortner, 2016:58), cuidado, amor, empatia e responsabilidade (Ortner, 2016:60), é ela própria uma reação ao que a autora chama de “antropologia das trevas”, ou “antropologia que se concentra nas dimensões duras da vida social (poder, dominação, desigualdade e opressão), bem como na experiência subjetiva destas dimensões sob a forma de depressão e desesperança” (Ortner, 2016:47), incluindo a antropologia do sujeito sofredor. Segundo Ortner, a ascensão da antropologia das trevas reflete a influência de Karl Marx e Michel Foucault, e consiste em uma “teoria que nos pede para ver o mundo quase inteiramente em termos de poder, exploração e desigualdade crônica generalizada” (Ortner, 2016:50). Além disso, esta tendência é influenciada pela ascensão da teoria pós-colonial dentro da antropologia, através da Antropologia de Talal Asad (1973) e do encontro colonial (Ortner, 2016:49). De modo mais preciso, “na sequência do trabalho de Talal Asad, Edward Said e, eventualmente, muitos outros, o campo de estudos, como um todo, foi literalmente transformado” (Ortner, 2016:51). Nesta transformação, Ortner situa também, sob “crítica cultural”, entre outras coisas, “estudos empíricos críticos, incluindo tanto estudos etnohistóricos, no caso do colonialismo, como estudos mais estritamente etnográficos” (Ortner, 2016:62), dentro dos

quais percebo as obras de Abu-Lughod, pelo menos até ao início dos anos 1990. Ortner inclui explicitamente dentro deste grupo ao menos *Anthropology on New Terrain* (2002), editado por Faye D. Ginsburg, Lila Abu-Lughod e Brian Larkin (Ortner, 2016:62).

Da antropologia do bem e da ética, Ortner afirma que “o estudo do poder e da desigualdade, além do dano que este causa, não pode ser considerado a antropologia toda” (Ortner, 2016:60) e que “é importante olhar para as dimensões do cuidado e da ética na vida humana” (Ortner, 2016:60). No entanto, alinhada com antropologias mais obscuras, ela também afirma que a antropologia do bem por vezes molda o “trabalho sobre o bem em oposição ao trabalho sobre a opressão e a iniquidade (descrita como “pornografia da miséria”)” ou “simplesmente ignora os contextos de poder e desigualdade mais amplos em jogo” (Ortner, 2016:65). Ela condensa ambas as dimensões no que chama de um “tipo diferente de antropologia do bem: a antropologia da crítica, resistência e ativismo” (Ortner, 2016:60), o que “inclui tanto ‘crítica cultural’ – ou seja, o estudo crítico da ordem existente – quanto estudos que enfatizam o pensamento sobre futuros políticos e econômicos alternativos” (Ortner, 2016:66). Ela utiliza o termo “resistência” para cobrir “uma gama de modos de envolvimento (antropológico) com questões políticas: discussões teóricas críticas; estudos etnográficos críticos; estudos de movimentos políticos de todos os tipos; antropologia ativista; e mais” (Ortner, 2016:61).

Em sua crítica à *Dark Anthropology*, de Ortner, James Laidlaw (2016) defende que a lacuna entre a antropologia obscura e a antropologia do bem é essencialmente um erro criado pela forma equivocada como os antropólogos leem Foucault, como uma mera elaboração de Marx e não

em oposição a ele – uma oposição mais claramente refletida nos últimos trabalhos de Foucault. No entanto, tal como Ortner, tomo o projeto de Robbins (e Laidlaw) com certa cautela e reitero a necessidade de um compromisso entre a antropologia obscura e a antropologia do bem. Como percebi entre os refugiados palestinos, o sofrimento é, talvez, melhor entendido como um fato social total inserido no cotidiano, em vez de um domínio exclusivo da vida social. Como tal, o sofrimento deve ser qualificado de acordo com os ideais, valores, concepções de moralidade e práticas das próprias pessoas, como proposto pelos idealizadores da antropologia do bem e da ética. Mas, também, deve ser reconhecido que o sofrimento está inerentemente imbricado em relações de poder que devem ser explicitadas, se quisermos obter um conhecimento profundo sobre a situação social analisada. No entanto, uma antropologia da resistência, nos termos de Ortner, pode não ser a abordagem mais apropriada para qualificar o que aqui proponho, uma vez que um enfoque geral na resistência pode, também, subestimar o contexto mais amplo dentro do qual o sofrimento, por exemplo, dos refugiados palestinos entre os quais realizei trabalho de campo, tem lugar. O compromisso proposto por Ortner deve, assim, ser alargado, de modo a incluir esforços comparativos mais amplos, que não percam de vista a singularidade de cada situação social analisada, ou de processos sociais e políticos mais amplos em jogo, sejam em escala regional ou global.

Vinte anos após o artigo de Lindholm no JRAI, em 2013, o livro *Anthropology of the Middle East and North Africa: Into the New Millennium* (2013) de Sherine Hafez e Susan Slyomovic reviu a antropologia do OMNA [Oriente Médio e Norte da África] contemporâneo, tendo em vista a chamada Primavera Árabe e ainda sublinhando os esforços da

antropologia para enfrentar as questões de representação e posicionamento político em geral, especialmente com relação à desessencialização do Oriente Médio. Neste volume, os capítulos de Slyomovics, Seteney Shamy e Nefissa Nagib, e de Lara Deeb e Deborah Winegar, reconhecem diretamente o impacto duradouro do trabalho de Abu-Lughod como uma continuidade lógica da crítica de Said e criticam a famosa metáfora de “mosaico” de Carleton Coon como um conjunto de temas essencializados, bem definidos, homogêneos e harmoniosos, que subestima o caráter complexo, contextual e dinâmico das divisões sociais. Segundo Deeb e Winegar, a perspectiva do mosaico de Coon está ainda hoje presente nas pesquisas sobre o Oriente Médio através do “silêncio etnográfico” (Hafez, Slyomovics, 2013:219), daí a necessidade de ainda se desessencializar a antropologia do Oriente Médio. Contudo, segundo a abordagem de diferentes casos enquanto discute um importante tópico, o trabalho de Hafez e Slyomovics não pode ser tomado como um simples exemplo da tendência particularista de Abu-Lughod, tal como Lindholm a viu em 1995, mas sim como um exemplo de como a antropologia contemporânea do Oriente Médio tem, agora, muitas vezes feito um bom uso dos conhecimentos prévios de Abu-Lughod¹⁵, sem necessariamente partilhar as suas imitações. Embora a comparação ainda seja relativamente pouca na antropologia palestina, esta parece estar ressuscitando, na antropologia do Oriente Médio em geral.

Contudo, quaisquer que sejam os novos tópicos que decidamos explorar a partir de agora e qualquer que seja a compaixão que decidamos perseguir, não devemos esquecer o compromisso que

¹⁵ Abu-Lughod parece hoje muito menos propensa a equiparar categorias analíticas mais amplas com generalizações vazias do que parecia estar no início dos anos 1990.

assumimos desde finais dos anos 1970 com o que Lindholm chamou então de “nova” etnografia do Oriente Médio, que hoje já se tornou “clássica”. A manutenção de uma posição crítica em relação a toda a normatividade (e, em particular, a normatividade do Norte Global) é essencial para o futuro da antropologia. E dar voz ao sofrimento dos outros deve ser parte integrante da ética etnográfica. No entanto, como em qualquer outro projeto antropológico, isto também tem suas armadilhas. O particularismo radical é, por vezes, uma forma de essencialização e a ausência de comparação é frequentemente uma desvantagem. Se o que precisávamos nos anos 1980 era de um desprendimento dos projetos nacionalistas e do imperialismo ocidental, hoje precisamos de um maior desprendimento também do discurso humanitário e, especialmente, da ênfase na “vida nua” dos outros. Uma antropologia do bem parece ser promissora enquanto uma forma de refinar a abordagem etnográfica colaborativa a outros projetos da sociedade – ou aquilo a que Hans-Georg Gadamer chamou “fusão de horizontes” (2011) – e não como representação cultural ou tradução, ou mera crítica ocidental. Se colaborativa o suficiente, os antropólogos continuarão a ter empatia com o sofrimento dos outros, sem a necessidade de classificar esforços antropológicos necessariamente no âmbito do imperialismo Ocidental.

Como expresso na citação de abertura de Turki, o sofrimento é comum à experiência palestina em todos os cantos. No entanto, não um sofrimento incondicional, que nos lembra que somos todos humanos, mas um sofrimento qualificado enquanto uma essência compartilhada apenas entre aqueles que passaram por este. Neste sentido, dois dos principais temas com relação às expressões públicas do sofrimento

palestino, em muitos sentidos reapropriados pelo ativismo, são o caráter contínuo da Nakba, e os impulsos contra as narrativas de vitimização, dando lugar às narrativas de resistência. Ambos são parte de um mesmo conjunto de discursos, coloridos pelo conceito da “Causa Palestina” e estão, assim, inerentemente entrelaçados. Enquanto o primeiro apela ao testemunho do sofrimento palestino, o segundo qualifica a forma como esse sofrimento deve ser apreendido. Tal como desenvolvi em outros trabalhos, entre os refugiados e, ironicamente, em grande parte através do jargão nacionalista da OLP – que posteriormente saiu de seu controle, a resistência não precisa ser experimentada como belicosa ou, mesmo, como algo à parte da rotina, mas pode ser essencialmente inserida no cotidiano¹⁶ e experienciada em todas as dimensões da vida social (Schiocchet, 2015, 2013a). Fechando este circuito de dois elementos, entre os palestinos, a existência como refugiado já é amplamente entendida como resistência, tal como o sofrimento implica resistência. A implicação teórica deste entendimento palestino é uma das possíveis contribuições para a busca de Furani e Rabinowitz sobre como, depois de Said, a teoria palestina pode continuar a influenciar a teoria antropológica em geral. Isto equivale ao que Dipesh Chakrabarty (2000) chamou de “provincianizar a Europa”, um esforço de desnaturalizar a influência europeia sobre o pensamento noutras partes do mundo, em vez de um movimento cujo objetivo é purgar, por exemplo, o pensamento palestino de todo e qualquer sinal de influência europeia.

¹⁶ Não significa que toda a agência palestina seja resistência – ver, por exemplo Mahmood (2005) – mas, apenas que a resistência está embutida em grande parte da vida cotidiana, em vez de estar presente apenas quando expressa abertamente.

Lindholm nos lembra que a antropologia é intrinsecamente comparativa. No entanto, tal como com o sofrimento, a comparação deve ser sempre qualificada. É apenas quando o contexto e a comparação são parte integrante do cenário que os antropólogos se tornam verdadeiramente localizados e empenhados. Por conseguinte, a crítica cultural (ou social) deve continuar a ser parte integrante do projeto antropológico contemporâneo. Em vez de um instrumento de desengajamento, abstração infrutífera e especulação sem fundamento, a comparação qualificada não só é compatível com perspectivas críticas, tais como os estudos subalternos e pós-coloniais, como é também intrínseca à própria crítica da razão ocidental.

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 palestinidad 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 palestinidadade 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 palestinidadade 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* (despossados). 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 *ṣamidīn* são considerados mártires da *al-Qaḍiyya 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 sobressaiam 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 *ṣumūd* entre a comunidade. É exatamente neste envolvimento, o de se gerar e se manter *ṣumūd* 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 (*iḥtīfalāt*), 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 *šumūd* 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 *šāmid* – 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 inculcir 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).

articulem 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 palestinação.

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 tornou 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 palestinianidade, mas sem ter abandonado o ideal anexado à sua definição (ou experiência) de palestinianidade.

CONCLUSÃO

A hiperexpressão de palestinianidade, 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 palestinianidade 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.

5

SUSPEITA E ECONOMIA DA CONFIANÇA ENTRE REFUGIADOS PALESTINOS NO LÍBANO¹

PÓS-COLONIALISMO, NACIONALIDADE E REFÚGIO

Vivemos em um mundo pós-colonial. A adoção do modelo de Estado-Nação ao redor do mundo e as disputas que isto implica, ainda que com nuances variáveis, constituem marca indelével da política contemporânea. Se as nações na Europa são relativamente novas, na Ásia e na África, são particularmente recentes. Atualmente, cada pedaço de terra no planeta é reivindicado por ao menos um Estado-Nação, o que nos leva à “ordem nacional de coisas” (Malkki, 1995b:5). O complexo processo que gera estas fronteiras implica tentativas de se fazer caber seguimentos sociais étnicos, religiosos, políticos e outros em nações particulares. Na maior parte do tempo, esta desejada agremiação falha e enquanto Estados-Nação tentem a assumir discursivamente uma identidade particular homogênea, suas realidades sociais tendem a ser plurais e diversas (Hobsbawm, 1990; Chatterjee, 1993; Anderson, 2006). Entre as implicações mais imediatas e lamentáveis da imposição do modelo de Estado-Nação ao redor do globo está a criação de um número alarmante de refugiados. Palestinos figuram entre os primeiros destes refugiados pós-coloniais.

Crises inerentemente implicam incertezas e incertezas, por sua vez, implicam risco. Em um mundo pós-colonial, marcado por

¹ Artigo original, em inglês; Schiocchet, Leonardo. “Suspicion and the Economy of Trust among Palestinian Refugees in Lebanon”. *Cambridge Anthropology* 32(2), Autumn 2014: 112–127. DOI:10.3167/ca.2014.320210.

imigração e refúgio (ou a condição de ser refugiado), a incerteza gera desconfiança e, por fim, suspeita. O refúgio palestino é um dos casos mais longos, no que diz respeito ao status de refúgio oficialmente reconhecido na história contemporânea. De acordo com a ideologia moderna e seu modo de pensamento humanitário, o refúgio pode ser provisório, o que, por sua vez, frequentemente justifica intervenções (a)políticas que visam restaurar a ordem (inter)nacional. No entanto, no caso palestino, o provisório tornou-se perene, já que o infortúnio dos refugiados palestinos continua, mesmo após mais de sessenta e cinco anos.

Com base em um trabalho de campo conduzido entre refugiados palestinos entre 2006 e 2010, este artigo se ampara em exemplos de dois campos de refugiados, um muçulmano e outro cristão, ambos no Líbano, sendo os campos Al-Jalil e Dbayeh, que demonstram padrões significativamente diferentes de pertencimento social. Al-Jalil está localizado no vale Beqa', perto da entrada para Baalbek, um importante reduto do Hezbollah. A *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East* [Agência das Nações Unidas para Refugiados Palestinos no Oriente Próximo] (UNRWA) assumiu oficialmente a administração do campo em 1952. E, ainda que, em números oficiais, abrigue 8.806 refugiados, este se tornou lar para cerca de apenas metade desta quantia – a outra metade tendo ido viver em outros lugares, em especial na Escandinávia. Dbayeh, em contraste, está localizado no Monte Líbano, perto do resort litorâneo cristão de Junieh. Foi estabelecido em 1956 e conta com aproximadamente 4.351 refugiados registrados, dos quais pelo menos cerca de 1.500 vivem em outros lugares, incluindo outras regiões libanesas, o Canadá, a Austrália

e a Dinamarca. Deste modo, enquanto Al-Jalil é bastante ativo politicamente e a palestinação é hiperexpressa, Dbayeh não tem representação política e a palestinação é quase invisível em público.

Muitos refugiados palestinos, assim como muitos libaneses, tendem a atribuir as diferenças entre os campos somente à religião. Entretanto, meu estudo sugere que a religião influenciou os diferentes padrões de pertencimento social de forma meramente indireta e que a condução para tal diversidade se mostrara mais complexa.² Este capítulo, assim, aborda uma abrangente e resiliente tendência que encontrei, de forma ubíqua, entre refugiados palestinos.³ Trata-se de uma forte disposição à desconfiança associada com a condição de refúgio que, entrelaçada a economias locais de confiança, foi importante para a construção, manutenção e transformação de relações interpessoais em ambos os campos. As dinâmicas acionadas pela suspeita e confiança moldaram fortemente todos os tipos de laços, desde sistemas de apoio social e casamentos até alianças políticas coletivas. Através do exemplo destes campos, e lançando mão especialmente dos apontamentos de Valentine Daniel e John Knudsen (1996) sobre como a desconfiança marca a experiência do refúgio, sugiro que as dinâmicas entre suspeita e confiança tendem a moldar significativamente as vidas dos refugiados e de outros sujeitos amplamente “liminares”.

Para Daniel e Knudsen (1996), ser refugiado condiciona a experiência da suspeita através de dois processos diametralmente

² Diferenças entre estes dois campos foram o foco de alguns de meus trabalhos anteriores (ver Schiocchet 2011b, 2013a, 2022), mas estas não são a ênfase para o presente capítulo.

³ Também realizei trabalhos de campo entre refugiados palestinos no Brasil (2011-2013) e na Dinamarca (2013-presente), além de trabalhos de menor extensão em outros lugares no Oriente Médio entre 2005 e 2010. Este capítulo está focado apenas nos exemplos de Al-Jalil e Dbayeh.

opostos, mas interligados, sendo estes os processos de “hiperinformação” e de “hiperredundância”. Devido ao desenraizamento e à mudança, que trazem extrema incerteza e imprevisibilidade, a experiência do refúgio é desconcertante. Isto é o que os autores chamam de hiperinformação – que, em sua análise, significa a experiência desprovida de redundância. Ao mesmo tempo, refugiados são forçados a criarem sentidos a partir de sua experiência extrema enquanto grupo tratado como se fossem todos iguais (segundo o rótulo impessoal de “refugiados”), portanto, gerando hiperredundância, outro processo que, de forma diametralmente oposta, reforça a perda de significado.⁴ De forma similar, para Muhammad Siddiq (1996:90), “ser refugiado é ser desprovido não apenas de casa e país, mas também de individualidade e todos os atributos de identidade pessoal”.⁵ Ainda, Julie Peteet (1996b:169) nota que confiança é “um conceito frágil e situacional, podendo ser facilmente quebrada mas sendo difícil de ser restaurada”. Enquanto a confiança é algo “básico para a vida social, [sendo] um sentimento e uma relação multifacetada”, a condição de refúgio, por sua vez, gera “uma cultura de suspeita e

⁴ Para Daniel e Knudsen (2007), a cultura é dialógica, contendo uma certa medida tanto de redundância (previsibilidade) quanto de criatividade. No entanto, em função do choque do desenraizamento, a experiência do refúgio afeta radicalmente os processos de significação. “Onde a informação não pode ser relacionada com algo preexistente (i.e., feita em uma forma pelo menos parcialmente redundante) o sentido não pode existir”. O “choque cultural” ou a “superestimulação sensorial” são, assim, exemplos de “hiperinformação” – experiência desprovida de redundância que cria um “colapso total de sentido”. Concomitantemente, o sentido é também negado quando a “previsibilidade se torna absoluta e nenhuma informação está próxima”, gerando uma “hiperredundância” (2007:3). Este último processo se refere a experiências de refúgio na medida em que estas experiências são frequentemente vinculadas a “modelos de comportamento (...) oferecidos e impostos por ‘pesquisadores de gabinete bem-intencionados”. Ou seja, refugiados terminam por ser “tratados como ‘iguais’ (leia-se ‘idênticos’), apesar de sua vasta variação”. Neste sentido, identidades e continuidades individuais, sustentadas por biografias únicas, são sistematicamente neutralizadas, fazendo mais uma vez com que a existência não tenha sentido” (2007:3).

⁵ O que Siddiq (1996: 90) descreve como a “total desagregação no sistema tradicional de valores, especialmente os conceitos centrais de confiança e honra”, é um tema constante na literatura palestina.

desconfiança” (1996b:169, 170). No caso dos palestinos, tornar-se refugiados significou um “nivelamento de status e identidades nos campos de refugiados” (1996:168). Assim, devido ao refúgio, “‘identidades e continuidades individuais’ tendem a ser ‘sistematicamente neutralizadas’, gerando uma condição de hiper-redundância, ‘fazendo com que a existência não tenha sentido’” (Daniel e Knudsen, 1996:3).⁶

UM ANTROPÓLOGO ENTRE REFUGIADOS PALESTINOS NO LÍBANO

Nos anos 1880, depois de mais de um milênio e meio – e apenas após haver considerado construir um Estado judeu em locais como a Argentina, Uganda, Madagascar, entre outros –, o sionismo, um movimento político secular liderado por Theodor Herzl, motivou o retorno judeu à Palestina. A declaração de Balfour de 1917 foi o primeiro documento a mencionar uma “terra judia na Palestina”, gerando revolta entre palestinos locais, muitos dos quais sendo eles mesmos judeus (Pappe, 2004; Schiocchet, 2012). Em 1922, a Palestina contava com cerca de 750.000 habitantes, dos quais 84.000 (cerca de 11%) eram judeus. Entre 1918 e 1948, 480.000 judeus se assentaram na Palestina, muitos fugindo dos horrores do Holocausto na Europa. O Estado de Israel foi então criado em 1948, em uma Palestina então populada por cerca de 1.070.000 palestinos (árabes) (cerca de 59,8% da população total) e 720.000 judeus (cerca de 40,2 % da população total). Entretanto, ainda no mesmo ano, por volta de 750.000 palestinos (cerca de 50% da

⁶ É importante notar que tal equiparação não presume uma homogeneização de identidades. Como demonstrado nos trechos seguintes, o projeto nacionalista comum para expressões e experiências compartilhadas de palestinidade nunca afetou a diversidade. Pelo contrário, criou um forte mas polifônico vernáculo para a concepção e a ação social.

população da Palestina) foram deslocados pelo que é agora conhecido em árabe como Al-Nakba (a Catástrofe). Depois disso, entre 1948 e 1967, mais 1,3 milhão de judeus se assentaram em Israel e, em 1967, mais 440.000 palestinos foram deslocados. Entre 1967 e 2008, mais 1.8 milhão [de judeus] chegaram em Israel, enquanto 240.000 palestinos tiveram sua cidadania revogada (Visualizing Palestine, 2013).

Hoje, 5,3 milhões de palestinos vivem no exílio. Destes, três milhões estão espalhados pelo Oriente Próximo, enquanto cerca de 1,5 milhão estão ainda vivendo em campos de refugiados no Líbano, Síria e Jordânia. Vale notar que a UNRWA é oficialmente a agência administradora destes campos. Contudo, durante meu trabalho de campo, o *Caritas Migration Centre*, uma filial libanesa da ONG cristã Caritas, é que esteve de fato administrando Dbayeh. A UNRWA oficialmente ainda administra Al-Jalil, assim como todos os outros campos, ainda que outras instituições e sujeitos palestinos disputassem a autoridade *de facto*.

Uma vez que muitos partidos políticos libaneses culpam a Organização para a Libertação da Palestina (OLP) pela Guerra Civil Libanesa de 1975-1990, a dificuldade da situação de refúgio palestino no Líbano é historicamente comparável apenas com a de Gaza, apesar de que, recentemente, palestinos na Síria têm assumido muito do fardo da guerra. Para acrescentar a esta dinâmica, meu trabalho de campo no Líbano foi também marcado por: o assassinato, em 2005, do líder sunita libanês Rafiq al-Hariri e a subsequente retirada das forças de segurança sírias do Líbano; pela guerra, em 2006, entre Líbano (especialmente o Hezbollah) e Israel; pela completa destruição de Nahr el-Bared, um campo de refugiados palestinos com mais de 30.000 habitantes, pelo

exército libanês; e por uma crise política local que deixou o Líbano sem presidente por cerca de um ano, levando a um golpe de estado “demonstrativo”⁷ por parte do Hezbollah; entre outros eventos similares.

Portanto, apesar de o material etnográfico a seguir estar debruçado especialmente sobre situações em que tive que negociar minha própria identidade, nos campos de refugiado, a suspeita não foi direcionada unicamente sobre mim. Ao invés disso, a confiança era constantemente investida em, ou subtraída de, todos (palestinos ou não) os envolvidos em dinâmicas sociais locais. O persistente aparecimento da negociação de minha própria identidade nas passagens etnográficas a seguir reflete o princípio geral de que qualquer situação etnográfica implica administrar a própria identidade.

A CONDIÇÃO DE REFÚGIO E SUA EXPRESSÃO PALESTINA

Muitos autores têm sugerido que dinâmicas de confiança são universais, residindo na base de todas as trocas sociais e naquilo que agora poderia ser chamado de “vinculação”^{8,9}. Outros, como Daniel e Knudsen (1996), têm sugerido que, através de refúgio, a confiança é enfatizada e é a ela atribuída uma certa qualidade particular. Adicionalmente, certas inclinações sociais podem fazer com que a suspeita e a confiança sejam dotadas de dinâmicas únicas. A seguir,

⁷ O golpe foi executado em um dia e, assim que o Hezbollah capturou, dominou importantes centros em Beirute, anunciou que não tinha interesse em se manter no poder à força.

⁸ No texto original, a palavra ‘vinculação’ aparece, em inglês, como *bonding*. A palavra, assim como o verbo a ela associado – *to bond* – pode ser compreendida, também, em português, como aquilo que une, liga, relaciona, vincula, faz referência à aderência entre duas partes.

⁹ Os mais influentes, talvez, têm sido os teóricos do contrato social e da sociedade civil (e.g., Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Putman e outros).

enfocarei a dimensão “condicional”, tendo o refúgio como a condição em questão. Como apontei, nos campos, a suspeita fora generalizada para além de minha própria negociação de identidade. Refugiados constantemente concediam e subtraíam confiança de todos – antropólogos, assistentes sociais, libaneses e palestinos.

Como afirma Parker Shipton, “o pensamento e a prática fiduciários conectam tempo, espaço e distância social de modos culturais ainda não amplamente reconhecidos” (2007:39). Além do mais, as atribuições de confiança (*entrustments*) aparecem como parte de “vínculos sociais multiplexos¹⁰ – elas acompanham parentesco, amizade, filiação à igreja, práticas comerciais, entre outros, que podem coincidir-se – e alguns credores locais dependem exatamente destes laços sobrepostos para seu reembolso” (2007:208). O fiduciário, assim como o financeiro, é parte e parcela de tais transações e pertencimentos sociais. Sugiro que atribuição simbólica de confiança molda e monta coisas sociais, tais como amizade, lealdade, ser parte de um grupo, alianças e casamentos.

Tanto em Al-Jalil quanto em Dbayeh, economias locais de confiança eram afetadas pela condição de ser refugiado, tomavam corpo através de ampla simbologia palestina e adquiriam formas distintas por meio de contextos locais. Estas economias definiram as delimitações entre, por um lado, “nós” – palestinos, refugiados, muçulmanos, cristãos e, mais especificamente, moradores dos campos de Al-Jalil e Dbayeh – e, por outro lado, “eles” – os libaneses, os ocidentais, os não refugiados, os estrangeiros e quem quer que pudesse ser “outro” em alguma ocasião particular.

¹⁰ Neologismo para o original em inglês, “*multiplex*”, significando um “múltiplo complexo”.

Economias de confiança nos contextos de ambos os campos eram ao mesmo tempo morais e políticas. Eram políticas em suas estratégias e morais por serem vinculadas à honra – a percepção do caráter, da posição social e da reputação do sujeito, com a honra abarcando todos estes aspectos. A moralidade estava na base das economias da confiança tanto em Al-Jalil como em Dbayeh. Mesmo quando a confiança era investida em uma relação social devido, primariamente, ao que poderia parecer ser sua base formal, racional e contratual, o “contrato” apenas existiria ao ser baseado em uma certa ideia de moralidade como parâmetro – frequentemente também inspirando princípios morais. Além do mais, refugiados tendiam a tomar todos os tipos de troca como declarações da honra dos sujeitos. A honra implicava a ausência de suspeita e era o principal recurso para a construção da confiança. Neste sentido, economias da confiança podem ser vistas como o que Fredrik Barth chamou de mecanismos de manutenção de fronteiras, mesmo que nem sempre compostas por conjuntos de mecanismos de ações racionalmente, ou estrategicamente, calculados, como propôs Barth (1958, 1998). Estas economias de confiança são também semelhantes às “práticas disciplinares” de Talal Asad (1993), dado que são práticas e técnicas incorporadas e sujeitas a relações de poder. Processos de confiança nestes campos, portanto, podem ser vistos como práticas disciplinares de manutenção de fronteiras.

Antes de mais nada, sujeitos escolhem aqueles em quem confiar apenas entre os que se mostrarem “merecedores” de confiança. Laços familiares, religiosos, étnicos e políticos eram os principais repositórios de confiança destes refugiados. No entanto, apesar de que cada indivíduo elencasse estes pertencimentos diferentemente, de acordo

com contextos e preferências pessoais, havia uma tendência geral em se priorizar a família, a vila e os laços da *hamūla*¹¹ (Peteet, 1996; Giacaman, 1998; Muslih, 2005). Laços familiares e de proximidade eram especialmente preferidos porque eram não apenas geralmente os laços mais próximos de cada sujeito, como também tendiam a se sobrepor a pertencimentos étnicos e, frequentemente, religiosos. Por fim, em Al-Jalil, assim como em quase todos os outros campos de refugiados palestinos no Líbano, com exceção de Dbayeh, a nacionalidade indexava de forma robusta todos os outros pertencimentos.

FRAGMENTOS DE SUSPEITA E CONFIANÇA

TROCANDO LADOS

Nos meados de meu trabalho de campo, tive a oportunidade de presenciar um evento histórico no campo de Al-Jalil. Rostos desconhecidos batiam à minha porta. Vieram para me levar a uma manifestação relativamente incomum. O filho de um político local, também ele mesmo um político – como de costume – liderava o grupo. O jovem líder me pediu para acompanhá-los e levar minha câmera fotográfica. Algo importante estava para acontecer. As pessoas estavam reunidas nas ruas do campo, especialmente na entrada principal, onde se localizava o escritório da UNRWA. Diferentes grupos se reuniam, seus membros cochichavam, davam risadas e sorriam. Alguns, em geral homens, se mostravam agitados, andando de forma rápida em direção uns aos outros. Mulheres se reuniam em grupos. Pensei que seria outra manifestação política ou celebração, como as várias outras que eu havia

¹¹ Padrão de organização social árabe (tipicamente palestina) em forma de clã, baseado na família extensa enquanto unidade organizacional.

visto em Al-Jalil. Eu estava parcialmente correto, mas desta vez a celebração seria de fato única.

Nas paredes das construções havia cartazes com a imagem de Khaled Mash'al, o líder do Hamas à época de meu trabalho de campo, além de cartazes de Shaykh Ahmed Yasin, um dos fundadores do Hamas, assassinado por Israel. Rumores corriam sugerindo que este seria um evento do Hamas. Sempre tinha percebido a arena política ali sendo disputada principalmente entre facções da OLP e suas dissidências. Tinha atribuído esta dinâmica ao fato de que a OLP já fora sediada no Líbano e que, após sua saída, os militantes deixados para trás eram quase todos membros da OLP. Este era historicamente o caso na maioria dos campos de refugiados no Líbano. Somado a isso, a OLP no Líbano ainda tinha uma estrutura financeira melhor do que a de muitos outros grupos e, assim, esteve mais bem preparada para manter um grande número de membros em sua folha de pagamentos. Apesar da considerável competição à Fatah em Al-Jalil, nem sempre tão presente em muitos outros campos no Líbano, a OLP também ali ainda tinha o maior número de afiliados. Isto acontecia em função do dinheiro e não pela vontade das pessoas, pelo menos de acordo com o líder do comitê local da FPLP (Frente Popular para a Libertação da Palestina).

As pessoas se reuniram na principal entrada do campo quando o desfile começou. Este incluiu escoteiros, marchas político-militares e um caminhão com seis pessoas – uma delas fazendo discurso. Refugiados flameavam bandeiras do Hamas e gritavam um misto de temas políticos e religiosos, incluindo elogios ao partido, à Palestina, e proferindo o ditado islâmico *Allahu Akbar* [Deus é Maior]. Líderes locais, sociais, religiosos e políticos vieram da parte de trás do campo.

Andavam de braços entrelaçados, formando uma corrente humana. Seguranças e apoiadores os amparavam atentamente, se posicionando entre os líderes e a multidão. Locais filmavam o evento, assim como eu – junto com o canal de televisão do Hezbollah, o al-Manar. O desfile logo tomou as estreitas vielas do campo. Homens do Fatah sussurravam enquanto permaneciam de olho no *hājiz* (posto de controle) que marca a principal entrada do campo. Alguns sorriam, mas todos pareciam bastante surpresos com o evento. Um destes me disse que muitos na multidão haviam declarado aliança ao Fatah. “Olhe para eles agora!”, exclamou. Ele conhecia cada um deles: suas famílias, vilarejos de origem, vizinhos e mais. A multidão começou a se dispersar e, depois de um discurso, para minha surpresa ocorrido na sede do Fatah al-Intifada (uma divisão do Fatah que se alinhava ao Hamas e à chamada *Jabha Al-Rafaḍ* (Frente Rejeicionista)¹², o desfile terminou. O Hamas estava agora oficialmente em Al-Jalil, sendo que a organização patrocinaria a resistência localmente, o que, por sua vez, significava novas oportunidades.

Intrigado com o local escolhido para o discurso, indaguei a uma amiga do campo. Ela parecia incerta sobre se deveria ou não me contar. Perguntei então se o Hamas teria seu próprio escritório. Sorrindo, ela respondeu que o partido estava usando o escritório do Fatah al-Intifada apenas de forma temporária. Finalmente, interessado na territorialidade do campo, perguntei onde seria seu futuro escritório, mas com isso eu havia ido longe demais. Observando à certa distância, estava um amigo com quem compartilhei muitas experiências durante

¹² Frente política formada em 1974 que rejeitou o Programa de 10 Pontos da OLP no 12º Congresso Nacional Palestino.

a guerra de 2006. Ter experienciado juntos a guerra criou um forte laço de amizade entre nós. Isto o havia motivado até mesmo a assegurar minha permanência em Al-Jalil. Ao ouvir minha pergunta, ele apressadamente veio em nossa direção com um olho fechado e um meio-sorriso. De forma abrupta, questionou-me por que eu queria aquela informação. Expliquei que eu estava apenas curioso sobre o assunto, assim como estava curioso sobre outras coisas no campo, e redirecionei a questão, perguntando-lhe por que ele estava me perguntando. Seria a resposta um segredo? Por quê? Eu já não sabia da resistência do Hamas e, especialmente depois do desfile, eu não deveria saber da presença do partido no campo? Por que o local do escritório do grupo seria secreto enquanto outros não? Por que o Hamas não demonstraria, de forma orgulhosa, sua presença local? Ele pareceu confuso, limitando-se a dizer que “estava brincando”.

*

Dias antes do desfile do Hamas, Bakri, um amigo refugiado de Al-Jalil, mostrou seu lenço do Hezbollah pela primeira vez. Neste momento, todos (incluindo eu) no “Centro” – uma associação popular local – o provocaram. Como os outros, me senti confuso porque raramente havia visto alguém em Al-Jalil portando um símbolo libanês no corpo. Este exemplo foi especialmente marcante, dado o quanto Bakri se gabava de sua inabalável palestinação. Assim, o lembrei de uma ocasião em que ele havia afirmado que tudo o que o Hezbollah sabia havia aprendido com os *fedā’iyyin* (milicianos nacionalistas palestinos) afiliados à Fatah durante a Guerra Civil libanesa. Naquela ocasião, ele

respondeu que admirava o Hezbollah por ter continuado a resistência árabe e por manter o legado militar do Fatah. Outros começaram então a brincar, dizendo que ele estaria trabalhando para o Hezbollah, recebendo dinheiro do partido e, por isso, deveria estar apoiando o Hamas. A discussão ficou séria, ao passo que alguns questionavam sua lealdade. Claramente chateado, Bakri se esforçou para defender-se. Seu principal argumento era que, depois dos acordos de Oslo, ele havia se tornado “anti-Fatah Mahmoud Abbas”¹³, mas que jamais seria pró-Hamas em função do então recente golpe em Gaza. Olhando diretamente para mim, Bakri disse que estava usando o lenço porque “gosta de todos na *al-muqāwama al-Lubnāniyya* [a resistência libanesa], e nós [os palestinos] somos todos *shuhadā’* [mártires]”. No entanto, após a celebração do Hamas que fui chamado a fotografar, Bakri encontrou dificuldades em manter estas posições longe de controvérsias.

De volta ao Centro, depois do desfile do Hamas, alguns locais ao meu redor se puseram a discutir o que iria provavelmente mudar. Uns estavam entusiasmados, outros não. No entanto, todos concordavam que a composição política do campo estava prestes a passar por grandes mudanças. Batendo palmas de forma animada e segurando-me em seus braços, Barki me disse enfaticamente: “*Ya ‘Abbas!* – (como muitos me chamavam em Al-Jalil) – Agora nós vamos ver, *ya ‘Abbas!* Agora tudo vai mudar!”. Enquanto ainda tentava manter sua afirmação anterior, ele agora afirmava que a presença do Hamas no campo era boa, já que agora outros grupos precisariam “fazer alguma coisa pela resistência”. Poucos

¹³ Palestinos frequentemente referenciam tendências políticas em relação ao Fatah ao adicionarem o nome do líder da facção como um sufixo ao nome do partido (Fatah Mahmoud ‘Abbas; Fatah Mustafa Barghouti).

dias depois, como muitos outros em Al-Jalil, Barki passou a apoiar o Hamas abertamente.

Não posso apontar com precisão qual foi o momento exato em que Bakri oficialmente mudou seu discurso, se é que tal momento tenha existido. No entanto, algo bastante influente em sua mudança de lado foi o fato de que sua irmã – a pessoa a quem perguntei sobre a sede do partido – assim como toda sua família, era uma apoiadora declarada do Hamas mesmo antes do desfile de boas-vindas. Como esta história demonstra, Barki não “mudou de lado” de forma abrupta. A transição de um lado para outro fora gradual. Com isso, pode-se argumentar que ele preparou a transição estrategicamente, mas, também, pode-se dizer que ele se deixou levar pelo entusiasmo em relação ao novo contexto. Mas qualquer uma destas duas possibilidades é simplista. Enquanto ele parecia estar assumindo um novo lado de forma consciente, o movimento não foi condicionado simplesmente por qualquer esperança de ganho pessoal. Ele acreditava com sinceridade que a perspectiva do Hamas era “a correta” (*al-ṣaḥīḥ*) – como ele passou a afirmar a partir de então. O exemplo de Barki demonstra uma dialética tensa entre um senso de moralidade e outro de autopreservação racional – sendo ambos nem sempre distintos – e entre as complexas movimentações e performances sociais resultantes.¹⁴

¹⁴ Moralidade e interesse pessoal têm, com frequência, separado a teoria social. Como exemplo, por um lado, Fredrik Barth defendeu a perspectiva empreendedora na qual toda sociedade é feita de indivíduos e grupos negociando pertencimento social e ação, visando maximizar ganhos e objetivos. Em seus últimos trabalhos, Barth (1993) endureceu sua perspectiva empreendedora ao concluir que não existe um núcleo da identidade social e que tudo pode ser potencialmente negociado para se encaixar nos objetivos do próprio sujeito. Charles Taylor (1989), por outro lado, deu ênfase aos imperativos morais que vão para além do alcance da manipulação consciente como condutores de ação social. De forma próxima à perspectiva de Anthony Cohen, como expresso em *Self-Consciousness* (1994), este capítulo contribui para o debate, ao apresentar um enredo etnográfico envolvendo tanto moralidade quanto que Marshal Sahlins (1976) chamou de “razão prática”.

Em Al-Jalil, assim como em Dbayeh, fazer ou não fazer o que era correto eram assuntos compreendidos em um idioma de honra. Visto como uma questão de moralidade, honra conecta pessoas às suas respectivas famílias, *ḥamā'il* (plural para *ḥamūla*), partidos políticos, religião, etnicidade e ideologia política. Apesar de eventualmente contraditória em suas implicações, com espaço para articulação e manipulação, honra era algo que se possuía para além da demonstração social. Muitos em Al-Jalil, incluindo Barki, percebiam suas identidades como profundamente conectadas a questões de honra. Por exemplo, ser um bom muçulmano, um mau irmão, um mártir palestino, entre outros.

A decisão de Bakri envolveu a manipulação de seus próprios “certos e errados”, mas não uma manipulação consciente para maximizar metas individuais abandonando sua honra. A decisão de mudar seu apoio político fora experienciada como envolvendo sua honra, apesar de a palavra honra (*sharaf*, *karām*, entre outras) não ter sido abertamente articulada. No caso apresentado acima, Bakri poderia não ter mudado sua disposição política sem uma clara justificativa para si mesmo, uma necessidade profundamente marcada pelo imperativo de inspirar confiança a um público abrangente. Deste modo, honra conectava imperativos morais pessoais a modos de participação social e possibilitava a atribuição coletiva de confiança (*social entrustment*). Assim, moralidade e interesse próprio podem ser distinguidos ocasionalmente, mas não são necessariamente dimensões mutuamente exclusivas.

Jamais duvidei que Bakri tinha sentimentos mistos sobre o Hamas e o Fatah, e não acreditei em suas afirmações anteriores de que jamais seria partidário do Hamas. Isto porque assuntos familiares, políticos,

religiosos, ideológicos, entre outros, eram envolvidos e refletidos de acordo com a ocasião e/ou oportunidade. No momento de sua declarada mudança de apoio político, talvez, o que tenha feito a balança pender tenha sido a performance bem-sucedida do Hamas ao anunciar sua chegada em Al-Jalil. Dei-me conta de que o entusiasmo de Bakri não era apenas porque o Hamas havia chagado ao campo, mas também fora parcialmente gerado pela marcante provocação pública do partido contra Israel, o que, por sua vez, tinha elevado a esperança e despertado o entusiasmo em relação à sua própria campanha política.

Somado a isso, devido à suspeita e à economia local de confiança, Bakri teve de se expressar da forma mais clara o possível e ser claro significava uma firme lealdade a um partido. Em Al-Jalil, a espinha dorsal da economia local de confiança baseava-se em que o próprio sujeito (indivíduo ou grupo) deveria demonstrar alianças claramente definidas, tanto quanto possível, apesar do fato de que identidade e pertencimento social, para muitos, eram temas complexos e multifacetados. Era necessário que estas alianças fossem apresentadas sem reservas, de forma que o indivíduo pudesse ser visto em seu comprometimento, para além da suspeita. Assim, a economia local de confiança, em Al-Jalil, da forma como a conheci, tendia a separar as complexas redes locais de pertencimento e a polarizar grupos e indivíduos uns contra os outros. No cenário político libanês, ser definido como “pró-Síria” ou “anti-Síria”, independentemente do que realmente se acreditava e o que se apoiava, era uma designação polarizante que quase levou o país à outra guerra civil. De forma similar, ser “pró-Autoridade Palestina” ou “pró-Frente Rejeicionista” definia muito da pessoa em relação à política Palestina. Com muita frequência,

este se mostrava um assunto sobre honra, pela qual amiúde valeria a pena até a morte.

A TORTUOSA ESTRADA PARA O ESTREITO LIBANÊS

Enquanto descia em direção à entrada de Dbayeh, ouvi alguém me chamar. Virei-me em direção ao café no outro lado da rua, onde também se situa o escritório da UNRWA e a sede da Caritas – todos os três marcando a divisa do campo – e vi um garoto de aproximadamente treze anos de idade. Com sua mão em uma grade, ele sorriu e me convidou para entrar. Agradei-o, desculpei-me e disse que precisava ir. Ele insistiu, alegando que seu pai estava presente e que estavam comendo peixe. Reiterei que precisava ir, mas seu pai (o dono do café) apareceu ameaçando se sentir desapontado com minha recusa. Assim, entrei.

Butrus havia comprado o estabelecimento recentemente, após a falência de um restaurante que tinha tido em Nahr al-Kalb, ao pé do morro, mais abaixo do campo. Apesar de sua cidadania libanesa, nenhum dos moradores locais frequentava seu restaurante, como afirmou, depois que descobriram que ele era palestino. Ele havia me contado antes que os líderes libaneses locais esperavam ser servidos de graça, assim como seus convidados, em troca apenas de sua presença no restaurante, o que, segundo diziam, seria supostamente bom para os negócios. Depois de se dar conta de que estava construindo dívidas rapidamente e sendo tratado de forma pior do que estava disposto a suportar, Butrus vendeu o restaurante e investiu o que sobrou neste pequeno café. Eu jamais vi no café alguém que não vivesse em Dbayeh ou nas suas proximidades.

Eu relutava minha presença no café porque Butrus tinha sérias desavenças com Charbel, que era um bom amigo e meu principal interlocutor em Dbayeh. Diferenças sobre como lidar com questões comunitárias causaram a rixa entre os dois. Antes bons amigos, agora se comunicavam apenas através de terceiros, geralmente trocando insultos. Tinham também diferentes projetos para uma associação local e parte do campo se somava a um ou a outro, enquanto muitos não tomaram lado ou simplesmente não se interessavam. Os membros da família de Charbel e outras famílias com quem tinham afinidades sociais ficaram do lado de Charbel, enquanto Butrus foi apoiado por sua família e parentes próximos. No entanto, alguns tomaram lado baseados no conteúdo dos projetos. Meu medo era que Charbel pudesse encarar minha visita a Butrus com suspeita. Quando cheguei pela primeira vez ao campo, tentei inclusive convencê-los a superar as diferenças, mas precisei ser cuidadoso ao interferir em suas questões e logo decidi me afastar destas. Não teria escolhido evitar Butrus mas, em Dbayeh, não se posicionar poderia ser interpretado como falta de lealdade. Assim, Charbel provavelmente esperava que eu tomasse seu lado na rixa.

Sentei-me entre Butrus e dois homens idosos, de frente para o mais velho dos dois. Da cozinha, uma mulher nos trouxe café e se retirou. Nós seis éramos os únicos presentes, sendo eu o único não palestino. Enquanto servia o café, Butrus enfaticamente afirmou que não estava mais falando com Charbel. Quando perguntei o motivo, me explicou que Charbel era “um homem bom”, mas ele “falava demais” e “queria fazer tudo sozinho”. “Charbel pensa que é forte, mas ele só é alto e vazio”. O homem sentado ao meu lado, olhando sua bengala com os olhos para baixo, balançou a cabeça, concordando. De repente, mudando

o assunto, Butrus me disse que estava muito feliz, e me pediu para perguntar-lhe o porquê. “Eu não sei”, eu disse – mas ele insistiu. Eu então perguntei: “Por quê?”, ao que ele respondeu de forma triunfante: “Estou feliz porque posso comer. Eu vejo a vida assim: se eu posso comer, eu estou feliz”. Então, ele voltou a falar sobre Charbel. Após algum tempo, me perguntou novamente, “Por que estou feliz?”, e eu respondi que era por poder comer. Ele então me disse que eu estava errado: “Eu estou feliz porque você está aqui!”. Levantando meu copo, eu disse “*keysak!*” (saúde).

Este jogo de adivinhações perdurou por algum tempo e eu invariavelmente perdia. Por exemplo, Butrus sabia que eu conhecia aos outros dois homens ali sentados. Entretanto, uma vez mais retoricamente, insistiu em me apresentá-los. “Este aqui”, apontando para o homem mais velho em minha frente, “é um terrorista que foi para o Paquistão e acabou de voltar. E esse aqui”, apontando para o outro, que segurava sua bengala ao meu lado, “*ibnu istishhad*”¹⁵ (seu filho foi martirizado). Sorrindo, ele então me contou que, de sua parte, amava os israelenses e odiava os árabes e os palestinos. “Se você fosse judeu eu te beijaria”, acrescentou. Eu não demonstrei muito entusiasmo com a conversa, mas ele insistiu. Depois de um tempo, visivelmente irritado, eu o perguntei o motivo por falar daquela maneira comigo.

Encostando-se novamente na cadeira, me disse que eu deveria fazer negócios com ele e que eu sabia que deveria. Respondi dizendo que não havia entendido. Rebatendo, ele disse que era claro que eu sabia do que ele estava falando e enfatizou que eu deveria trabalhar com ele. Eu

¹⁵ Na língua árabe padrão moderna (Modern Standard Arabic), este termo é mais bem transliterado como *ustushhid*. No entanto, optei, aqui, por transliterar o termo foneticamente com o objetivo de manter seu sentido e entonação distintivos, de acordo com o árabe coloquial palestino/libanês.

disse que minha pesquisa dependia de simpatia em vez de negócios, mas ele revidou: “você precisa saber o que os palestinos querem, é o que te importa, e eu tenho material para dez teses”. Os mais velhos ficaram em silêncio, apenas acenando em concordância, enquanto o garoto se divertia. Posteriormente, Butrus explicou que era tudo muito simples: os refugiados em Al-Jalil queriam voltar para a Palestina, enquanto aqueles em Dbayeh não queriam. Então, me perguntou, “E eu? Você sabe o que eu quero?”, ao que lhe disse que poderia me contar, caso assim desejasse, do contrário não seria “da minha conta”. Novamente ele afirmou que eu estava errado. Uma vez que meu objetivo era aprender sobre palestinos, reforçou, eu deveria saber o que ele quer. Eu, insistindo, disse que saberia sua posição apenas se ele me contasse. Ele resistiu.

Tentando satisfazê-lo, eu disse que, em geral, as gerações mais velhas em Dbayeh ainda sonhavam com a Palestina, enquanto os mais novos não. “E quanto a mim?” – ele insistiu uma vez mais. Respondi que, como outros em Dbayeh, ele provavelmente sonhava em voltar para a Palestina quando houvesse um retorno em massa, mas jamais se acostumaria com o que a Palestina se tornou. Ele acenou, dizendo que eu estava certo sobre isso, reforçando que as gerações mais velhas eram boas e as mais novas eram ruins. Então, usando a mesma lógica, concluiu que os israelenses eram bons e os palestinos não. Os israelenses compraram terras dos palestinos, portanto os palestinos estavam errados.

Por cerca de meia-hora, precisei negociar a confiança que ele e os mais velhos investiriam em mim. Eu me dei conta de que ele queria que eu provasse “de que lado eu estava”. Eu disse então que muitos

camponeses não escolheram seu próprio destino e que, em 1948, palestinos foram forçados a fugir. Ele reiterou que os israelenses foram espertos e que é por isso que ele gosta deles. Buscando uma maneira de sair desta situação, eu comentei que, de minha parte, eu gostava das pessoas por causa de seus corações. Após alguma negociação, e já exausto, apelei para quem nos assistia e para o que ele não negaria. “Butrus, eu sei que você é inteligente”, eu disse, “mas eu também sei que você tem um grande coração e que você não está me mostrando agora”. Pedi o apoio dos outros homens, e eles concordaram. Eu acrescentei que, apesar de o homem ao meu lado ter de fato visto seu filho ser martirizado, morto em um conflito em Dbayeh durante a Guerra Civil libanesa, é claro que eu sabia que o outro homem jamais havia estado no Paquistão. Eu pedi que Butrus olhasse para o rosto do mais velho e me dissesse se era terrorista. O garoto riu, provavelmente achando a cena toda muito engraçada. Butrus finalmente desistiu e, rindo, disse que era claro que eu estava certo e que ele estava apenas “me testando”. Os outros riram também, e um deles me disse que, apesar de meu árabe ser *mkasar* (“quebrado”, imperfeito), minhas palavras eram bonitas. O ambiente relaxou e eu permaneci no café por mais alguns minutos, de forma a estabelecer o tom amigável para nossos próximos encontros. Ao final, Butrus me ofereceu carona.

Esta história mostra sujeitos se retirando para aquilo que percebem ser seus grupos internos, ao passo que investem em relações com outros visando expandir sua influência. Isto é emblemático das performances de investimento de confiança em Dbayeh e, em minha experiência, tais “testes” ritualizados eram relativamente comuns entre os residentes. Apesar de várias tentativas, eu nunca consegui realmente

compreender de onde vinha a desconfiança de Butrus e suspeito que tampouco ele sabia. Butrus estava perpetuando a performance rotineira e ritualizada que é componente de boa parte do cotidiano em Dbayeh. No entanto, assim como a de Charbel, estava realmente em jogo. Para minha sorte, daquela vez eu tinha encontrado uma saída.

ECONOMIAS DE CONFIANÇA COMO PRÁTICA DISCIPLINAR DE MANUTENÇÃO DE FRONTEIRAS

Estas histórias ilustram até que ponto uma tendência para a suspeita influenciou economias locais de confiança. Em Al-Jalil, sujeitos geralmente se esforçavam para criar perfis sem ambiguidades. Em Dbayeh, em contraste, a ambiguidade era uma vantagem. Enquanto padrões locais de confiança levaram Al-Jalil a uma polarização política, em Dbayeh, na ausência de instituições nacionais, estes padrões levaram à fragmentação social. Não obstante, figurando de forma marcante em ambas as economias de confiança, está uma disposição à suspeita. De fato, suspeita generalizada era algo prevalente enquanto uma condição a ser superada para que a simpatia e laços sociais fossem possíveis, fazendo das experiências de suspeita e ser suspeito importantes na construção de identidade e organização social. No contexto da condição de refúgio, esta suspeita generalizada fez com que os sujeitos se voltassem internamente a coletivos que representassem “nós”, mas levavam, diferentemente, à polarização política em Al-Jalil e à fragmentação social em Dbayeh.

ORDEM E RECIPROCIDADE

O ato de confiar (*entrustment*) cria ou fortalece laços sociais devido à necessidade de reciprocidade – como reconhecem os trabalhos de

Mauss (2000) e Shipton (2007), cada um à sua maneira. Contudo, como vimos nos exemplos anteriores, os sujeitos “confiavam” nos outros quando obrigações de se honrar dívidas ainda não estavam postas. Isto ocorria porque honra não era algo apenas a ser exibido, mas sim existia em imperativos morais vividos, pelos quais sujeitos sentiam-se constrangidos. Ao defender sua própria honra, sujeitos defendiam também aquela dos grupos aos quais pertenciam. Assim, tanto em Al-Jalil como em Dbayeh, o pessoal e o coletivo geralmente andavam de mãos dadas, mas nem sempre. Reconhecer que alguém não era um bom muçulmano ou cristão, um bom pai, um bom militante, entre outros, seria colocar a honra do grupo à frente da honra pessoal. Lidar com estas limitações era parte da vida cotidiana e sujeitos tinham que, com frequência, tomar difíceis decisões que iam além de qualquer simples estratégia para o alcance de objetivos. Por vezes, estratégias pessoais eram percebidas (mesmo por empreendedores) como indo contra a honra dos sujeitos. Em todo caso, a honra era ainda posta em jogo e tornava indivíduos e grupos mais próximos ou afastados de ideais morais de outros sujeitos e, assim, mais próximos ou afastados de seu próprio núcleo de pertencimento e identidade.

Como um exemplo disto – em certa ocasião, decidi recusar uma relação com um palestino que havia me acusado de ser um pesquisador estrangeiro trabalhando nos campos de refugiados e alienado da população local. Ao recusar a acusação e, com isso, os termos desta relação, repudiei a debilitada posição social que ele teria atribuído a mim, consolidando, com isso, minha própria posição entre a comunidade. Quando Haja Amina ofereceu a possibilidade de não me cobrar o aluguel do abrigo que me alugou em Al-Jalil, uma questão de

honra estava posta em jogo. Se eu não pagasse o que se esperava, na data esperada, minha honra decairia e, assim, isto moldaria minha relação com os residentes locais de Al-Jalil. Da mesma forma, o desacordo de Butrus e Charbel, expresso acima, fora posto também em termos de honra, de forma que se sentiram obrigados a romper sua relação em função de acusações mútuas de que ambos não se comportavam como deveriam. Minha interação com Butrus refletiu a tensão entre estes dois homens, e eu tive que pensar minhas ações de forma que pudesse defender minha honra e daqueles com os quais eu era associado. O alinhamento político de Bakir era também, em seus termos, uma questão de honra. Ele não apenas teve de demonstrar alianças desambíguas para defender sua honra e a honra daqueles ao seu redor em frente ao público, como também lidava com esse processo como uma questão pessoal de honra e identidade, de modo que tinha que satisfazer sua própria concepção de si.

Como aponta Shipton (2007:6), o processo de confiar (*entrustment*) exercita e transforma poder não apenas em uma direção e nem sempre pela força. Entre os refugiados palestinos no Líbano – assim como com os Luo descritos por Shipton –, fazer amigos é também “aquilo crucial de que muitas coisas dependem” (Shipton, 2007). Assim, sigo o caminho geral de Shipton de que a confiança envolve não apenas questões de razão prática, “mas também de [razão] moral e, por vezes, estética” e que: “razão e racionalidade pertencem não apenas aos indivíduos, mas, também, a redes e categorias; e nem sempre envolvem ganhos mensuráveis. Tampouco são a razão e a racionalidade as únicas aspirações humanas. Com muita frequência deixam de lado a intuição, a experiência, o sentir” (2007:12). No entanto, dada a ênfase local no

processo de confiar como informado por um complexo de imperativos morais e interesses pessoais, a amizade em Al-Jalil e Dbayeh não era meramente “a elusiva química interpessoal de laços optativos que raramente parece seguir regras” (2007:27) que Shipton define. Existem também restrições morais e compromissos.

ORDEM E HONRA

Seguindo Mauss (2000) e Shipton, sugiro que honrar uma dívida – ou desejar fazê-lo – mantém unidos alguns dos mais importantes laços sociais. No entanto, ter honra é algo que vai além de honrar uma dívida, como aponta Shipton. Além do mais, existe uma vasta literatura sobre a centralidade da honra para a interação interpessoal e para a ordenação das coisas no Mediterrâneo e no Oriente Médio. Alguns exemplos são Michael Gilsean (1996) sobre o norte rural do Líbano, e Andrew Shyrock (1997) sobre a Jordânia tribal. Nos dois casos, sujeitos transitivaram honra segundo modos narrativos através dos quais engajavam suas próprias posições sociais, estabelecendo ou contestando uma percepção de ordem social. Da mesma forma, minhas histórias sobre Al-Jalil e Dbayeh contém estes componentes narrativos, e honra figura como núcleo de processos de pertencimento social, indexando sujeitos a ordens disputadas de pessoas e coisas. No entanto, nos casos palestinos, se a honra era o índice, economias de confiança eram os procedimentos, os quais sugiro entender como práticas disciplinares de manutenção de fronteiras.

A honra pode ser vista como possuindo dois eixos nos contextos aqui discutidos: o primeiro indo do geral (social) ao particular (individual), e o segundo do internalizado ao proferido. Ou seja, em vez

de apenas uma estratégia consciente para demonstração pública, a honra é algo que se sente por/sobre si mesmo – uma questão de autoidentificação encarada como baseada na moralidade e frequentemente sentida como algo além da possibilidade de manipulação. A relação entre interesses coletivos percebidos e imperativos morais sentidos é um ponto central que limita as possibilidades do empreendedorismo individual, pois a identificação com um grupo (e as responsabilidades que esta acarreta) nem sempre está de mãos dadas com interesses pessoais. Ainda, estas relações frequentemente têm de ser defendidas e “honradas”. Assim, interesse próprio, interesse do grupo, imperativos morais e capital material e imaterial são todos incorporados no mesmo processo motivacional de ação social. Honra é, também, uma questão de disputa e, ainda, “acima da lei” (Gilsenan, 1996:260). Isto é especialmente verdade no caso palestino. Devido à sua condição de apátrida – e, especialmente, nos campos de refugiados no Líbano com sua semiautonomia – aquilo que é percebido como sendo protocolo interpessoal tradicionalmente palestino vale mais do que qualquer ordem racional percebida enquanto emanando de uma instituição dominante e impessoal como um governo nacional.

O CARÁTER SITUACIONAL DA CONFIANÇA

Liisa Malkki (1995) recomenda cautela àqueles que buscam definir um padrão para a experiência de refúgio. O foco de sua crítica é direcionado aos pesquisadores de gabinete que subtraem a cultura e a história dos refugiados, criando, portanto, um estereótipo que define as condições e necessidades de refugiados. Minha própria experiência de

trabalho de campo apenas reiterou a infortuna existência de tais estereótipos. No entanto, apesar de não desenvolver temas relacionados à suspeita e à confiança, o livro de Malkki contém muitas passagens que dialogam, como o senso mútuo de desconfiança entre os refugiados Hutu e os Tutsi. Entre os Hutu, por exemplo, havia um sentimento de suspeita sobre tudo o que não era Hutu, com “Hutu” idealizado pelos habitantes do campo de refugiados. Malkki menciona que, para os Hutu, “os Tutsi [...] governam através da malignidade, trapaças e segredos” (Malkki, 1995a:81). Podemos encontrar em seu exemplo um tipo similar de distinção e percepções mútuas em relação àquelas encontradas em Al-Jalil e Dbayeh. De acordo com Malkki, temas “mítico-históricos reforçavam a importância da manutenção desta diferença e estabeleciam o perigo integrado à tentativa de se ofuscar delimitações categóricas” (1995a:82). A “ordem nacional das coisas” é, para Malkki, o que geralmente define as delimitações internas do grupo, por definir a condição de refúgio *per se*. No entanto, em Dbayeh, como demonstrado no exemplo acima, a “ordem nacional das coisas”, embora constitutiva da condição de refúgio, não era a única delimitação a ser protegida ou atravessada.

Em *The Nature of Entrustment*, Shipton (2007:34) nota que Keith Hart, referindo-se ao Direito Antigo de Henry Maine, situa a confiança “na terra de ninguém entre o status e o contrato” (Hart, 1988:188). Para Shipton, confiar é arriscar a traição. “O que valoriza a confiança é a incerteza entre como alguém ou algo responderá a uma ação ou situação, juntamente com a possibilidade de a resposta desapontar” (2007:34). Quando nos voltamos para as experiências subjetivas de refúgio entre refugiados, Daniel e Knudsen (1996), na introdução de *Mistrusting Refugees*, estão certos ao apontarem uma certa tendência

geral e de abrir a possibilidade para uma definição mais experiencial de refúgio que preencheria o vácuo deixado pela definição legal de Malkki. Com Daniel e Knudsen, reconheço que, por um lado, “desde seu início, a experiência de um refugiado coloca a confiança em julgamento. O refugiado desconfia e dele desconfiam” (1996:1). Por outro lado, ressoando com o medo da generalização trazido por Malkki, “o processo de quebra da confiança pode ir desde uma violação da fé” até “eventos muito mais imediatos” (1996) e, eu adicionaria, variam em caráter. Definindo confiança de forma geral como algo similar ao *habitus* de Pierre Bourdieu, em oposição a “um estado de percepção amplamente consciente”, Daniel e Knudsen ainda afirmam que, se os refugiados estivessem por ser incorporados em uma nova cultura – o que eles entendem ser um exemplo raro –, a confiança seria “reconstituída, se não restaurada”. No entanto, “na vida de um refugiado, a confiança é dominada pela desconfiança, cercada pela suspeita e implacavelmente minada pelo capricho” (Daniel e Knudsen, 1996:2). Este argumento apoia analiticamente a perspectiva de que a disposição à suspeita é etnograficamente parte da ontologia dos próprios refugiados e, no entanto, é contingente e adquire seus próprios aspectos culturais. Uma vez mais nas palavras de Daniel e Knudsen (1996):

A desconfiança é um valor cultural em muitas sociedades. Há, no entanto, uma diferença. A distinção reside, acreditamos, na medida de magnitude da desconfiança na experiência de um refugiado: não só a desconfiança se empurra para uma superfície de consciência acelerada, como também o estado agitado de consciência que cria o impede de se instalar em um estado de comportamento confortável e largamente inconsciente com o ambiente do seu mundo. Pelo contrário, onde a desconfiança é um valor cultural, disponível para invocação em ideologia consciente ou recitação normativa, tal comportamento é lugar-comum.

CONCLUSÃO

A condição de refúgio, combinada às circunstâncias políticas da vida no Líbano, geraram uma tendência à suspeita em ambos os campos. Esta disposição estrutural se tornou parte da realidade com a qual refugiados palestinos devem lidar socialmente. Como suspeita implica falta de confiança, esta tendência teve grande impacto nas dinâmicas locais de confiabilidade. A administração de confiança como recurso e do confiar como mecanismo de manutenção de fronteiras, moldada por meio de proclividades contextuais e culturais particulares, deu ainda mais forma às práticas de confiança únicas de cada um dos campos. Isto equivale ao que chamo aqui de “economias de confiança”. No entanto, de forma semelhante ao modelo da economia da dádiva de Mauss, a maior parte das relações sociais em Al-Jalil e Dbayeh transitivou confiança – pelo menos parcialmente e sorrateiramente – através de uma moralidade indexada pela honra. Ou seja, ainda que estratégias conscientes e racionais estivessem presentes, o processo de confiar também tinha de obedecer àquilo que era visto como valores, sentimentos e compromissos morais. Inspirado por Asad (1993), em vez de “mecanismo”, prefiro a noção mais geral de “práticas disciplinares” para descrever isto.

Quando um sujeito não toma sua identidade como dada e, especialmente, quando sente que sua própria identidade fora negada, o processo de definição e redefinição de seu próprio lugar no mundo que os rodeia se torna um imperativo. A experiência do desenraizamento faz do refúgio um elemento fortemente definidor das subjetividades dos refugiados, mesmo quando não expressado abertamente. Sugiro que outros sujeitos que podemos entender como semelhantemente

liminares (sobretudo aqueles profundamente afetados pela guerra, desapropriação e outras sérias ameaças à identidade) tendem a experimentar processos sociais similares. O Líbano é apenas um caso. Talvez, porém, o refugiado¹⁶ seja, por excelência, o mais afetado destes sujeitos, com sua identidade como refugiado(a) forjada pelo próprio processo em que suas identidades religiosas, nacionais, étnicas ou políticas são contestadas (Schiocchet, 2011, 2012).

Práticas de confiança se tornam especialmente críticas em um contexto de desconfiança. Devido à emergência de uma disposição à suspeita, o refúgio é um destes contextos quintessenciais. Em um contínuo que vai da suspeita generalizada à confiança generalizada, refugiados advindos dos campos tenderiam a estar situados no polo da suspeita. Apoiando parcialmente a tese de Malkki (1995a), o ponto de partida deste capítulo é a variabilidade intrínseca do individual e do coletivo em cada campo de refugiados e a criatividade fundamental das vidas dos refugiados é reafirmada. Dentro destes contextos, no entanto, noto uma tendência mais geral em que suspeita generalizada aumenta a importância da confiança. Meu trabalho de campo sugeriu que, nos casos analisados, a disposição à suspeita estava mais relacionada à condição de refúgio do que à palestinação. Isto, por sua vez, abre a possibilidade de investigação entre outros refugiados.

¹⁶ Talvez isto exclua aqueles que se tornaram refugiados devido a catástrofes naturais.

6

ENSAIO SOBRE UMA ANTROPOLOGIA DO FIDUCIÁRIO¹

DESCONFIANÇA, DESCRENÇA E SUSPEITA

Em função do próprio termo “desconfiança” (do original “*mistrust*”, em inglês) estar sendo usado para significar tanto a falta de confiança quanto aquilo que impede a existência da confiança (*Webster's Seventh New Collegiate Dictionary*, 1963), mesmo trabalhos acadêmicos inovadores, como *Mistrusting Refugees* (Daniel e Knudsen, 1996), têm associado “desconfiança” com “suspeita”, sob a premissa de que estas palavras têm o mesmo sentido. Da mesma forma, o termo “descrença” (do original “*distrust*”, em inglês) é, também, usado para expressar “falta de confiança”, “suspeita”, “cautela” e “falta ou ausência de confiança” (*Webster's Seventh New Collegiate Dictionary*, 1963). De modo geral, o prefixo “mis-” [como em *mistrust*] pode ser usado para designar o sentido de algo “errôneo” [falso] (como em “erro” [*mistake*]) ou simplesmente a falta ou ausência de algo (como sugerido em “falta de conduta / improbidade / má conduta” [*misconduct*]). O prefixo “dis-” [como em *distrust*], por sua vez, pode ser usado para expressar inversão [revés, reversão, anulação] (como em “destripar / eviscerar / estripar”, ou “colocar de dentro para fora” [*disembowel*] ou, mesmo, força intensa (como em “destacar / separar / dividir” [*dissever*])² (*Dictionary.com*, n/a).

¹ Artigo original, em inglês; Schiocchet, Leonardo. “Essay on an Anthropology of the Fiduciary”. In: *Mistrust*: Florian Mühlfried (ed.), *Ethnographic Approximations*. Bielefeld: Transcript Publishing, p. 93–104, 2018.

² Dis-; Mis-. n/a. *Dictionary.com*. Ver: <http://www.dictionary.com/>

Por isso, tanto desconfiança, no sentido de falta de confiança [*distrust*] – de agora em diante “desconfiança”, quanto desconfiança no sentido de confiança deslocada – depositada no lugar errado [*mistrust*] – de agora em diante “descrença” –, têm sido, com frequência, usadas indistintamente, apesar de significarem coisas diferentes.

No entanto, falta de confiança não precisa necessariamente ser entendida enquanto algo que leva à impossibilidade da confiabilidade, mas sim o contrário. Por definição, o ato de confiar (em inglês “*entrust*”), ou o processo de se conferir confiança a algo ou alguém, é motivado por uma complexa agência que implica a consciência e o controle parciais por parte do sujeito e pode existir somente na relativa ausência de confiança. Enquanto a confiança, por definição, já foi mobilizada em um dado ato de confiar, o processo de confiabilidade como um todo leva ao reforço, renegociação ou à reafirmação da confiança. Por mais deturpada e mal interpretada que seja, esta relativa ausência de confiança não é a mesma coisa que impede ativamente a confiança, ou o que podemos chamar de suspeita. Além do mais, se não há necessariamente conexão intrínseca entre a suspeita e a confiança em um dado contexto, a suspeita, sempre que presente, afeta enormemente as dinâmicas de confiabilidade.

Portanto, enquanto um dispositivo heurístico, em vez de agrupar diversos fenômenos sob sinônimos intercambiáveis, proponho usar cada um destes conceitos em referência a um fenômeno social específico. Já que o prefixo “dis-” [em inglês] parece evocar a ausência acima de tudo, venho propor o uso de desconfiança [*distrust*] significando a simples falta de confiança. Uma vez que “mis-” [em inglês] denota a ideia de deslocamento [como algo que se perde por ser

colocado fora do local habitual], proponho o uso de “descrença” [*mistrust*] significando uma confiança deslocada de seu lugar habitual. Por fim, prefiro reservar o termo suspeita para denotar uma resistência ativa com relação à confiabilidade (como processo, para além do ato inicial de confiar). Como argumentarei a seguir, a confiança é mais bem compreendida na prática quando inserida em processos dinâmicos complexos que frequentemente, mas não sempre, denotam suspeita. Em tais processos, desconfiança e descrença são atitudes diferentes com relação à confiança. A suspeita, por sua vez, além de ser mais do que a simples ausência de confiança, afeta profundamente as dinâmicas da confiança. Em outras palavras, enquanto estes conceitos são, de fato, todos interconectados, como sugere o dicionário Webster, também refletem diferentes conotações e disposições que caracterizam e afetam uma dada situação social diferentemente e, assim, as ciências sociais precisam reconhecer as nuances entre eles.

CONFIABILIDADE E RITUALIZAÇÃO

Em *The Nature of Entrustment*, Parker Shipton nos lembra que “o ato econômico de confiar não é claramente distinguível do ato de confiar ritual, simbólico ou espiritual” (2007:125) e que estes são “acordos e sentimentos” sobre os quais “as pessoas têm fortes emoções” (2007:xi). Neste ensaio, me inspiro na perspectiva de Shipton e, criticamente, aloco minha perspectiva de certa forma dentro da tradução da troca simbólica, inaugurada por Marcel Mauss em *Ensaio Sobre a Dádiva* [*The Gift* (2000)]. No entanto, lanço olhares sobre uma forma de troca relativamente negligenciada, que chamo de “economias da confiança”. Em outras palavras, esta é o manejo da confiança

enquanto recurso e do ato de confiar (*entrustment*) enquanto mecanismo de delimitação e manutenção de fronteiras, definido através de especificidades contextuais e culturais, dando forma às práticas de confiança específicas a um determinado contexto (Schiocchet, 2014a).

Em Ensaio Sobre a Dádiva, Mauss (ano) já havia sugerido que a confiança está na base de todas as formas de troca, mesmo que não pareça notoriamente ser o caso. Este foi, de fato, um lugar comum da teoria social no período em que Mauss trabalhou, especialmente sob a influência da teoria do contrato social, amparado por autores como Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau e Friedrich Hegel. Supostamente, mesmo as transações mais formais têm como base a relações de confiança. Observemos o sistema financeiro mundial moderno, por exemplo. A maioria de nós tem uma conta bancária, ou seja, a maioria de nós concede, deliberadamente, parte de nosso dinheiro a uma instituição que promete guardá-lo enquanto nos permite usá-lo quando o desejarmos. Para um observador externo, não bem familiarizado com os princípios do capitalismo, esta poderia soar como uma ideia terrível, muito pior do que esconder dinheiro embaixo do colchão. Contudo, enquanto muitos que espontaneamente se envolvem com o sistema financeiro internacional do mundo moderno desafiam a moralidade dos bancos e a bondade de suas intenções, muitos ainda acreditam que nosso dinheiro, ou pelo menos parte dele, está a salvo nas mãos dos bancos. Ironias à parte, o que é importante, aqui, é que a maioria de nós acredita que os bancos irão seguir as regras que eles mesmos têm estipulado, não importa o quão justas ou injustas estas nos pareçam ser.

Confiança e crença estão, assim, estreitamente interligadas. Deste modo, como sugeri acima, a confiança é um processo dinâmico com muitas nuances de cinza e, a maior parte das trocas, de fato, ocorre em algum ponto entre a desconfiança total e a confiança total. Assim, é um movimento sábio evitar falar simplesmente sobre a ausência ou presença de confiança e, em lugar disso, concentrar-se, como antropólogos tendem a fazer, em estudar a confiança enquanto um processo. Isto explica minha preferência pelo conceito de “*entrustment*” apresentado por Shipton. *Entrustment* sugere trocas para além da confiança última, ao passo que evoca a existência tanto de motivações que levam a uma dada troca de confiança como a uma ação que leva à atualização da própria confiança. Em outras palavras, um ato de confiabilidade pode acontecer na relativa ausência de confiança e pode, ele mesmo, levar à negociação da confiança.

Além do mais, a necessidade dessa compreensão processual e sutil da confiança é reforçada pela natureza dialógica inerente à confiança. Enquanto a confiança pode, também, ser teorizada em termos das atitudes de alguém frente a algo ou alguém em quem se deve confiar, um dado processo de confiabilidade é, em realidade, sempre multifacetado, mesmo quando as assimetrias de poder escondem a natureza dialógica da confiança. Retornando ao exemplo do sistema financeiro, enquanto clientes de bancos precisam confiar nestes e seguir os termos em um dado contrato, o banco precisa, também, confiar que as “condições de possibilidade” para o sistema e, portanto, para o contrato, terão efeito. Ou seja, o banco precisa confiar em um determinado governo nacional para que não mude os termos contratuais sem seu consentimento ou sem aviso prévio. O banco deve

ter a confiança de que o sistema jurídico deste determinado Estado irá agir como um elemento dificultador de qualquer quebra de contrato por parte do cliente. Afinal, existiram inúmeras ocasiões na história mundial em que patrimônios de bancos foram congelados e os próprios bancos foram nacionalizados. Então, ao passo que os bancos podem ponderar investir em países que estes considerem ser mais “estáveis”, o que o dramático exemplo revela é um princípio inerente à forma de troca em si mesma, em oposição ao conteúdo de uma dada troca. Por fim, o banco deve, também, ter a confiança de que os próprios clientes não irão mudar as regras contratuais em seu favor ao trocar os governos através de meios democráticos ou, mesmo, forçosos. Entretanto, embora seja tudo verdade, o balanço de poder, em geral, pende tão fortemente para o lado dos banqueiros que a natureza dialógica da confiabilidade é, neste caso, largamente ocultada. Portanto, acadêmicos devem reconhecer a natureza dialógica das confiabilidades e as assimetrias de poder inerentes a contextos particulares. Como vejo, este entendimento das dinâmicas de confiança anda de mãos dadas com uma abordagem foucaultiana de poder. De acordo com esta perspectiva, o poder emerge das dinâmicas relacionais entre os sujeitos (sejam elas individuais, coletivas ou institucionais), em vez de simplesmente alocadas nos próprios sujeitos. Além disso, o poder é exercido não apenas por meio de expressões observáveis de dominação legitimada, mas, principalmente, através de práticas disciplinares mobilizadas por regimes de conhecimento (Foucault, 1975).

A partir do exposto, como coloca Edmund Leach, é preciso questionar a tese marxista que afirma que os valores por trás do mercado secular são regidos pelos “mais estritos cânones da

racionalidade”. No lugar disto, como Mauss, precisamos reconhecer que, nas palavras de Edmund Leach, “as trocas baseadas em necessidades seculares, racionais e utilitárias tornam-se obrigatoriamente de um tipo ritual” (citado em Hugh-Jones e Laidlaw, 2000:167-168). Enquanto prefiro usar o termo “racionalidade” para me referir a qualquer maneira possível de se compreender e envolver-se com o mundo – de forma similar ao uso de Louis Dumont (1992) do termo “ideologia” –, é preciso notar que, no uso de Leach, o autor se refere à racionalidade cartesiana em particular. Assim, o que Leach questionou, amparado por Mauss, foram os limites da lógica cartesiana ao separar a razão prática de formas mais complexas de motivação que implicam comportamento ritual.

Para melhor compreender esta complexidade, sugiro fundir a perspectiva maussiana sobre a troca ritual com a crítica foucaultiana de Talal Asad sobre a natureza da prática disciplinária, bem expressa no trabalho de Charles Hirschkind. Como nos lembra Hirschkind (2006), disciplina não é principalmente o efeito da razão prática, mas o resultado de um processo de cultivação (por exemplo, de valores religiosos) através de práticas que levam à incorporação de disposições, sensibilidades e afetos. Esta sugestão é, de fato, parcialmente corroborada por Mauss e é central para seu conceito de “*habitus do corpo*” (Mauss, 1973:82) o que, por sua vez, foi influenciado por Aristóteles e influenciou o famoso uso de Pierre Bourdieu (2002). É preciso observar, no entanto, que, ao passo que o conceito de Bourdieu dialoga principalmente com impulsos sociais inconscientes e inevitáveis, o uso de Hirschkind (2006) e de Saba Mahmood (2012) do conceito sublinha, em vez disso, sua dimensão pedagógica consciente,

recuperando um elemento já presente no trabalho de Mauss e mais tarde minimizado pelo mimetismo e pela perspectiva determinista de Bourdieu. Para o propósito desta discussão, o que precisa ser notado, então, é que confiabilidades são complexas e multifacetadas, frequentemente expressas em práticas disciplinares ritualizadas que mobilizam um complexo arranjo entre razão prática e sentimentos incarnados, disposições, afetos e sensibilidades.

SUSPEITA E CONFIANÇA ENTRE REFUGIADOS

Meu trabalho sobre refugiados palestinos no Oriente Médio, América Latina e Europa (2013, 2014b, 2015) revela que a estigmatização da identidade dos refugiados é um paradoxo de acordo com o qual o refugiado é exatamente aquilo que não pode ser. O estigma, sendo a causa da própria fuga, sobrecarrega o refugiado e se torna um imperativo com o qual se deve lidar, informando muito dos pensamentos, reflexões e ações dos refugiados no mundo. Ser refugiado tem importantes consequências para seus sentimentos de pertencimento e para a construção de relações sociais, tanto no nível interno quanto externo a seus grupos. Dentre as mais importantes implicações do refúgio estava um sentimento quase sempre presente de suspeita, que chamo de “disposição para a suspeita”, que pode ser definido como uma suspeita coletiva e generalizada, que deve ser superada ou suspensa para que as adesões sociais aconteçam (Schiocchet, 2014a). Portanto, a experiência coletiva e individual da suspeita se tornou de grande importância para a organização e identidade social. Neste sentido, a suspeita generalizada foi, no contexto do meu trabalho de campo, uma das mais potentes forças

realçando a importância da confiança e moldando processos de confiabilidade.

O refúgio criou imperativos que os refugiados, inevitavelmente, têm de enfrentar, não apenas ao se refletir sobre estes, mas também ao tratar destes no cotidiano, na prática. Lidar amiúde com a suspeita gerou emoções e disposições que surgem através de práticas disciplinares aprendidas pela mente e corpo, frequentemente através do contexto ritualizado da vida cotidiana. Através de imitação, interação e das lutas por melhorias ou pelo simples pertencimento, residentes de campos de refugiados tomam conhecimento de roteiros que estão contidos nas rotinas diárias desde a infância. Isto é, os residentes aprenderam comportamentos apropriados, valores e expressões idiomáticas locais para lidar com o cotidiano e com o inesperado. Este foi um aprendizado alcançado tanto através da ritualização do cotidiano quanto pela reflexão consciente. Enquanto alguns antropólogos gostam de se referir a isso como “cultura”, eu prefiro entender como “conhecimento”, conforme sugeriram Fredrik Barth (2002) e Talal Asad (1993), cada um à sua maneira. Como resultado, uma disposição estrutural para a suspeita e roteiros incorporados para se negociar a confiança foram, assim, componentes vitais dos contextos de vida dos refugiados entre os quais estudei.

Dado este contexto, quase ninguém estava acima da suspeita e a confiança não era absoluta, mas contextualmente direcionada ao mesmo sujeito ou instituição em simultâneo, em dinâmicas semelhantes a um cabo de guerra. Assim, a confiança se tornou um elemento de escolha estratégica e investimento, ao mesmo tempo que era expressa através de um idioma de sensibilidades, sentimentos e

moralidade. Confiar em alguém ou algo era, também, acreditar nesta pessoa ou coisa. Portanto, toda relação social, mesmo que não preocupada antes de tudo com a questão da confiança e do laço social, era conduzida com um elemento de confiança veladamente negociado. Até mesmo ser visto na companhia de alguém era tanto uma afirmação de onde se estava na comunidade quanto um investimento naquela pessoa.

Por razão da propriedade descrita acima, as economias da confiança tendem a ser, ao mesmo tempo, políticas e morais. Nos casos acima mencionados, estas eram políticas porque a confiança era praticamente intercambiada de acordo com a estratégia e visava à maximização do objetivo individual e de grupo. Ao mesmo tempo, economias de confiança eram também morais porque a confiança não era experienciada como algo completamente aberto à transação comercial, mas confiabilidades também dependiam de disposições, sensibilidades e afetos traduzidos em afinidade, e eram comumente expressos através do idioma da honra. A honra estava no núcleo dos processos de identificação e autoidentificação, indexando sujeitos e processos de confiabilidade às ordens disputadas de pessoas e coisas. Em outras palavras, economias da confiança não eram transações completamente conscientes, estratégicas e irrestritas, mas eram também conectadas ao caráter do sujeito, posição social e reputação, com a honra tendendo a incorporar todos estes elementos. Apesar do risco, confiabilidades eram com frequência buscadas para criar ou reforçar um vínculo. Entretanto, sujeitos não escolhem livremente em quem irão confiar, mas, antes de tudo, classificam quem (ou o que) pode ser confiável. Por exemplo, um soldado israelense não seria elegível

para a confiabilidade tanto quanto seria um membro da família do sujeito em questão. Da mesma forma, alguém da comunidade que é conhecido por honrar sua palavra seria mais confiável do que alguém conhecido por não cumprir com sua palavra. Dito de outra forma, confiabilidades não dependiam exclusivamente de empreendimento individual, mas também dependiam muito de como a confiança coletiva era mensurada. Neste sentido, laços familiares, nacionais, religiosos, étnicos e políticos eram as principais fontes de confiança entre refugiados palestinos nos campos que estudei. Em outros lugares, no entanto, estas instituições preferentes podem variar largamente.

O caráter especial da confiança enquanto moeda de troca para o vínculo social fez as economias da confiança serem disseminadas nos campos de refugiados palestinos no Líbano, e pode ser encontrado de forma recorrente por detrás das interações interpessoais. É exatamente a integração destes elementos em um contexto mais amplo – como indicado por Tambiah (1996) em seu exemplo sobre multidões e revolta – que dá significado à vida, criando um sentido de pertencimento ao evocar identidades salientes e inspirar o compromisso coletivo com padrões de organização social.

Nos campos de refugiados palestinos no Líbano que analisei, os processos de confiabilidade configuram as delimitações entre, de um lado, “nós” – refugiados palestinos, muçulmanos, cristãos – e, do outro lado, “eles” – os libaneses, os ocidentais, os não refugiados, os estrangeiros e quem mais pudesse ser o “outro”. Apesar de ter encontrado uma forte disposição para a suspeita em todos os campos de refugiados palestinos no Líbano, economias locais de confiança eram mecanismos únicos de junção e disjunção social e individual. Estes

mecanismos apenas fizeram sentido incorporados em seus respectivos contextos e ao variar de grupo para grupo e de indivíduo para indivíduo. Além do mais, como outros elementos comunicacionais, eles produziram significado, ganharam força e se tornaram práticas disciplinares atuantes como dinâmicas de manutenção de delimitações parcialmente incorporadas através da ritualização do cotidiano (Schiochet, 2014a). Assim, em uma mão, não podemos juntar todos os refugiados do mundo em apenas uma categoria legal, social e política, se desejarmos compreender quem eles são. Na outra mão, é vital notar e discutir os processos gerais relacionados ao refúgio. A ideia de que uma disposição à suspeita pode, de fato, ser uma tendência mais ampla entre refugiados em geral é uma destas discussões. A disposição à suspeita deve, então, ser entendida como um imperativo social com o qual se deve lidar, o que, por sua vez, implica uma necessidade de se enfatizar regras socioculturais e contextuais sobre confiabilidade, que são partes integrantes de processos únicos de pertencimento social.

DIMENSÕES DA CONFIANÇA

Para Shipton, confiabilidades são parte de “multiplexos” vínculos sociais – elas acompanham parentesco, amizade, afiliação à igreja, relações comerciais e assim por diante, podendo coincidir (2007:208). Ao lado disso, “o pensamento e a prática fiduciária conectam tempo, espaço e distância social em formas culturais ainda não amplamente reconhecidas (2007:39). Se por “fiduciário” entendemos não apenas “financeiro”, como é o caso para Shipton, mas também qualquer outro tipo de confiabilidade simbólica, então esta proposição abrange uma parte crucial dos processos de pertencimento social: confiabilidades

simbólicas que moldam todas as coisas sociais como amizade, lealdade, pertencimento a um grupo, alianças, casamentos e outros. A etimologia do termo “fiduciário” dá suporte ao meu uso. O atual uso da palavra, em inglês [*fiduciary*], deriva do Latim *fiducia*, significando “confiança” + *arius*, significando “ário” [em inglês, *-ary*]. O dicionário Webster lista fiduciário, em inglês, como: a) “assegurado, mantido ou fundado em confiança ou confidência”; b) “ter a ver com, ou envolver uma atitude de confiança: da natureza de uma confiança <a – capacidade> <a – relação>”; c) “apoiar-se na confiança pública para valor ou moeda de troca < –dinheiro fiduciário [*fiat money*]>” (1986:845). Em outras palavras, mesmo que hoje o sentido de fiduciário esteja majoritariamente associado com economia, isto é assim apenas porque a questão da confiança é a base da economia, assim como está na base de, virtualmente, toda relação social. Além disso, na fundação da palavra “fiduciário” está a raiz Latina *fidēs*, que se relaciona com confiança mas, também, com “fé, confidência, fidelidade, creditar, crença” (Lewis, 1890) – todas sendo associações as quais vale a pena explorar com mais profundidade.

Há algo de universal sobre as dinâmicas de confiança entre as pessoas que residem na base das trocas e vínculos sociais. Pelo menos, todos os grupos sociais têm socialmente aceito ou contestado formas de confrontar-se com a confiabilidade. Para além desta universalidade, outros têm sugerido que a confiança, como um elemento básico para os vínculos sociais, tende a ser enfatizada pela condição de se ser um refugiado (Daniel e Knudsen, 1996), como meu próprio trabalho sugere (Schiocchet, 2014a). Além do mais, para além das condições sócio-históricas, existem as inclinações contextuais que fazem as dinâmicas

de suspeita e confiança de alguns grupos sociais únicas em relação às outras, nas quais o envolvimento individual floresce.

Uma vez que as dinâmicas de confiança são, por definição, relacionais, não pode haver confiança antes de uma dada relação social e, assim, não pode haver desconfiança (confiança deslocada) ou suspeita (resistência ativa à confiança), uma vez que estes são estados, disposições e atitudes diferentes, que podem apenas existir ao se conceber relações sociais particulares. Assim sendo, a descrença absoluta, ou a ausência plena de confiança, pode apenas ser entendida enquanto uma condição ontológica para o vínculo social, um ponto lógico de partida. Entretanto, o processo de se conhecer algo ou alguém implica, necessariamente, classificação, como a clássica crítica de Durkheim (1995) a Kant corrobora, na base das ciências sociais contemporâneas. Portanto, na prática, não existe presença ou ausência absoluta de confiança, mas apenas diferentes níveis de confiança (e descrença), desconfiança e suspeita, dinamicamente apagadas, alocadas, reforçadas e transformadas em uma dada relação social. Além do mais, como aponta Julie Peteet, a confiança é “um conceito frágil e situacional, facilmente quebrável, mas difícil de se restaurar” (Peteet, 1996b:169). Isto, por sua vez, reforça o caráter dinâmico das confiabilidades, já que a confiança quebrada precisa ser reparada, ou leva ao reposicionamento dos sujeitos, o que implica um redirecionamento da confiança para um lugar outro.

CONCLUSÃO

Um dos pontos de partida deste livro (Mühlfried, 2018) é seu esforço em transpor o que Godelier identifica como sendo parte do

enigma da dádiva para a questão da confiança. Mauss, Godelier e Mühlfried sublinham a conexão entre economia (ou a circulação de objetos, pessoas e valores) e confiança; e que a confiança é uma questão de “convicção e moeda de troca pública” (*Webster's Third New International Dictionary*, 1986:845). Godelier deu um passo à frente e compreendeu que, para uma moeda de troca existir, é preciso haver uma medida que, por definição, não circula. Neste volume, Mühlfried desenvolve isto ainda mais ao reafirmar o conhecimento encrustado nas origens latinas do termo e abertamente re-associando dar / não dar com processos de confiabilidade.

O interesse de Godelier na inalienabilidade de certas coisas deriva tanto de seu material etnográfico na Melanésia, particularmente de seu estudo dos Baruya, quanto deriva de seus diálogos com Marcel Mauss, Karl Marx e Claude Lèvi-Strauss. Em resumo, *O Enigma da Dádiva*, de Godelier (1999), baseia-se no trabalho de Annette Wiener (1999), *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*, no qual é reforçado o argumento de que, enquanto cientistas sociais têm enfatizado dar e compartilhar, não dar e não compartilhar são tão importantes quanto. Como coloca Paul Roscoe (2001:151), Godelier substitui a fórmula “manter-equanto-doa” por “manter para dar”, o que expressa a ideia de que certas coisas circulam, mas se tornam propriedade de ninguém. Assim, o maior interesse de Godelier está nos objetos que não podem ser dados ou vendidos, que são considerados sagrados (1999:08). Estes itens inalienáveis são, assim, “fixos, pontos parados” e realidades “ancoradas na natureza das coisas” que é o que dá “ao tempo a sua duração” (1999:200). A partir destas “realidades”, o corpo social cria o domínio do

imaginário, o que, no modelo lacaniano, tem primazia sobre o simbólico.³ Em outras palavras, a sociedade cria uma ficção na qual vive para mascarar a realidade de que a própria sociedade é a criadora deste mesmo mundo. Alinhado com o marxismo e também desenvolvendo a concepção de Durkheim de sociedade, Godelier compreende isto como uma forma de fetichismo que naturaliza o mundo, dando-o, assim, a existência *ex nihilo* (para além dos confins da imaginação social), e protegendo, desta forma, o corpo social da incerteza de sua própria subjetividade. Na própria base desta relação entre os domínios do imaginário e do real, existe uma relação entre coisas que circulam (no imaginário) e aquelas que não podem circular (ancoradas no real). Paradoxalmente, talvez, de acordo com Godelier, o que não pode circular é considerado sacro, servindo como um ponto nodal ao redor do qual se constrói o fetiche o qual seres sociais escolhem para habitar. É apenas através do sacro inalienável, que serve de medida para todo o resto, que a própria troca é possível e a sociedade pode existir. Ou, como coloca Godelier, “para que exista movimento, troca, é preciso que existam coisas mantidas fora da troca” (1999:166-167).

Em suma, ao focar no que circula, tanto Mauss quando Lévi-Strauss negligenciaram um componente básico da vida social: nas palavras de Godelier, “dar aos deuses” – um termo que representa aquilo que é inalienável, que jamais pode ser recíproco, que na sociedade moderna é associado ao Estado de direito (1999:207). É para isso que devemos olhar para compreender dinâmicas sociais. Da mesma forma, Mühlfried sugere

³ A primazia do imaginário sobre o simbólico é uma das críticas mais sérias de Godelier sobre o estruturalismo Levi-Straussiano. De acordo com Godelier, em Lévi-Strauss, o simbólico elimina a importância do sagrado, enquanto Mauss exacerbou isto através do “hau”, ou o espírito da dádiva, como se o Estado de direito não fosse já justificativa o suficiente. Para Godelier, em vez disso, a sociedade moderna confunde o Estado de direito com o sagrado, e é através desta imbricação que ele sugere que é preciso compreender suas dinâmicas sociais.

olhar para o que, quando ou quem não é confiável, como uma maneira de engendrar relações sociais, em vez de suspender estes pontos. Para ele, isto demanda uma ênfase na desconfiança / descrença (como sinônimos) em oposição à potente ênfase antropológica na confiança. Eu apresento, aqui, uma outra perspectiva, na qual a confiança e a descrença (*mistrust*) são apenas diferentes polaridades da mesma operação social, enquanto a desconfiança (*distrust*) significa a completa ausência de confiança no âmbito fenomenológico de alguém e, assim, não pertence ao âmbito das realidades empíricas. Enquanto a perspectiva de Mühlfried é diádica, a minha é triádica [baseada em dois e três pontos, respectivamente]. Entretanto, por trás de ambas as perspectivas, está o mesmo ímpeto de diferenciação entre dois tipos de fenômenos: a ausência e a recusa de confiança. Além do mais, minha escolha particular de palavras (desconfiança e descrença para denotar um ou outro fenômeno social diferente) deriva unicamente do significado que estas evocam para mim, mas é quase completamente irrelevante para o ponto que desejo trazer. O objetivo deste ensaio não é criar jargão *per se*, mas chamar a atenção não apenas para a necessidade de se discutir antropológicamente estes distintos fenômenos sociais, como também começar a diferenciá-los heurística e conceitualmente, visando alcançar este objetivo.

Assim, reiterando, os processos de confiabilidade são dialógicos mesmo quando assimetrias ocultam sua natureza dialógica. Estes são processuais, uma vez que não podem ser reduzidos a um momento único no tempo e, assim, nunca são estáticos. São manifestos através de humores, disposições e atitudes: e estão sutilmente presentes na maioria das trocas sociais ao lado de outros humores, disposições e atitudes, compondo as motivações dos sujeitos que não podem ser

definidas simplesmente em termos de razão prática ou moralidade. Processos de confiabilidade devem ser inseridos em trocas rituais, mas jamais estão presentes ou ausentes de forma absoluta. Por fim, frequentemente, servem como moeda de troca para relações sociais, uma vez que ordenam a proximidade e distância entre sujeitos, e indexam categorias sociais e segmentações.

Se comparado a temas como parentesco, etnicidade ou, mesmo, honra, as dinâmicas de confiabilidade (que abrangem descrença, desconfiança e suspeita) são pouco estudadas pela antropologia. Isto é particularmente notável quando a antropologia da confiança é comparada com a tradição da teoria social, de teóricos do contrato social (como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau ou David Hume), a Charles Tilly e Niklas Luhmann, e os acadêmicos contemporâneos da sociedade civil (como Robert Putman ou Peter Evans), como sugerem alguns dos capítulos deste volume. Entretanto, partindo do que apresentei neste capítulo, sugiro que a confiabilidade é um tema essencial, subjacente a questões gerais de organização social e identidade e, assim, uma atenta compreensão dos processos de confiabilidade traz um significativo potencial, não apenas para abordagens da vida social mais focadas na teoria, mas, especialmente, para aquelas mais focadas em perspectivas etnográficas. Por sua vez, devido ao caráter intrinsecamente relacional das dinâmicas de confiabilidade, abordagens microsociológicas e etnográficas são agora necessárias para que se possa avançar ou desafiar abordagens clássicas sobre este tópico, sobretudo aquelas que ainda insistem em centralizar a dimensão ontológica da confiança.

7

REFUGIADOS PALESTINOS NO LÍBANO: O CAMPO DE REFUGIADOS COMO ESPAÇO DE EXCEÇÃO?^{1, 2}

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*³ não devem figurar isolados na definição da condição de refugiado. Em vez disso, estes conceitos podem ser

¹ 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.

² 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.

³ 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.⁴ 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.⁵ 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

⁴ Veja Agamben (1998, 2005).

⁵ 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)⁶ – 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

⁶ 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 Direito⁷ – 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.

⁷ 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.⁸ O mérito mais importante é a relevância atribuída ao contexto mais abrangente que envolve o

⁸ 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.⁹ 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*.

⁹ 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,¹⁰ a maioria contando com um escritório próprio. Os mais importantes entre estes eram o Fatah, Fatah al-Intifada, FPLP, Hamas e Jihad

¹⁰ 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*,¹¹ 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

¹¹ 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,¹² e cartazes com motivos nacionalistas, enquanto outros também entoavam hinos e temas nacionalistas. Até mesmo partidos políticos (não necessariamente islamistas) se viam

¹² 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.¹³ Isto reforçava, de forma potente, a diferença entre os

¹³ 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.¹⁴

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.

¹⁴ 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.¹⁵ 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.¹⁶ Contudo, o que é

¹⁵ Nota do tradutor: No texto original; *Lebaneseness*.

¹⁶ 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.¹⁷ 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

¹⁷ 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.¹⁸ 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

¹⁸ 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.¹⁹ 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.

¹⁹ 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.²⁰

Pode-se argumentar que a era moderna é definida pela criação do modelo de Estado-Nação com sua tentativa de implementação através do globo,²¹ 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

²⁰ Não muito para o caso do Líbano.

²¹ 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 pronunciar²² (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.²³ 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

²² 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.

²³ 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*²⁴, 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,

²⁴ 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.²⁵

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.²⁶

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

²⁶ 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.

8

À BEIRA DE UM ESTADO DE EXCEÇÃO? ÁUSTRIA, EUROPA E A CRISE DE REFUGIADOS^{1 2}

Em 2015, a Europa registrou 1.190.835 solicitações iniciais³ de asilo (Eurostat, 2016). Uma vez que grandes grupos de solicitantes de asilo se deslocaram para a Europa na segunda metade do ano,⁴ a mídia, a União Europeia e muitos governos europeus proclamaram, rapidamente, uma “crise europeia de refugiados”.⁵ O presente trabalho revisita um artigo

¹ Artigo original, em inglês; Schiocchet, Leonardo. “On the Brink of a State of Exception? Austria, Europe and the Refugee Crisis”. In: *Youth, Civic Action and Protest, Critique & Humanism*, vol. 46, No. 2/2016.

² Nota dos editores da versão original: Este trabalho é a combinação de dois artigos separados sobre a situação de refúgio, escritos por Leonardo Schiocchet para a revista *Critique & Humanism* (publicados em tradução em búlgaro). O primeiro, “O Refúgio e a Cidade: é o Campo de Fato um Espaço de Exceção?”, foi publicado na edição 42, 1-2/2013 (desenvolvido para o tema da Cidade como uma Aposta nas Políticas Locais e Globais, editada por Maya Grekova e Elitza Stanoeva), enquanto o segundo será incluído neste volume, na versão em idioma búlgaro. Uma vez que ambos os artigos dialogam com o que é, atualmente, um tópico de extrema relevância nos debates públicos, nós, enquanto editores, decidimos publicá-los aqui como um único trabalho, ainda que exceda o limite padrão para artigos nesta revista.

³ Nota do tradutor: a expressão “solicitações iniciais”, no texto original em inglês, aparece como *first-time asylum requests*. A expressão *first-time*, em inglês, refere-se, aqui, à primeira solicitação de asilo, sendo assim referente àquelas requisições ocorridas na chegada ao país de destino – o país possivelmente acolhedor – ou subsequentes à chegada.

⁴ O grupo que chegou na Europa em 2015 fora composto tanto por requerentes de asilo que fugiam de guerras e conflitos, quanto por imigrantes que tomaram vantagem do movimento em massa que buscava uma vida melhor no centro e norte da Europa. Neste artigo, não julgo as intenções de nenhum dos grupos e, enquanto termo genérico “migrantes”, englobando também os “migrantes forçados” (e, assim, tanto solicitantes de asilo quando refugiados), pode capturar a despossessão generalizada da composição mista do grupo; também pode menosprezar as raízes do deslocamento em massa forçado, que são responsáveis pelo fenômeno demográfico. Assim, é importante nomear ambos, migrantes e migrantes forçados, ao se referir ao grupo. O fato de que neste artigo estou interessado especialmente em discutir o caso dos requerentes de asilo não deve, de forma alguma, ser visto como proveniente de uma visão reducionista da complexidade de heterogeneidade dos grupos.

⁵ Veja *USA Today*, 17 September 2015; *Al-Jazeera*, 6 January 2016; *The Telegraph*, 15 September 2015; *The Guardian*, 20 August 2015; *Vatican Radio*, 10 October 2015.

que publiquei originalmente em búlgaro, para a revista *Critique & Humanism*⁶ (Schiocchet, 2013b), com o objetivo de questionar esta retórica da crise, especialmente em sua variação conhecida como “Fortaleza Europa” (*Festung Europa*).

Meu artigo original interrogava se o campo de refugiados era um “espaço de exceção”, no sentido de Michel Agier que, por sua vez, é baseado no conceito de “estado de exceção”, de Giorgio Agamben. Meu então principal argumento era de que o conceito de Agamben seria mais bem aplicado em uma crítica do Estado-nação moderno, como pretendeu o autor – enquanto que o conceito de Agier serve melhor para a compreensão de como os campos de refugiados são parte componente das (frequentemente urbanas) paisagens que os circundam, ou das próprias urbanidades destes, em oposição à compreensão das especificidades dos campos. A discussão foi conduzida por meu material etnográfico sobre campos de refugiados palestinos no Líbano. Este capítulo, por sua vez, apresenta dados históricos e demográficos referentes ao fluxo de solicitantes de asilo em 2015 na Europa, sendo complementado com fragmentos etnográficos a partir da Áustria. O trabalho analisa o medo, intrínseco à retórica da “crise europeia de refugiados”, de que a vinda de refugiados e imigrantes representaria a suspensão da ordem política europeia atual e do modo de vida europeu, frequentemente pensado como um caminho sem volta. Ao colocar esta retórica em perspectiva, neste artigo, busco investigar se a Europa está de fato enfrentando uma crise e, se sim, qual a natureza desta. Em outras palavras, estaria a Europa atualmente à beira de um estado geral de exceção?

⁶ Uma versão modificada e estendida deste artigo foi publicada também em inglês, um ano após a primeira publicação, no periódico *Mashriq & Mahjar* (Schiocchet, 2014).

Este capítulo começa com uma breve revisão aos argumentos mais importantes de meu exame crítico da perspectiva de Agamben e Agier, antes de o cenário dos campos de refugiados no Oriente Médio mudar para a onda atual de refugiados na Europa. O objetivo é colocar a chamada “crise de refugiados na Europa” em uma perspectiva geográfica e histórica, para que a retórica possa ser analisada. A primeira parte, retomando meu artigo de 2013, é intitulada “O Campo como um Espaço de Exceção Revisitado”, e está subdividida em duas sessões. Enquanto o primeiro compara e contrasta brevemente o estado de exceção de Agamben com o espaço de exceção de Agier, o segundo discute duas maneiras diferentes de se entender a liminaridade dos campos de refugiados: tanto como uma metáfora para um processo geral, quanto como um estado ou espaço de exceção concretos. A segunda parte do artigo, intitulada “Do Campo para a Urbs”⁷, analisa a chamada crise dos refugiados na Europa e também está subdividida em duas sessões. Enquanto a primeira sessão apresenta tanto dados estatísticos europeus e excertos etnográficos do caso austríaco acerca do processo pelo qual cada solicitante de asilo chegou e buscou assentar-se na região, o segundo discute o refúgio prolongado e o caráter impermanente dos equivalentes europeus aos campos de refugiados do Sul Global. A terceira parte, intitulada “Que Crise?”, questiona a retórica da crise e está dividida em duas subseções. A primeira desafia a homogeneidade étnica da nação austríaca, alegando

⁷ Nota do tradutor: O título original desta segunda parte, em inglês, aparece como *From the Camp to the Urbs*. A última palavra, *urbs*, tem sua origem e uso no Latim, referindo-se, grosso modo, às cidades romanas cuja delimitação espacial se dava por muros ao seu redor. Segundo o Dicionário de Termos e Definições Legais (*The Dictionary of Law Terms and Legal Definitions*), a palavra *Urbs*, ou *urbs aurea*, referia-se a Roma, sendo que esta, também, contava com os *suburbs* (*sub + urbs* – prefixo e sufixo), palavra que, por sua vez, dá sentido à tradução, em português, de “subúrbio”. Disponível em: <https://legaldictionary.lawin.org/urbs/>.

que a Áustria é, por definição, uma nação multiétnica, historicamente construída por grandes fluxos de imigrantes, trabalhadores temporários e refugiados. A segunda subseção desafia o caráter europeu da chamada crise ao trazer, desta vez, não dados diacrônicos, mas sim sincrônicos sobre os fluxos de refugiados em 2015, com particular ênfase na comparação entre os cenários de refúgio na Europa e no Oriente Próximo. Na quarta e última parte deste trabalho, então, concluo o artigo ao desafiar a retórica da Fortaleza Europa, afirmando que este discurso nem resiste ao teste da História, nem se apresenta enquanto um dilema especificamente europeu.

Refugiados habitam o espaço liminar dos interstícios entre Estados-nação, espaço este que é a jurisdição do aparato humanitário internacional. Sua situação está vinculada tanto a definições legais internacionais e objetivos nacionais de orientação política, como a intervenções humanitárias. Em uma inspiradora publicação recente (Fiddian-Qasmiyeh et al., 2014), o *Refugee Studies Centre* (RSC, Universidade de Oxford) enumerou as tendências mais inovadoras no campo dos estudos da área. Este capítulo busca abordar os seguintes pontos-chave, entre aqueles destacados pelo RSC: a) o deslocamento de refugiados tem estado em alta e alcançado o Norte Global, especialmente a Europa. Assim, estudar campos de refugiados no mundo em desenvolvimento deve dar espaço às pesquisas com foco no meio urbano, no chamado mundo desenvolvido; b) o diálogo com acadêmicos do Sul Global tem se tornado mais importante e, em particular, o diálogo que inclui as perspectivas dos próprios refugiados; c) devido às principais causas atuais das fugas de seus locais de origem, a interseção entre os estudos de paz e conflito e da migração forçada se

tornou mais importante e, também, estudos mais completos virão a incorporar as causas da mobilidade no lugar apenas das suas consequências e do foco único nos países acolhedores; d) dadas as arbitrariedades da aplicação de status legais, a sobreposição entre estudos sobre migração e migração forçada (incluindo-se as buscas por asilo, refugiados e outros) tem sido, cada vez mais, produtiva em mapear movimentos a partir de situações de conflito e crises.

De maneira geral, perspectivas tradicionais sobre mobilidade humana falharam em explicar a complexidade dos processos empíricos da migração forçada. Abordagens macro, tal qual a teoria da modernização e o estruturalismo histórico (Marxismo), falharam grandemente em reconhecer as agências dos próprios refugiados, enquanto que tanto a cultura da migração quanto a perspectiva do transnacionalismo enfatizaram processos de mobilidade em detrimento da imobilidade e das restrições impostas por tecnologias de poder, locais e globais, e por regimes de mobilidade. Enquanto respostas legais, políticas e institucionais à migração forçada desenvolvem-se sob o regime geral internacional de refúgio, estas têm, também, camadas contextuais. Assim, é de suma importância compreender o que o refúgio implica na prática, da categorização geral de estatutos legais e os regimes de conhecimento e poder que isto acarreta, a práticas locais, políticas e experiências diversas de refúgio conectadas a processos globais. Finalmente, apesar das probabilidades, muitos refugiados conseguiram cruzar sólidas barreiras erguidas contra sua própria mobilidade, o que revela a extensão de sua própria agência e experiência prática. Assim, com a falha das soluções tradicionais, uma eficiente e inovadora abordagem deve considerar pontos sobre como facilitar a

mobilidade dos refugiados pode levar eles próprios a apontarem soluções alternativas. Por conseguinte, pesquisas de vanguarda deste campo têm não apenas de serem indisciplinadas, mas, também, precisam incluir a expertise dos próprios refugiados (Chatty, 2014; Brettell, 2015; Fiddian-Qasmiyeh et al., 2014).

O CAMPO COMO UM ESPAÇO DE EXCEÇÃO REVISITADO⁸

Um campo de refugiados é, de fato, um espaço de exceção? Deveríamos entender os campos de refugiados em suas continuidades simbólicas e práticas ou em descontinuidade com relação ao espaço urbano? Deveríamos considerar o campo como dotado das mesmas propriedades que a “cidade”? Na primeira parte deste artigo, apresentarei respostas concisas para as questões acima, mas o leitor que desejar se aprofundar nesta questão com mais afinco deverá consultar minha publicação original (Schicocchet, 2013, 2014b).

Em resumo, os conceitos de Agamben de “estado de exceção” e “vida nua” não deveriam figurar sozinhos na definição de características de campos de refugiados vis-à-vis seus arredores. Em vez disso, os conceitos podem se beneficiar ao serem acrescidos de abordagens mais etnográficas. Ao passo que isto é parte do que Agier faz, ele, no entanto, ainda depende muito da perspectiva de Agamben, que é parcialmente incompatível com esta tarefa [etnográfica]. Eu argumento que os campos de refugiados são, de fato, espaços excepcionais em relação à cidade, mas não são exatamente vida nua (desprovidos de leis e política), como propõe Agamben. Eu concluo, ao

⁸ Esta sessão contém parágrafos modificados e não modificados de meu artigo de 2014, em *Mashriq & Mahjar* (Schicocchet, 2014b).

defender meu argumento, que a compreensão de Agier sobre os campos – principalmente através de suas continuidades para com o espaço urbano (ou seja, compreender o campo em relação à cidade e não à parte desta, no entanto, isto pode depender do contexto específico) (Agier, 2002, 2007, 2009, 2012a, 2012b) – é de grande ajuda, especialmente se o espaço urbano da cidade for o objeto em análise, mas menos se o objetivo for compreender as especificidades do campo de refugiados. Refugiados tendem a experienciar o ambiente dos campos como espaços excepcionais, definidos e vividos em contraposição com a cidade e com a nação acolhedora. Os refugiados dos campos tendem a ser percebidos e a perceberem a si mesmos como estrangeiros cujas identidades são definidas tanto pelas continuidades simbólicas para com seus lugares de origem e descontinuidades para com o espaço de fora do campo, como pelas continuidades com seus arredores e descontinuidades para com seus lugares de origem.

AQUA ET IGNI INTERDICTUS: DE AGAMBEN A AGIER

Agamben introduziu a noção de “estado de exceção” pela primeira vez em *Homo Sacer: Soberania, Poder e Vida Nua* (1998), e, subsequentemente, a desenvolveu em *Estado de Exceção* (2005). No primeiro livro, ele primeiro define o conceito através da ideia de *exceptio*, ou “uma figura limítrofe da vida, um limiar no qual a vida está tanto dentro quanto fora da ordem jurídica, e este limiar é o espaço da soberania [...]. A exceção é a estrutura da soberania [...], é a estrutura originária na qual o Direito se refere à vida e o inclui em si ao suspendê-la” (Agamben, 1998: 22-23). Ele explica, adiante:

Uma forma pura do Direito é apenas a forma vazia da relação. No entanto, a forma vazia da relação não é mais uma lei, mas sim uma zona de indistinguibilidade entre Direito e vida, ou seja, um estado de exceção [...]. A relação política originária é marcada por esta zona de indistinção, na qual a vida do exílio, ou a *aqua et igni interdictus* permeia a vida do *homo sacer*, que pode ser morto, mas não sacrificado⁹ (Agamben, 1998: 38, 66).

No segundo livro, nomeado com o próprio conceito, o estado de exceção – o ‘*arcanum imperii* [segredo do poder]’ (Agamben, 2005:86) do estado-nação – é, também, definido 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 consistente conjunto de fenômenos legais que este busca definir. Este termo [...] é comum na teoria alemã (*Ausnahmezustand*, mas também *Notstand*, “estado de necessidade”)” (Agamben, 2005:4), sendo também relevante para a “lei marcial” inglesa, apesar de, historicamente, estes conceitos terem implicado coisas relativamente diferentes. Para Agamben, o que é comum para todas as variações conceituais é que a soberania ocupa um lugar de liminaridade, já que ela não está nem totalmente contida pelo Direito¹⁰ – uma vez que este é sua fonte primária – nem totalmente desconectada deste – sendo ela mesma sujeita à lei assim criada. Da mesma forma, de acordo com Agamben, o refugiado é, também, uma reencarnação simbólica moderna do “*homo sacer*” que, ao viver em liminaridade – no limiar do Direito e sua ausência – define o sujeito primário da Lei, sendo esta uma pré-condição para a própria socialidade.

⁹ De acordo com a lei romana, provocar a morte do *homo sacer* não é considerado um assassinato em função do interdito que ela/ele passou (como a quebra de um juramento). Entretanto, ela/ele não pode ser sacrificado, já que este mesmo interdito a/o transformou em um sujeito menos integral.

¹⁰ Direito (em caixa alta), aqui, refere-se ao Direito originário, como aparece para os teóricos do contrato social, através do “estado de natureza”.

Segundo Agamben, quando o estado de exceção é atualizado, os sujeitos afetados perdem todos os seus direitos sociais (e humanos) e pertencimentos, se tornando o que ele chama – inspirado por Hannah Arendt – de “vida nua”. Ou seja, não são nem *zoe*, ou “o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)”, nem *bios*, “a forma ou modo de se viver próprios a um indivíduo ou a um grupo” (Agamben, 1998: 9). Arendt (1962) esforçou-se para demonstrar que, em um mundo definido pelo modelo do estado-nação, direitos humanos (e os direitos de todos os humanos) existem apenas através da cidadania e, assim, os refugiados emergentes de todos os cantos da Europa após a Segunda Guerra Mundial não eram, na prática, protegidos por nenhum direito. Agamben utiliza, então, o termo enquanto um dispositivo heurístico. Ele demonstra como a soberania percebe tais objetos – destituídos de toda subjetividade e agência – e não como ou o que eles são na prática. Para Agamben, então, tal percepção faz da política algo inexistente, pois a política é possível apenas no espaço da *bios* (existência social).

Agamben afirma ir de encontro a Hannah Arendt e Michel Foucault, num meio-termo entre a perspectiva jurídico-institucional da primeira e a perspectiva biopolítica do segundo. Entretanto, em vez de demonstrar corretamente como a biopolítica é o objeto por excelência das políticas do Estado moderno, Agamben caracteriza estas vidas (ou corpos) como destituídos de política e, assim, de agência. Ao caracterizar sujeitos enquanto destituídos de política e, assim, de agência, Agamben negligência que, assim como o poder, a agência não está localizada nos sujeitos, mas acontece através destes, em suas dinâmicas relacionais. Isto significa que há sempre um espaço para

“resistência” – como argumentei em meu artigo original, por meio do caso etnográfico – mesmo quando parecem ser completamente impostas de cima para baixo.

Agamben também negligência este sistema de forças em sua discussão sobre o caráter da soberania que, por sua vez, assemelha-se com o pensamento contratualista, especialmente com *Leviatã*, de Hobbes (2010). Isto é, em Agamben, assim como em Hobbes, a soberania é uma força homogênea e até mesmo unidimensional, que tem o potencial de exercer poder para além dos limites da lei e da consideração de outras forças no sistema. A exceção não se encontra na prática – como foi argumentado por alguns dos teóricos do contrato social –, mas apenas em um espaço lógico. Afinal, o estado de exceção é “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 definida. Ela agora reside no corpo biológico de todo ser vivo” (Agamben, 1998:81).

Em suma, apesar de sua argumentação, a perspectiva de Agamben é quase puramente institucional. Como consequência, seu exercício lógico é um excelente alimento ao pensamento, uma vez que este expõe a frágil estabilidade da cidadania e a própria ordem jurídica e política da qual depende. Sua principal limitação, como vejo, reside na impossibilidade de se demonstrar o posicionamento relativo do sujeito e em qualificar tais posições no interior desta frágil ordem – que, para ser justo, jamais fora um tema-chave nos projetos de seus modelos. Em outras palavras, esta se pretende uma grande teoria e é mais útil a este

objetivo. No entanto, são muitos os que têm se reapropriado da teoria de Agamben para outros propósitos.

Aqui, de especial interesse são aqueles que usam os exemplos de Agamben sobre campos de concentração e de refugiados, para definir seu caráter especial *vis-à-vis* o resto da ordem social. Ao longo de sua carreira, Michel Agier tem escrito muito sobre a natureza dos campos de refugiados, frequentemente por meio do uso do estado de exceção de Agamben para expressar a liminaridade da vida em refúgio e a conexão fundamental entre os campos de refugiados e a exclusão. O campo de refugiados é, então, o que ele chama de “espaço de exceção” e, como tal, se torna pertinente a outros espaços deste mesmo tipo, como os guetos americanos, os *banlieues* franceses ou quaisquer outros espaços urbanos marginalizados. No meu entendimento, este uso do conceito de Agamben requer uma certa ginástica intelectual para deslocá-lo de sua perspectiva generalista e fazê-lo caber em outros panoramas, completamente diferentes.

O CAMPO COMO UMA METÁFORA GERAL VERSUS O CAMPO COMO UM ESPAÇO DE EXCEÇÃO

Em uma reflexão anterior, publicada em 2002, segundo a articulação das experiências de seu trabalho de campo em campos de refugiados, Agier já havia expressado a principal questão norteadora por trás de sua subsequente antropologia do refúgio: “poderia o campo de refugiados se tornar uma cidade, no sentido de um espaço urbano de sociabilidade, uma *urbs* e, de fato, no sentido de um espaço político, uma *polis*?” (Agier, 2002:322). Considerando-se a presença prática e perene dos campos no mundo contemporâneo *vis-à-vis* sua existência supostamente temporária, Agier (2002:220; ênfase no original) definiu

os campos de refugiados, então, como “*a nova forma socioespacial de “cidades-campo”*”. Ao unificar indivíduos unicamente em função de seus “status de vítimas”, “o sistema humanitário” iria “induzir” “a inexistência social e política daqueles beneficiados por seu auxílio” (Agier, 2002:322).

O artigo de Agier, de 2002, reconhece que este processo “cria oportunidades para encontros, trocas e rearranjos de identidade entre todos os que ali vivem. Neste sentido, o dispositivo humanitário dos campos *produz cidades*, [...] [que determinam] ‘as capacidades transformativas do urbano’” (Agier, 2002:322; ênfase no original). Este fator distintivo entre um campo e uma cidade aconteceria no surgimento dos campos; estes foram fundados sob o princípio de serem um “autêntico deserto” – um conceito que Agier empresta de Hannah Arendt.¹¹ O deserto é “a antinomia da troca social e política, que elenca todos os humanos, que os une e os distingue simultaneamente” (Agier, 2002:323). Em outras palavras, o campo era, para Agier, um “espaço de exceção”, um lugar de proto-políticas e proto-socialidade, “vida nua”.

No entanto, seriam, de fato, os campos de refugiados cidades nuas, ou espaços de exceção, no sentido de Agier? Agier argumenta que enclaves urbanos extremamente pobres, como as favelas no Brasil, são, também, a manifestação da vida nua, enquanto que campos de refugiados em densas áreas urbanas têm se tornado, cada vez mais, parte da paisagem urbana. Portanto, todos estes constituem espaços de exceção em relação à cidade. Sua conclusão é que o campo de refugiados tem de ser entendido em continuidade com a paisagem urbana (inclusão através da marginalização), em oposição a algo separado desta. O espaço

¹¹ Que, por sua vez, emprestou-o de Nietzsche.

de exceção não é, assim, um dilema exclusivo dos campos de refugiados, mas de qualquer enclave humano marginal maior.

Na mesma medida em que a fórmula de Agier tem seus méritos, também conta com algumas lacunas. O mérito mais proeminente é a importância dada ao contexto mais abrangente que envolve o campo. Isto posto, campos de refugiados são marcados não apenas por processos entrópicos relacionados aos arredores urbanos mas, também, por processos que não são acionados pela paisagem urbana. Um campo de refugiados pode, possivelmente, ter tantas continuidades com os espaços simbólicos exteriores à cidade/país acolhedor quantas têm dentro de seus arredores. Em particular, meu trabalho etnográfico em campos de refugiados palestinos no Líbano mostrou como o pertencimento social de refugiados palestinos tende a ser definido tanto por uma inscrição em uma nação palestina imaginada (“transnacional”) quanto é definido pelo espaço simbólico urbano (ou rural) que os circunda. Neste sentido, enquanto o campo pode ser visto como um espaço de exceção marginal, pelas lentes da paisagem urbana, pode, por vezes, ser o próprio núcleo de uma comunidade imaginada.

Além do mais, para além do discurso da tutela (governamental, humanitário ou de quaisquer outros tipos), o campo de refugiados – assim como as favelas brasileiras – não é necessariamente um espaço de “vida nua” (de ausência de lei ou socialidade). Meu trabalho de campo entre refugiados palestinos ilustra que a moralidade e os direitos locais podem emanar não de um governo estatal centralizado, mas de dinâmicas locais de pertencimento e processos organizacionais, gerados e transformados no interior dos campos e relacionados com as continuidades entre os campos e sua comunidade (nacional) imaginada.

Ainda, diferente do que acontece nos guetos, *banlieues* e outros espaços urbanos marginalizados, as descontinuidades locais do campo de refugiados não emanam apenas de um senso local negativo de distinção social, mas evocam o próprio caráter estrangeiro – e, assim, excepcional – legal dos refugiados.

Por fim, meu artigo original e sua publicação em inglês mostraram que campos de refugiados palestinos no Líbano estão longe de serem “espaços de exceção”, nos termos de Agier, pois tentem a ser, na prática, repletos de cultura, vida política e – portanto – resistência. De fato, apesar das consideráveis diferenças entre diversos movimentos de resistência palestinos, estes tendem a dispensar muitos esforços conforme a manipulação de narrativas de vitimização e transformando-as em narrativas de justiça e empoderamento. Assim, nos casos concretos que analisei em outros lugares, “o soberano” pode até mesmo ter buscado tratar refugiados enquanto mera vida nua, o que jamais seria possível de ser colocado em prática. Alguns dos campos de refugiados palestinos no Líbano são mais bem caracterizados por espaços de hiper-expressão de identidade e, assim, se mostraram ricos em agência, na medida em que o potencial destas agências foi restrito por forças externas, sempre buscando ter o total controle sobre estas. Esta restrição, por sua vez, configurou muito da agência em tais campos enquanto resistência – resistência às restrições impostas sobre os habitantes dos campos, quaisquer que sejam suas formas.

Considerando-se o exposto acima, será que poderíamos, então, definir o campo principalmente através de sua relação com a cidade, ou mesmo como uma cidade em si mesma? Um aspecto bastante único do caráter do campo é sua produção através de “violentas práticas

discursivas e espaciais” – não todos os tipos de violência, mas aquela que especificamente acompanha o “deslocamento e busca a desnacionalização” – como apontado por Julie Peteet (2005: 94). A excepcionalidade é certamente experienciada por outros grupos urbanos marginalizados, como pelos habitantes das favelas brasileiras – ou, como estes chamam estes espaços, “comunidades” – dos guetos americanos, ou mesmo dos *banlieues* franceses. A principal diferença, aqui, está já implícita na denominação do grupo brasileiro: estes percebem a si mesmos como parte de uma nação. Os residentes das favelas se sentem excluídos exatamente por sentirem que não o deveriam ser. Sua excepcionalidade é referente a ser parte de um todo que foi deixado de fora ou apagado. Muitos palestinos no Líbano eram ainda algo outro: mesmo em sua quarta geração, estes não eram oficialmente cidadãos e a maioria dos libaneses não os considerava como parte do tecido social, tal qual claramente apontavam as políticas sociais e a opinião pública naquele tempo. Estes eram estranhos tolerados, estrangeiros, dotados do direito de esperar, no Líbano, até que pudessem retornar ao próprio país. Isto, por sua vez, reforçou o sentimento de estrangeirismo por parte dos refugiados palestinos. Os refugiados não se encontravam simplesmente no mais baixo escalão da sociedade, como no caso brasileiro. Simplesmente, eles não pertencem de forma alguma à nação e seus campos se encontravam dentro dos limites físicos do, mas não incluso no, país.

Paralelos com os guetos americanos e os *banlieues* franceses poderiam, talvez, se mostrar ainda mais próximos, dada a relação local entre estes espaços e a imigração para os EUA e para a França – no segundo país, em especial, de muçulmanos e árabes. A principal

diferença, como vejo, é que a maioria dos residentes dos guetos e dos *banlieues* não apenas desejam ser parte das nações Americana e Francesa e são, inclusive, acolhidos por uma porção da própria nação, como também sentem que eles são *de facto* parte da nação [acolhedora] e se mobilizam em torno desta noção. Campos de refugiados palestinos no Líbano quase nunca eram percebidos unicamente enquanto consequências da própria urbanidade de seus centros urbanos mais abrangentes. Em vez disso, ao passo que permaneceram sendo campos de refugiados e, apesar de densas relações com seus arredores, estes eram concomitantemente percebidos como estranhos às cidades nas quais estavam fisicamente ancorados (por exemplo, Tripoli, Beirute, Baalbek, Sidon ou Tyr).

Além disso, a relação entre cidade e campo continuará a consistir majoritariamente na influência externa – e indesejada – do segundo sobre o primeiro, mesmo quando o fluxo da mão de obra barata, serviços e produtos manufaturados do campo é integrada à cidade e ao país, de forma mais ampla. Como resultado, o espaço do campo de refugiados era, em geral, percebido principalmente como uma continuidade da nação palestina e não da libanesa, como seria o caso das favelas, guetos e *banlieues*. Além do mais, pelo menos no caso palestino, eu argumento que este é um ponto de partida produtivo ao se discutir a natureza do campo de refugiados e sua relação à cidade. No caso do Líbano, a essência estrangeira do campo não foi simplesmente imposta pela nação acolhedora, mas também forjada por refugiados que buscaram transformar a estigmatização de dentro para fora. Em outras palavras, se esforçaram para transformar o estigma negativo atado à palestinidadade em um significado positivo. Esta era uma das variações

locais centrais daquilo que chamei de “resistência”, ou seja, qualquer força (inclusive discursiva) exercida contra as, ou em uma direção diferente das hegemônicas no sistema geral de forças assim constituído.

Eu entendo que se pode conceber o campo enquanto um espaço urbano, mas não porque este é inevitavelmente parte da cidade, ou porque é essencialmente como uma cidade em si mesma. A essência do campo reside em outro lugar. Seja este mais ou menos parte da cidade, ou mais ou menos uma cidade em si, o campo é estrangeiro e, portanto, não pertence inteiramente à nação acolhedora, não importa quanta solidariedade esta demonstre para com seus refugiados e não importa o quão profundas são as veias econômicas locais.

Enquanto concordo que a perspectiva de Agamben nos permite ver através do véu dos princípios do estado-nação, não acredito que esta é a abordagem mais adequada para um trabalho etnográfico focado em campos de refugiados. Em outras palavras, esta perspectiva funciona bem como uma análise institucional dos princípios e lógicas que governam o estado-nação moderno, mas não como uma ferramenta com a qual se pode contar para a interação de tais princípios e dos reais processos sociais associados com campos de refugiados específicos. Definir refugiados como vida nua e os campos de refugiados como espaços de exceção e, em certa medida, tentando tratá-los como tal na prática é, em parte, o que o humanitarismo e os Estados-nação fazem. Entretanto, esta ideologia jamais poderia se tornar a única realidade das políticas estatais e da ação humanitária. Este foi o caso, por exemplo, entre os grupos de refugiados palestinos que estudei tanto no Líbano quanto no Brasil e, por uma razão muito simples, mais bem colocada por Bruno Latour (1993): mesmo com todos nossos esforços, jamais fomos modernos. Ser moderno,

neste sentido, é ser cartesiano e separar o Estado da igreja, a religião da política e outras complexidades sociais. O discurso humanitário é, assim, moderno, no sentido que tenta isolar a humanidade da política. E tanto quanto a soberania possa ter tentado objetificar refugiados, tratando-os como *zoe* e alinhada com prescrições humanitárias, refugiados foram sempre primeiro e principalmente um problema político e, assim, pertencendo à arena da *bios*. Na prática, os refugiados não estavam entre *zoe* e *bios*; em vez disto, foram totalmente inscritos na arena da *bios*, o que, por sua vez, não exclui sua humanidade.

Além do mais, tão relacionados quanto possam estar, a cidade e o campo não são espaços exatamente conurbados *tout court* e nem podem ser, uma vez que o campo é essencialmente definido (por refugiados ou não) através de sua estranheza para com a cidade. O campo é um território simbolicamente estrangeiro, apesar de que, na prática, muitas de suas atividades e mecanismos estão intrinsecamente atados a seus arredores. Apesar do terreno comum que este compartilha com suas áreas vizinhas, o campo é definido pela descontinuidade em vez da continuidade. A urbanidade do campo, isto é claro, é secundária a seu estrangeirismo. Seja no Líbano ou na África, campos evocam alteridade e estranhamento aos olhos do observador.

Da mesma maneira, não devemos também tratar o campo essencialmente como uma cidade, pois tratá-lo apenas como um *momentum* da urbanidade é perder de vista alguns dos mais significativos caminhos pelos quais este afeta os refugiados e as sociedades acolhedoras igualmente. Além disso, é de grande interesse dos refugiados que entendamos que os campos são de fato muito avivados, que seus habitantes são resilientes em suas reivindicações e

que, exatamente por esta razão, soberanias acolhedoras têm de dialogar com estes politicamente, em vez de tratá-los como se fossem apenas vida nua. Como entendo, nunca estive na agenda de Agamben ou Agier apagar a realidade dos campos e, com isso, seus objetivos políticos e demandas. Do contrário, ambos autores parecem ter escolhido desenvolver seus pensamentos de modo a chamar a atenção para a importância da iniquidade social e mudar a vida dos despossados. Contudo, enquanto os argumentos de Agamben sobre a natureza do estado-nação ressoam com os meus, aplicar seus conceitos em quaisquer outras instâncias específicas pode ser problemático. O campo de refugiados pode, ainda, ser utilmente compreendido como uma instância de um estado/espço de exceção apenas na medida em que estes conceitos apontam para sua condição presente única, em oposição a um potencial inerente à cidadania do Estado nacional, de modo mais amplo. Em outras palavras, para se compreender o campo de refugiados com profundidade, é importante continuar apontando sua excepcionalidade, pelo menos com tantas características quanto este possa compartilhar com qualquer outro espaço nacional.

Mas o que acontece quando refugiados não são completamente contidos pelos campos? Este é uma das questões mais fundamentais que precisamos levantar para compreender o fluxo de refugiados para a Europa em 2015 nos seus próprios termos e é sobre isto que devemos nos debruçar agora.

DOS CAMPOS PARA AS URBS

Entre os maiores e mais conhecidos campos de refugiados no mundo estão Dadaab, Quênia (332.455 refugiados), Dollo Ado, Etiópia

(210.689 refugiados), Sahrawi, Argélia (90.000 refugiados)¹² e alguns dos cinquenta e oito campos de refugiados palestinos na Cisjordânia, Gaza, Líbano, Síria e Jordânia que, juntos, somam a astronômica cifra de cerca de cinco milhões de refugiados palestinos registrados.¹³ No entanto, na medida em que campos de refugiados continuam a figurar no mapa mundial, nos últimos anos, o ponto de interesse, que sempre havia sido o Sul Global, se tornou a Europa.

Em 2015, em particular, a mídia internacional reportou o que foi supostamente a maior crise de refugiados da Europa desde a Segunda Guerra mundial¹⁴. Em 2014, trinta e oito países europeus registraram, juntos, 264.000 pedidos de asilo¹⁵ e, já em setembro de 2015, este número saltou para mais de 650.000, apenas neste período do ano, isoladamente. Os oito países europeus que receberam a maior parte dos pedidos de asilo foram: Alemanha, Suécia, Itália, França, Hungria, Reino Unido, Áustria e os Países Baixos (Eurostat, 2016).

Mas refugiados e campos não são uma novidade na Europa. Por exemplo, o complexo de refugiados Dadaab, no Quênia – o maior complexo deste tipo no mundo – abriga aproximadamente 332.455 refugiados, enquanto Traiskirchen, na Áustria, abriga aproximadamente 4.500 pessoas¹⁶. Mas as instalações na cidade de Traiskirchen, hoje usadas como um campo, foram usadas pela primeira

¹²Veja *Escapism Magazine*, 3 December 2015.

¹³Veja *UNRWA 01*, June 2016.

¹⁴Veja *The New York Times*, 26 August 2015; *Mondoweiss*, 9 September 2015; *UNHCR*, 16 August 2015; *The World Post*, 15 September 2015.

¹⁵Veja *UNHCR*, 2015.

¹⁶Não é apenas o abismo numérico entre estes campos que os mantém separados. Eles são, de fato, diferentes entre si, mas também assim eram os campos de refugiados palestinos no Líbano, como descrevi em meu artigo original, de 2013. Cada campo é único, na mesma medida em que cada cidade é única.

vez, com esta finalidade, em 1956. Cerca de 6.000 dos 113.810 refugiados que chegaram à Áustria fugindo da Hungria durante a Revolução Húngara foram encaminhados para o refúgio neste espaço. Na sequência, tchecos e eslavos também receberam abrigo ali, depois da Primavera de Praga e, nos anos 1980, refugiados passaram a chegar de outros lugares que não apenas o Leste Europeu. Ao contrário da imaginação geral, Dadaab é muito mais novo, se comparado a outros. Os campos mais antigos do complexo foram construídos em 1992, enquanto o mais novo apenas em 2011, configurado para receber um fluxo de aproximadamente 130.000 refugiados. O complexo de Dadaab recebeu refugiados somalianos, fugidos da guerra civil, das secas e de outras catástrofes. Enquanto Traiskirchen é o maior e mais famigerado dos dois “*erstaufnahmestelle*” (centros de recepção) na Áustria – sendo o outro Thalham –, além de ser administrado pelo governo austríaco, Dadaab é um complexo refugiado composto de alguns poucos campos e administrado pela UNHCR¹⁷.

Há outros campos e complexos de refugiados também na Europa, alguns sendo maiores que Traiskirchen. Dois dos maiores são “A Selva” (“*The Jungle*”, em Calais, França) e “Kara Tepe” e “Moria”¹⁸ (Lesbos, Grécia). O complexo de Lesbos, que tem sido chamado, de tempos em tempos, de “o pior campo de refugiados do planeta”¹⁹, abriga de 13.000 a 17.000 refugiados.²⁰ A Selva, por sua vez, conta com cerca de 4.500 refugiados²¹. Existem, também, campos menores sendo estabelecidos na

¹⁷ Veja UNHCR, 30 November 2015; Bundesministerium für Inneres, 2013.

¹⁸ Veja *Deutsche Welle*, 11 November 2015.

¹⁹ Ver *Ibid.*

²⁰ Veja *International Business Times*, 28 September 2015; *New Statesman*, 15 October 2015; *New Internationalist*, 7 August 2015.

²¹ Veja *ABC News*, 22 December 2015.

Europa enquanto “medidas para a crise”. Um destes campos, na Suécia, o primeiro desde a guerra da Bósnia, deveria começar com vinte “migrantes” e dezessete barracas, servindo como uma “válvula de escape” para o país enquanto este processava os 150.000 pedidos de asilo que deveria receber em 2015.²²

No entanto, a Europa não tem muitos campos de refugiados. E, se os campos europeus são menores em comparação com aqueles na África e no Oriente Médio e se a Europa presumidamente receberia mais de um milhão de refugiados em 2015, como reportado pela Organização Internacional para a Migração²³, onde estão os refugiados europeus?

Primeiramente, devemos entender que a maioria daqueles que a mídia chamou de “refugiados” são, de fato, “solicitantes de asilo”, ou seja, indivíduos que aspiram ao status de refugiados. E, na prática, muitos requerentes de asilo tiveram seus status de refugiados negados por seus países acolhedores europeus e, assim, foram ou deportados ou se encontravam no processo de deportação. Estes indivíduos figuram nos números reportados pela mídia, mas não necessariamente estão mais na Europa, ou não estão legalmente no continente. Apenas em 2015 – como especulou a mídia – a União Europeia deportou, em um único movimento, cerca de 400.000 “requerentes de asilo negados”²⁴. Estes solicitantes, cujo pedido de asilo foi negado, foram chamados, também, de “imigrantes ilegais”, ou “migrantes econômicos” que, desta forma, não são qualificados para o asilo. Enquanto muitos vindos da guerra – Oriente Médio e Eurásia Central – especialmente da Síria, Afeganistão e

²² Veja *The Telegraph*, 8 December 2015.

²³ Veja IOM, 6 January 2016.

²⁴ Veja *Daily Mail*, 7 October 2015; *The Daily Caller*, 9 October 2015.

Iraque (respectivamente) – tiveram “sucesso” em suas solicitações do status de refúgio, outros muitos vindos dos Bálcãs ocidentais – desta vez ao embarcarem na onda de refugiados sírios na Europa – “falharam”. Enquanto a Europa, por sua vez, também falhou em deportar muitos daqueles que tiveram o requerimento de refúgio negado – cuja jornada fora julgada como sendo de natureza de mero empreendimento econômico –, também negou deliberadamente o status de refugiados a muitos daqueles que chegaram com tais pedidos e que acabaram deixando o país onde haviam chegado, ou são agora considerados “imigrantes ilegais”.

Contudo, a evidente diferença entre a capacidade dos campos de refugiados na Europa e o expressivo número daqueles – requerentes de asilo e refugiados – que chegaram em 2015 sugere que a maioria não está sendo alocada nos campos de refugiados. Tampouco se deve presumir que, por exemplo, o complexo de Dadaab abrigue todos os refugiados somalianos no Quênia. Dentro ou fora da Europa existe, invariavelmente, uma lacuna entre os refugiados que vivem dentro ou fora dos campos²⁵. Sobre os refugiados palestinos no Líbano, a distribuição é de cerca de 50% para cada lado (Verdeil, Faour e Velut, 2007; Sfeir, 2008). Entretanto, a diferença numérica nos campos na Europa é muito maior e isso acontece por uma simples razão: campos de refugiados na Europa tendem a ser lugares de passagem. Mais notavelmente, enquanto os campos em Lesbos são pequenos, em comparação com quaisquer outros não europeus, também é estimado que cerca de 400.000 refugiados passaram pela ilha (ou por alguma outra em seus arredores) em seu caminho para o norte da Europa,

²⁵ Ver, e.g., Malkki (1995a).

apenas em 2015.²⁶ Além disso, a Alemanha, por exemplo, tem quatro tipos de “instalações de acomodação para solicitantes de asilo”. “Instalações de recepção” acolhem, idealmente, requerentes de asilo por, pelo menos, seis semanas e por não mais que três meses. Depois disto, o solicitante é transferido ou para uma “acomodação coletiva”²⁷, ou para uma “acomodação local” (como um apartamento individual), a partir da decisão do Escritório Federal para Migração e Refugiados. Pessoas traumatizadas ou menores desacompanhados, por sua vez, são transferidos para uma “acomodação especial”. As acomodações coletivas são o equivalente mais próximo de um campo de refugiados do Sul Global. No passado, havia apenas uma destas acomodações na Alemanha, anteriormente chamada de “Campo Conglomerado Federal de Zirndorf²⁸”, criado nos anos 1970 (Müller, 2013).

O exemplo austríaco acima busca ilustrar trajetórias particulares de refugiados na Europa. Mesmo que nem todos os refugiados, em 2015, tenham passado pelo Áustria, este país foi a principal porta de entrada para a maioria dos migrantes regulares e migrantes forçados²⁹ que se moviam do sul para o norte da Europa. Esta ilustração familiarizará o leitor com a migração forçada e o movimento do Sul Global para a – e dentro da – Europa, o que é necessário para a futura compreensão do caráter transitório dos alojamentos e campos de refugiados europeus e de como isto se relaciona com a ideia de estado de exceção.

²⁶ Veja *The Guardian*, 21 November 2015.

²⁷ Este tipo de acomodação varia bastante de estado para estado.

²⁸ Nota do tradutor: Zirndorf. Cidade que abrigou tal conglomerado, localizada na Bavária, região sul da Alemanha.

²⁹ Nota do tradutor: O termo “migrantes forçados” (*forced migrants*) diz respeito às pessoas cuja condição de migração fora alcançada por contextos que as forçaram para tal – conflitos locais, desastres naturais etc.

A ÁUSTRIA E OS REFUGIADOS

Muitos de nós foram pegos de surpresa quando, em meados de 2015, um grande número de refugiados começou a surgir do sul e do leste europeu, em direção ao centro e ao norte do continente. Com isto, um espanto pôde ser observado porque, de acordo com os instrumentos de regulação de refúgio da UE [União Europeia] e, mais precisamente, com o Regulamento de Dublin (*Official Journal of the European Union*, 2013), os solicitantes de asilo estariam sob responsabilidade do primeiro país-membro da UE em que este chegasse (mais precisamente, onde os refugiados tivessem suas impressões digitais tomadas). No entanto, dada a crise, esta regra foi quebrada por vários Estados-membros da UE, visando aliviar os números de refugiados vindos do sul e do leste europeu, permitindo-os cruzar em direção ao centro e ao norte (especialmente para a Alemanha e para a Suécia). Enquanto as atenções midiáticas estavam voltadas para a Alemanha, outros Estados-membros tiveram igualmente que suspender a regulação para permitir que os refugiados viajassem para o norte. Ou seja, enquanto a Alemanha e a Suécia estiveram dispostas a assumir a maior parte da responsabilidade, outros Estados-membros se mostraram ansiosos em abrir mão da sua [responsabilidade]. A principal rota, desta forma, incluiu a Hungria e a Áustria, o que acabou afunilando³⁰ a mobilidade dos refugiados.³¹

Por meses a mídia denominou os refugiados como sírios, mas, mesmo que estes compusessem a maioria do influxo, havia pessoas

³⁰ Nota do tradutor: A palavra “afunilando”, na versão original, aparece como *bottleneck*, em português, “gargalo”. Ou seja, tal qual o gargalo de uma garrafa, a mobilidade e o caminho a ser tomado pelos refugiados se tornaram, então, “estreitos”, em função das políticas internas de responsabilidade assumidas pelos países descritos.

³¹ Veja *Reuters*, 23 June 2015; *European Council of Refugees and Exiles*, 26 June 2015; *Asylum Information Database*, 24 August 2015; *Deutsche Welle*, 25 August 2015.

chegando na Áustria advindas de outros lugares do Oriente Médio (principalmente do Iraque), da Ásia Central (especialmente do Afeganistão), dos Países Bálticos (particularmente da Sérvia e da Albânia), além de outros países. Solicitantes de asilo começaram a chegar na Áustria, sobretudo, de trem. Duas das mais importantes estações de trem em Viena, *Wien Hauptbahnhof* e *Wien Westbahnhof*, logo se viram amontoadas, não apenas com imigrantes regulares e imigrantes forçados mas, também, como aqueles que buscavam ajudar, reportar, ou simplesmente observar.

A primeira vez que eu soube de uma séria necessidade de possíveis tradutores e voluntários, relacionada aos requerentes de asilo, foi em uma manifestação pró-refugiados, que acontecia perto de Westbahnhof. Era dia 31 de agosto de 2015. Foi também nesta ocasião que, assim como muitos outros residentes em Viena naquele período, me dei conta de que a escalada e o ritmo do influxo humano haviam envolvido a Áustria enormemente. A manifestação foi organizada pela assistente social Nadia Rida, anunciada em seu Facebook sob o título “*Mensch Sein in Osterreich*” (Ser Humano na Áustria), e foi contemplada com pelo menos 20.000 pessoas, de acordo com o que estimou, de maneira modesta, a polícia austríaca.³²

Desde pais com seus bebês a idosos, os manifestantes não tinham uma idade média similar. Tampouco podiam ser classificados por gênero ou classe social. Enquanto os organizadores podem ter, inicialmente, planejado a reivindicação por melhores condições para migrantes forçados na Áustria, especialmente em Traiskirchen, o tom que se sobressaiu na manifestação foi mais geral, dando as boas-vindas

³² Veja *The Guardian*, 1 September 2015.

aos refugiados e protestando contra a extrema imposição de fronteiras nacionais ao longo da UE. O período era propício para a manifestação. Na semana anterior, os corpos de setenta e um migrantes clandestinos foram encontrados em Eisensdtadt, Burgenland, dentro de um caminhão abandonado que havia cruzado a fronteira da Hungria para a Áustria.³³ Agora, em 31 de agosto de 2015, os manifestantes marcharam da *Christian-Broda-Platz*, através da *Mariahilferstrasse* até a *Cadetal St. Stephen*, onde o Cardeal Christoph Schonbom mantinha um memorial para as vítimas do caminhão, contando com a presença de altos funcionários do governo. O periódico *The Guardian* menciona o memorial do Cardeal como sendo pró-refúgio: “Já tivemos o bastante – o bastante de mortes, de sofrimento e perseguição”.³⁴ Ao deixarem a catedral, os manifestantes se dirigiram para o Parlamento Austríaco, para protestar contra medidas de controle de refugiados, anunciadas pelo Ministério do Interior (*Innenministerium*) dias antes. O comício contou com uma fala do presidente austríaco, Heinz Fischer. Foi antes mesmo de a marcha começar, enquanto os manifestantes estavam ainda concentrados na *Christian-Broda-Platz*, que microfones anunciaram a necessidade de voluntários na estação de trem, onde um grande número de “refugiados” estava chegando da Hungria.

Eu cheguei na estação *Westbahnhof* entre às 22 e às 23 horas, depois de receber uma mensagem de um colega com seu pedido. A estação estava repleta de jornalistas, refugiados, voluntários e curiosos e minhas limitações no idioma alemão não me ajudaram a prestar atenção nos anúncios feitos no local. Fiquei apreensivo, sem saber como eu

³³ Veja *Al-Jazeera*, 20 August 2015.

³⁴ Veja *The Guardian*, 1 September 2015.

poderia ajudar, mas a estação não estava completamente fora de controle, como ficaria nos meses seguintes. Ao mesmo tempo, me senti perdido sobre como começar, dado que eu não fazia parte de nenhuma ONG ou grupos de base, além de não me comunicar bem em alemão e não ser um falante nativo de árabe (ou de dari³⁵, curdo, persa ou albanês). Outras pessoas se sentiram como eu, incluindo alguns voluntários árabes. Um jovem sírio, em particular, veio até mim repetidas vezes buscando informações, uma vez que ele tampouco tinha bom domínio do idioma alemão – uma vez que minhas habilidades em inglês eram melhores do que as dele, meu árabe era mediano (“quebrado”, *mkasar*), o que contribuiu para meu desconforto. Naquele dia, na estação Westbahnhof, alguns grupos apareceram para organizar os voluntários. Meses depois, esta liderança se tornara envolta em disputas, algumas das quais praticamente comprometendo os esforços coletivos. Mesmo eu, sendo ativo com a ajuda de forma apenas ocasional, me vi envolvido em uma destas polêmicas, sobre se eu apoiava ou não o voluntariado organizado que trazia cartazes institucionais – neste caso, o da *Palästinensische Jugend Österreich* (Juventude Palestina – Áustria).

Na estação de trem, também encontrei alguns políticos palestinos-austríacos e líderes comunitários, voluntariando. Entre eles, encontrei alguns palestinos que eram, eles mesmos, refugiados, a maioria dos quais vindos meses antes da Síria, havendo recebido asilo na Áustria ou estando ainda à espera da decisão de seu requerimento. Através de algumas destas pessoas, me dei conta de que se tratava de um grupo

³⁵ Nota do tradutor: Dari é uma variante do idioma persa, falada majoritariamente no Afeganistão, embora seja também língua encontrada no Paquistão e Irã.

significativo entre os refugiados sírios. Sua presença na estação me manteve atraído por alguns instantes, já que eu me senti confortável entre aqueles que eu conhecia. No entanto, com o tempo, minha participação mudou. Em determinado momento, a Caritas emergiu, de forma inquestionável, como a espinha dorsal dos esforços. Mas as dificuldades na comunicação com eles e com outros grupos, tanto por eu ser um estrangeiro quanto por falar pouco alemão e ter um árabe imperfeito, me fizeram pouco a pouco mudar a presunção de que minha ajuda era realmente necessária. Todas as vezes que fui para *Westbahnhof* me senti mais convencido de que minha ajuda não era apreciada, ou mesmo bem recebida. No começo, tentei meu máximo para seguir acompanhando as tabelas de horários dos trens e para seguir os refugiados falantes de árabe, buscando auxiliá-los ao apontar quais trens eles deveriam tomar e a que horas seria, uma vez que quase todos tinham em mente embarcar para a Alemanha, enquanto apenas alguns almejavam deslocar-se para a Holanda ou Suécia. Estes estavam na Áustria apenas em trânsito para a Alemanha, entrando por Berlim (uma minoria) ou por Munique (a grande maioria). Convencido de que eu estava ajudando os refugiados e não as ONGs, continuei comparecendo de tempos em tempos, mas apenas para conversar com os refugiados, ouvir suas histórias, tentar motivá-los e ajudar com tarefas específicas sempre que necessário – tais quais buscar uma criança perdida, avisar a membros da família que os solicitantes logo embarcariam, dar assistência a idosos e assim por diante. Concomitantemente, doe valores em dinheiro, roupas e comida, mas sempre me manti distanciado de organizadores. Contando com uma participação humilde de minha parte, jamais me identifiquei pelo nome ou pelas línguas que

falava, já que esta é uma observação comum entre os voluntários. Ao longo do tempo, deixei por completo as estações de trem e passei a me concentrar em engajar os refugiados através de esforços acadêmicos, tanto com pesquisa em refúgio como com divulgação, além de ajudar uma ou outra família que já tivesse solicitado asilo na Áustria. Relatos como o meu não são, de forma alguma, únicos, e servem para ilustrar como, mesmo entre pesquisadores e voluntários, os esforços assistenciais rapidamente se tornaram políticos, apesar de discursos romantizados dizerem o contrário.

Em setembro, um amigo havia me enviado uma mensagem dizendo que uma família, que havia solicitado asilo na Áustria, precisava de ajuda.³⁶ Ela não teve retorno do governo durante meses e estava preocupada. Esta era uma família de refugiados sírios: um homem jovem, uma jovem moça e sua filha de quase dois anos de idade. Chamá-los-ei de família Halaby, para proteger sua identidade. Já que os Halabys não falavam bem inglês e tampouco tinham tempo para aprender alemão, meu amigo precisava de um tradutor. Nós deveríamos viajar para uma pequena cidade no Estado de *Nieder-Österreich*, onde os Halabys estavam temporariamente instalados, em um abrigo da Caritas. O abrigo em si era uma antiga pousada austríaca, convertida em um abrigo e apoiada financeiramente pelo Governo Federal Austríaco.

A vila *Sankt Leonhard am Homerwald*³⁷ se encontrava no interior austríaco, no topo de um monte, rodeado por fazendas. Ahmad era advogado e Layla nutricionista, então, mesmo que a paisagem fosse

³⁶ Eu gostaria de agradecer à Asha Ghosh (nome real) e a Ahmad Halaby (nome fictício) por terem me ajudado a confirmar os detalhes das histórias que apresentei aqui.

³⁷ Esta vila fica a cerca de uma hora e meia, de ônibus, do maior centro urbano da região, *Krems an der Donau*, uma cidade com pouco mais de 24.000 habitantes.

bonita, ambos concluíram que o local se encontrava longe de um centro urbano que pudesse oferecer possibilidades futuras. O abrigo manteve sua antiga fachada de pousada, mas, dentro, se encontrava degradado – o que fortaleceu minha percepção de que, apesar das aparências da situação, os Halabys estavam certos em desacreditar no seu futuro ali. No caminho para o quarto dos Halaby, no segundo andar, passamos por outras famílias que falavam diferentes idiomas. Apenas cerca de uma dúzia de famílias se encontravam abrigadas ali. De minha parte, escutei principalmente árabe, mas havia também o que parecia ser dari (ou persa) e albanês.

O quarto dos Halaby era, também, humilde. Havia um armário, uma mesa, uma cadeira e uma cama para o casal, juntamente com o bebê. Fomos recebidos com os modos árabes, contando com toda a hospitalidade possível. Não foi apenas o bolo, assado na cozinha comunitária apenas para nós, ou o suco, que a família havia comprado para nos servir, mas os sorrisos e a atmosfera social do encontro. Fomos prontamente convidados a nos sentar nas camas, enquanto o casal procurava nos servir alguns petiscos, antes que Ahmad se sentasse na cadeira e Layla sentasse no chão, brincando com a criança.³⁸ Estavam eles felizes ali? – perguntou um de nós. “*Alhamdulillah!*” (Graças a Deus) – eles responderam. No entanto, o casal temia a deportação, porque enquanto sírios tipicamente recebiam asilo apenas alguns dias após a solicitação, eles estavam esperando por uma resposta já havia cerca de dois meses. Ahmad também encontrara outras razões para se sentir preocupado, e nos contou uma complicada história sobre seus

³⁸ Visando proteger as verdadeiras identidades das pessoas, todos estes nomes, assim como os nomes de família, são também fictícios.

documentos, a qual meu amigo não havia conseguido entender plenamente, esperando que a história pudesse fazer mais sentido em árabe. A história apareceu também complicada em árabe – eu atribuí a complicação à falta de controle da situação, por parte de Ahmad – e foi destacada por seus medos de uma possível deportação.

Antes de chegar na Áustria, Ahmad viveu por alguns anos na Turquia, primeiro em um campo de refugiados, depois em outro lugar, fora do campo. Lá, trabalhou como professor, ensinando na carroceria de um caminhão, usada como escola para crianças sírias. A vida na Turquia era boa, afirmou ele, e o casal chegou, inclusive, a dar um nome turco para sua filha. No entanto, seu passado e seu país o alcançaram. Na Síria – me contou – ele trabalhava como advogado especialista em direitos humanos, uma profissão difícil durante os anos do regime de Assad³⁹. Certo dia, ele estava em um *suq* (mercado) e presenciou *mukhābarāt* (agente da polícia secreta – muito comum nas ruas da Síria antes da guerra) batendo em um homem com as coronhas de seus rifles. Todos estavam olhando, mas ninguém intercedeu. Ahmad, então, interveio, pedindo ao *mukhābarāt* que parasse. Em vez de dar ouvidos a Ahmad, os *mukhābarāt* o agrediram também, além de mandá-lo para a prisão. Na confusão, alguém conseguiu filmar o evento por meio do uso de um telefone celular. Presumidamente em função das dinâmicas territoriais da guerra na Síria, Ahmad foi transferido “vinte vezes” de uma prisão para a outra, entre três províncias, onde ele fora repetidamente torturado. “Meu corpo ficou inchado devido à tortura, e eles me colocaram em um quarto escuro de dois metros quadrados, me

³⁹ Nota do tradutor: Refere-se ao regime de Bashar al-Assad, presidente da Síria desde julho do ano 2000, sucedendo seu pai, Hafez al-Assad, que também fora presidente, por 30 anos.

alimentando apenas duas vezes ao dia”, como me contou. Mas seu tio, um líder “muito famoso” do Exército Livre da Síria (*Free Syrian Army*), de acordo com Ahmad, conseguiu libertá-lo, enquanto sua família o ajudou a cruzar a fronteira para entrar na Turquia.

Alguns anos mais tarde – tempo suficiente para Ahmad se mudar para fora do campo, aprender turco e começar a trabalhar no país –, ele foi aleatoriamente abordado por um *mukhābarāt* sírio, que o lembrou do incidente, mostrou-lhe o vídeo (que havia sido publicizado no YouTube) e ameaçou matá-lo. Enquanto isso, Ahmad, que conhecia Layla do período em que cursaram a universidade, manteve contato com ela através de redes sociais e telefone celular. O amor entre os dois cresceu e ele a pediu em casamento, ao que Layla aceitou e, com a ajuda da família e amigos, o casal conseguiu enviá-la para a Turquia. Lá, casaram-se e tiveram um bebê e, devido às ameaças que Ahmad recebia, fugiram em um barco com sua filha de onze meses, primeiramente para a Grécia e, após, através dos Bálcãs e da Hungria, chegaram na Áustria – como foi o caso para a maioria daqueles que chegaram na Áustria em 2015. Eles se recusaram a ceder impressões digitais aonde quer que fossem, antes de chegarem na Áustria, decidindo que este seria, finalmente, um bom lugar para permanecer.

Uma vez no país, solicitaram asilo. Já na estação de trem, autoridades austríacas solicitaram seus documentos e tomaram suas impressões digitais. A confusão aconteceu, de acordo com Ahmad, porque o agente que tomou suas impressões não foi o mesmo que tomou as de sua esposa e filha. Eles não se deram conta disto na hora e pensaram que seus documentos haviam sido colocados juntos pelas autoridades. Em sua primeira audiência pública, após ter registrado a solicitação de asilo, as

autoridades austríacas reclamaram a falta dos documentos de Ahmad, alegando que estes não haviam sido encontrados em lugar algum, ao passo que Ahmad se convenceu de que a polícia austríaca fora responsável pela perda de seus documentos. Ahmad colocou sua versão da história, mas os austríacos pareciam não acreditar. Ele, de forma desesperada, buscou provar que era sírio – crucial para a aceitação de asilo pela UE. Ao me contar esta história, Ahmad nos mostrou o que deveria estar no vídeo do incidente, no YouTube, que o levou para a prisão e o reporte oficial da Áustria em sua primeira audiência, que alegou que Ahmad não apresentara seus documentos.

É difícil dizer se sua história é ou não completamente verdadeira. Infelizmente, existem histórias bastante específicas que as autoridades buscam ouvir quando alguém solicita asilo e, por vezes, estas histórias não são as piores que indivíduos e grupos tiveram de enfrentar. Independente disto, semanas após a exposição desta história, a família Halaby recebeu a notícia de que sua solicitação de asilo havia sido aprovada. De fato, mesmo que as autoridades austríacas tenham buscado negar seu asilo, havia muito pouco o que estas poderiam fazer quando confrontadas com tal infortúnio. A história de Ahmad tinha todos os elementos necessários para assegurar o asilo para a família, mesmo que ele tenha vivido ilegalmente na Turquia antes de sua chegada na Áustria. Afinal de contas, toda a família era síria e a vida de Ahmad tampouco estava segura na Turquia.

Semanas após nossa visita, recebi uma chamada telefônica da mesma amiga que havia me apresentado aos Halabys. Ela queria que eu acompanhasse Ahmad e Layla à sede da Caritas em Viena, para estudar opções de acomodação. Nós deveríamos chegar por volta das 8 horas da

manhã, como me foi dito. Na noite anterior, os Halabys dormiram na casa de minha amiga, fora de Viena, e foram levados de carro para a estação de trem onde nós deveríamos nos encontrar. Devido a contratempos no trânsito, eles chegaram uma hora e meia atrasados. No caminho, Ahmad explicou sua situação: o governo austríaco ofereceu a eles uma ajuda de custo, mensal, no valor aproximado de 900 euros (pelo período máximo de dois anos, ou até que um deles conseguisse um emprego), além de uma ajuda financeira para o aluguel. Eles também dariam assistência para que a família encontrasse um lugar para morar, mas apenas se ele aceitasse permanecer na Baixa Áustria⁴⁰, região na qual ele havia sido primeiramente alocado⁴¹. Os Halabys se mostraram muito gratos por esta ajuda, mas Ahmad ficou receoso de, na Baixa Áustria, ficar estagnado. Ele era de Aleppo, uma das maiores cidades na Síria, no passado, uma importante rota comercial. Os Halabys decidiram assumir os riscos e rejeitar a ajuda do governo para o aluguel, preferindo, em vez disso, mudar-se para Viena, onde tinham esperanças de voltar a estudar para validar seus diplomas e encontrar trabalho em suas profissões originais. Mas, para tanto, precisariam encontrar um lugar para morar que pudessem pagar. Seu objetivo era negociar as possibilidades. Entretanto, chegando no escritório, a Caritas estava lotada de refugiados, todos buscando por informação. Estava tão amontoado que não conseguimos sequer chegar ao fim do corredor. Então, aproveitei uma oportunidade e interceptei um representante da Caritas que passava, perguntando algumas das dúvidas dos Halabys. O representante me disse que deveríamos pegar uma senha e entrar na

⁴⁰ Nota do tradutor: Estado do nordeste austríaco. No texto original, *Lower Austria* e, em alemão, *Niederösterreich*.

⁴¹ A mesma região do abrigo da Caritas, onde o visitei.

fila, como todos os demais, mas, para conseguir uma, deveríamos retornar outro dia, provavelmente antes do nascer do sol.

Em uma mão, as políticas governamentais austríacas de encorajamento ao assentamento de refugiados por todo o país são razoáveis, prevenindo concentrá-los em guetos urbanos. Na outra mão, a lógica e estratégia dos Halabys é, também, razoável. Não se tratava apenas de eles serem habituados com a vida urbana, mas, também, o espaço urbano era muito mais promissor para sua vida na Áustria do que poderia ser o interior. Eles estavam criando um horizonte para o futuro e planejando suas vidas de acordo com isto. Pode-se argumentar, aqui, que, pelo menos neste exemplo, o que é melhor para a Áustria é, de fato, o que é melhor para os refugiados. Esta situação é similar a muitas outras que testemunhei. Por exemplo, um grupo de palestinos vindos da Síria, que se encontrava regularmente para conversar, mas também para prestar apoio uns aos outros. Eles costumavam alojar um deles, em Viena, para passar a noite anterior à ida até a Caritas, para se inteirar e negociar sua situação⁴². De minha parte, fui convidado para alguns destes encontros, devido ao aspecto congregador dos eventos, uma vez que havia outros sírios, curdos e quem quer que pudesse falar árabe e juntar-se ao grupo. O apoio estava no encontro, já que a situação de cada um era discutida, e o grupo todo argumentava, de maneira conjunta, sobre o que deveria ser a melhor ação – individual ou coletiva – em um ou outro contexto. Profundas reflexões dos refugiados acerca de suas próprias situações e possibilidades existem, e são, assim, uma

⁴² Em 2015, apesar da falta de cidadania, os palestinos vindos da Síria tiveram o mesmo direito ao asilo que os sírios tiveram na União Europeia. Seus documentos sírios para viagens, que apontavam que eram palestinos, eram equivalentes aos passaportes sírios. Isto, contudo, nem sempre foi o caso e, provavelmente, mudará novamente no futuro, uma vez que esta política é considerada uma medida emergencial.

fonte de informações a serem usadas como ponto de partida na designação de políticas integrativas.

Como pode ser deduzido pela discussão apresentada acima, o assentamento de refugiados na Europa é muito diferente daquele em outros lugares, particularmente daqueles onde a estrutura do campo de refugiados assume um papel mais central, como é o caso dos campos de refugiados palestinos no Líbano que analisei anteriormente. Primeiro, da Turquia para a Áustria, a maioria dos refugiados apenas cruzava o país, em direção à Alemanha e à Suécia. As histórias que me foram contadas na estação de trem não envolviam campos de refugiados, ou os envolvia apenas na medida em que os refugiados passassem brevemente por eles, antes de continuar suas jornadas. Apenas uma fração daqueles que optaram por solicitar asilo na Áustria mencionou ter passado por *Traiskirchen*. E aqueles que passaram por este campo narram terem ficado ali, em geral, por não mais do que duas semanas, quando assistentes sociais os alocavam para abrigos como aqueles em *Sankt Leonhard am Homerwald*, onde encontrei os Halabys.

CAMPOS TRANSITÓRIOS VERSUS REFÚGIO PROLONGADO

Como tenho sugerido, a característica mobilidade na Europa significa que campos de refugiados no continente, ou pelo menos na Áustria, não se desenvolvem como um mesmo tipo de espaço excepcional tal qual descrevi em outros trabalhos. Primeiramente, nenhum grupo de refugiados, mesmo que suficientemente grande, tem tempo de construir uma propriedade simbólica e prática sobre os campos europeus, como fizeram os palestinos em seus muito mais

homogêneos campos no Líbano⁴³. É possível que A Selva, em Calais, seja uma exceção a esta regra, dado que o campo é o lar de uma população refugiada mais duradoura, solicitantes de asilo e imigrantes que repetidamente tentam cruzar da França para o Reino Unido e não necessariamente se mudam após repetidas tentativas frustradas. A Selva pode, neste sentido, lembrar, em parte, um gueto urbano, muito mais do que Traiskirchen. O campo austríaco, por outro lado, mesmo que esteja há apenas menos de trinta quilômetros de Viena, é demasiado longe de seus arredores para ser pensado como um continuum de urbanidade, mas demasiadamente contínuo para ser considerado um *momentum* de urbanidade, tal qual Dadaab ou os mais abertos e urbanos campos de refugiados palestinos no Líbano, como Shatila. É exagerado pensar que campos europeus, tais como Traiskirchen, irão algum dia fundir-se com seus arredores e tornarem-se conurbados, compartilhando suas essências com os centros urbanos europeus. Devido à sua fraca economia, completamente dependente de ajuda humanitária, assim como ao seu caráter remoto e transitório, seria, provavelmente, também exagerado pensar em Moria e Kara Tepe, na ilha grega de Lesbos, da mesma forma como se pensa Dadaab, ou os campos de refugiados que Liisa Malkki (1995) descreve na Tanzânia.

Ironicamente, o espaço de exceção apresentado por Michel Agier pode se aplicar mais a tais campos europeus do que aos que ele inicialmente descreveu. Enquanto lugares de trânsito, nenhuma instituição de base teve tempo de fato para se estabelecer em lugares como Traiskirchen. Marginalizados e separados de outros

⁴³ Com exceção de poucos campos, como Shatila, que são muito menos homogêneos que a maioria (Schicocchet, 2013a, 2014).

pertencimentos, os refugiados têm suas possibilidades de agir coletivamente em grande parte reduzidas enquanto passam por tais campos. Lá, são forçados a serem indivíduos cujas circunstâncias são julgadas caso a caso e que estão nos campos apenas porquanto necessitem estar neles, na medida em que têm de esperar que suas vidas sejam decididas, ou pelas realocações promovidas pelas autoridades até outros espaços, dentro ou fora do país.

Contudo, tal cenário é, então, mais próximo do que Marc Auge (1992) chamou de um “não-lugar” (*non-lieu*): lugares de rápida troca de bens e pessoas, que maximizam o anonimato e definem a vida no mundo moderno. “Não-lugares” não são muito definidos por seus arredores e são reconhecidos como mais ou menos uniformes ao redor do mundo. São lugares apenas de passagem, em vez de lugares de permanência. Podem ser aeroportos, supermercados, redes hoteleiras transnacionais e, na concepção de Auge (1992), campos de refugiados. A concepção de Auge, do *non-lieu*, tem algumas das mesmas limitações encontradas nos espaços de exceção de Agier, portanto, também me oponho ao uso do termo *non-lieu*/“não-lugar” para caracterizar campos de refugiados, especialmente aqueles fora da Europa. Como com os espaços de exceção de Agier, o *non-lieu* pode ter uso quando em referência a lugares como Traiskirchen ou Wien Wesbahnhof no pico do influxo de refugiados de 2015, mas, mesmo assim, teríamos que lidar com tais conceitos com cautela.

Em outubro de 2012, em face à ameaça de deportação coletiva, um grupo de solicitantes de asilo somalianos conseguiu deixar Traiskirchen e organizar um protesto contra as leis de asilo austríacas, em frente ao parlamento em Viena, onde acamparam por três dias. Estes requerentes de Traiskirchen podem deixar o campo durante o dia, mas a maioria

retorna toda noite. A falha em fazê-lo acarreta a automática perda de seus direitos aos *Grundversorgung* (Serviços Federais Austríacos para requerentes de asilo), o que, na prática, implica a negação de seus requerimentos. Assim, o acampamento no parlamento deve ser visto como um último e desesperado recurso. Inspirados por esta ação, um mês mais tarde, no dia 24 de novembro, estudantes, ativistas e um grupo de refugiados organizaram um grande protesto. Meu relatório destes eventos é baseado, sobretudo, em entrevistas com a ativista e pesquisadora Luisa Lobo, que fez parte dos esforços que visavam ajudar os refugiados a organizar e consolidar suas demandas, levando à criação do *Refugee Camp Protest Vienna* (Protesto dos Campos de Refugiados de Viena).

Através do trabalho social, alguns dos refugiados de Traiskirchen ficaram em contato com ativistas austríacos, com vistas a expressar sua insatisfação com as condições dos campos. Entre suas principais preocupações estiveram, especialmente, a superpopulação, as condições de higiene e de alimentação. Não havia comida *halâl*⁴⁴ para os muçulmanos e nem espaços para orações. Conflitos aconteciam frequentemente entre os internos, já que alguns destes compartilhavam espaços com potenciais rivais, desconsiderando os conflitos primários que os colocaram na situação de refúgio. O protesto de 2012, protagonizado pelos refugiados somalianos e ativistas austríacos, foi o primeiro que contou com a participação dos próprios refugiados, dando um ímpeto fundamental ao protesto de novembro, que começou com uma marcha de trinta e cinco quilômetros, de Traiskirchen até

⁴⁴ Nota do tradutor: A comida *halal* pode ser relacionada com os componentes da dieta seguida, em geral, por muçulmanos praticantes, além dos modos de preparo. A carne *halal*, por exemplo, deve obedecer a padrões de produção, como a técnica específica do abate do animal, a direção dos cortes, entre outras especificidades.

Votivpark. Com um megafone, os requerentes de asilo, já do lado de fora do campo, chamavam os demais para se juntar, mas muitos ficaram com medo de participar e, assim, perder sua chance de conseguir asilo. No total, cerca de uma centena deixou o campo para se juntar à marcha, que também contou com a presença de cerca de quatrocentos outros protestantes, que se somaram ao longo da caminhada.

Já em Votivpark, os solicitantes de asilo encontraram tanto ônibus organizados pela cidade de Viena para levá-los de volta para Traiskirchen, como tendas montadas pelos ativistas, espelhando-se em ações similares às de Berlim e Amsterdã, com as quais os ativistas estavam conectados. Depois de algumas deliberações, os próprios ativistas instruíram os solicitantes de asilo a retornarem ao campo, temendo uma deportação em massa. Entretanto, um grupo de paquistaneses decidiu ficar no campo, já que sua situação era similar àquela dos somalianos, dado que, à época, o Paquistão era reconhecido como um “lugar seguro” pelas autoridades austríacas; por conseguinte, seria improvável que os paquistaneses conseguissem asilo na Áustria. Por telefone, texto, redes sociais e outros meios, estes paquistaneses contactaram outros, que se juntaram ao protesto⁴⁵. Movido pela situação, um padre de uma igreja local, *Votivkirche*, prometeu ajudar os refugiados ao, por exemplo, prover instalações para que os requerentes de asilo pudessem cozinhar, nas dependências da igreja. O padre jamais

⁴⁵ Havia, também, um grupo de marroquinos que se juntou ao protesto. A maioria destes era apontada como imigrantes ilegais, em vez de solicitantes de asilo. Portanto, não estavam na Traiskirchen, e aderiram ao protesto de forma mais caótica, uma vez que não tinham esperança de estabelecer um diálogo com o sistema local de asilo, como fizeram os paquistaneses. Assim, as relações entre paquistaneses e marroquinos eram marcadas, geralmente, por conflitos. Ao lado disto, os paquistaneses tendiam a ser mais religiosos, e algumas feministas confrontaram os marroquinos, acusando-os de assédio sexual. Estes fatores levaram os marroquinos a serem relacionados com a concepção do protesto de forma apenas marginalizada.

os convidara para firmar residência dentro da igreja, mas após acampar no parque por trinta e oito dias, os requerentes, motivados pela ameaça de uma possível destruição do campo pela polícia, decidiram se mudar para dentro da igreja. Estavam seguindo, assim, o exemplo dos *sans-papiers*⁴⁶ na França e o protesto “irmão” em Amsterdã. Considerando a cordial ajuda do padre, alguns manifestantes esperaram que este entenderia a situação e aceitasse sua mudança. Em vez disso, ele chamou a polícia para tirá-los da igreja. A Caritas, então, entrou em cena para mediar o conflito e assumiu a responsabilidade pelas *grundversorgung* (atenções básicas, primárias) do grupo. Enquanto isso, o Cardeal Schonbom interveio pessoalmente, prometendo um espaço na *Servitenkirche* (Igreja Servita) até o fim de outubro de 2013, quando teriam que se mudar para abrigos organizados pela Caritas, Diakonie, ou por outras instituições provedoras de cuidados para solicitantes de asilo e refugiados na Áustria. Tive a oportunidade de visitar a Igreja Servita e conversar com os requerentes e com ativistas. Ao final deste período, a maioria destes, hospedada no monastério da igreja, se recusou a ser transferida para as novas acomodações oferecidas e, em vez disso, mudou-se para a Academia de Belas Artes de Viena, onde permaneceu por uma semana antes de se instalar em casas particulares oferecidas pelos apoiadores do protesto; simultaneamente, treze solicitantes de asilo alugaram, coletivamente, uma casa oferecida por um apoiador, a um preço acessível. Depois de meses resistindo à deportação iminente, ainda que tenham perdido muitas batalhas e que muitos refugiados tenham, de fato, sido deportados, eles também

⁴⁶ Nota do tradutor: termo em francês, “sem papel”, em uma tradução literal, designa as pessoas “clandestinas”, ou, de modo alto literal, “sem documentos” permissivos para permanência.

tiveram sucesso em angariar muito apoio popular, conseguiram assegurar a aprovação do pedido de asilo para alguns do grupo e cumpriram o objetivo principal de serem agentes ativos de suas próprias vidas – pelo menos tanto quanto qualquer um de nós afirma ter controle sobre nossos próprios destinos.

Em outras palavras, como os refugiados palestinos no Líbano que descrevi em meu artigo de 2013, estes refugiados também estavam longe de ser vida nua – tanto quanto aqueles que ativamente planejaram, manipularam, negociaram e encontraram motivação para ir da Síria, Afeganistão, Iraque e outros lugares para a Europa, em 2015. Da mesma forma, também na Hungria, de acordo com Kallius et al. (2016), os esforços do Estado para imobilizar os refugiados resultaram em formas ainda mais radicais de mobilidade, em 2015. O que o Protesto dos Campos de Refugiados de Viena mostra, como corroborado por estes outros exemplos, é que mesmo o espaço de Traiskirchen não foi suficiente para erradicar completamente a agência dos refugiados. Em vez disso, indivíduos que nunca antes haviam se encontrado construíram uma nova socialidade, que nasceu mais de uma causa comum do que de uma origem ou cultura comum.

Enquanto o campo de refugiados, em geral, é designado para ser apenas um lugar transitório, a maioria dos campos no Sul Global são espaços de refúgios prolongados, onde o tempo do refúgio se tornou perene e a realidade prevaleceu sobre cenários ideais. Enquanto descrevi esta realidade do Sul Global em outros trabalhos, como tenho demonstrado neste capítulo até aqui e como a história dos Halabys e do Protesto dos Campos de Refugiados de Viena particularmente ilustram, esta argumentação pode não se aplicar na mesma medida aos campos

européus, ou a outros espaços europeus de refúgio, tais quais os abrigos temporários no interior. Mas, como a história acima sugere, mesmo que o conceito de “não-lugar” possa expressar algumas das características de campos transitórios, como Traiskirchen, melhor do que o de “espaço de exceção”, ambos os conceitos, atrelados ao de “vida nua” ou à ausência de socialidade e vida política, precisam ser, na melhor das hipóteses, matizados, ou, mesmo, descartados, quando confrontados com a realidade.

Os conceitos de “não-lugar”, “espaço de exceção” e “estado de exceção” presumem que os espaços marginais que estes teorizam não conduzem à socialidade. Mesmo que a perspectiva do “não-espaço” possa ser, talvez, menos normativa em sua atribuição da falta de agência e socialidade aos refugiados, ainda falha em denunciar a poderosa assimetria envolvida na relação tutelar entre o refugiado e seu favorecedor. No espaço de exceção de Agier, por sua vez, o elemento que denuncia esta relação de poder já estava presente no conceito de onde este se originou, que é o estado de exceção. E, ao abstratamente denunciar a assimetria da qual este é constituído, o espaço de exceção projeta o campo de refugiados como qualquer outro espaço marginal. Não é marginal em um sentido específico, mas apenas como a atualização de um potencial existente no núcleo da relação soberania/cidadania no Estado-nação. E, enquanto apontar este potencial é, de fato, importante, isto pode ser feito diretamente através do estado de exceção de Agamben, sem ter de minimizar os espaços de resistência que refugiados criam para si mesmos, dentro e fora dos campos, com ou sem a solidariedade e a destreza de ativistas europeus, como no caso do protesto de Viena.

Foucault, talvez, identificaria o espaço dos campos de refugiados como estando entre o que ele chamou de “heterotopia de desvio” – encarcerando aqueles que não se enquadram nas normas sociais, como prisões e hospitais psiquiátricos – e uma “heterotopia da crise” – lugares onde a ação precisa ser ocultada, como motéis. Este conceito tem similaridades com o *non-lieu* de Auge e com o estado de exceção de Agier. Os três conceitos tratam de espaços segregados que não correspondem à norma social. No entanto, enquanto um “não-lugar” é pobre em significância e não conduz à socialidade e o espaço de exceção não conduz ao reconhecimento da agência subalterna, uma heterotopia tem múltiplas camadas de significados – mais do que é abertamente revelado (Foucault, 1986). Portanto, em minha compreensão, o conceito de Foucault já captura mais da realidade dos campos de refugiados (incluindo relações de poder e a possibilidade das agências subalternas, ou o que chamei simplesmente de resistência) do que os de Auge ou Agier.

Estes três conceitos sugerem, corretamente, que os campos de refugiados inibem a agência e a socialidade. De acordo com o que presenciei até este momento, é possível afirmar que isto é particularmente verdade para campos de refugiados na Europa, devido à relação transitória que os refugiados têm com estes. Mas é igualmente importante pontuar que, na prática, refugiados tendem a encontrar seus modos de resistência e de política. Dado que o caráter mais transitório dos campos europeus afeta as vidas dos refugiados, este caráter transitório é um importante ponto de questionamento para se compreender os processos sociais que afetam as vidas dos refugiados que chegaram na Europa em 2015.

Como temos visto, em Lesbos, Calais, Áustria e na Europa em geral, refugiados não são considerados por seus campos. De fato, a maioria dos refugiados da onda de 2015 nem sequer passou por um. Por esta razão, os campos de Lesbos e Calais são chamados de “campos de trânsito” e a própria existência desta categoria releva um triste paradoxo, já que todos os campos de refugiados deveriam ser temporários, servindo apenas como um lugar de passagem. Mesmo que isto possa, atualmente, corresponder largamente à realidade europeia, isto não corresponde à realidade da maioria dos campos de refugiados no Sul Global. Conhecer alguns campos como “transitórios” apenas enfatiza a norma, a saber, as situações de refúgio têm se tornado cada vez mais prolongadas. Lugares perenes de refúgio prolongado, como os campos de refugiados palestinos no Líbano, são espaços liminares, assim construídos pelos aparatos humanitários internacionais, o que ressignifica seu alegado “humanitarismo” e, por conseguinte, esconde seu componente político. Concomitantemente, são também construídos assim pelo Estado acolhedor (Líbano) que, por sua vez, os trata como um problema político maior e se recusa a dar aos refugiados o acesso a alguns direitos humanos básicos. No entanto, estes espaços são, também, vividos como uma realidade perene, dado que seu status tem mudado pouco ao longo das gerações. Esta tensão entre ser liminar e, ao mesmo tempo, perene, dada pela articulação da retórica humanitária com a realidade empírica do refúgio prolongado, é constitutiva destas experiências de vida dos refugiados, especialmente para tais lugares.

Refugiados na Europa, em particular aqueles que chegaram durante a “crise de refugiados” de 2015, experienciam, em geral, uma realidade diferente. Eles podem, da mesma forma, experimentar um

refúgio prolongado, mas desta vez através da rejeição do asilo e da deportação. Alguns podem tentar permanecer na Europa de forma ilegal, ou tentar buscar asilo múltiplas vezes. Qualquer que seja a rota, esta é uma realidade que deve ser compreendida em seus próprios termos, merecendo uma nova compreensão conceitual. Quaisquer que sejam os conceitos que desenvolvemos, estes devem levar em consideração a atitude europeia – tanto as políticas quanto a atmosfera popular. Neste sentido, é importante lembrar que a “crise de refugiados” de 2015 na Europa gerou muita empatia ao redor do mundo. O protesto de Viena que apresentei acima é um exemplo. No entanto, a vinda dos refugiados também acionou medo e aversão. Este tem sido historicamente o caso, não apenas em 2015 e não somente na Europa, mas em qualquer lugar em que uma grande onda de migrantes forçados se faça presente. É dentro deste espaço de medo e aversão, por sua vez, que muito da “crise” foi constituído e políticas foram desenvolvidas, sendo a construção de tal “crise” que devemos agora analisar visando compreender conceitualmente a migração forçada de 2015 para dentro da Europa.

QUE CRISE?

De acordo com a UNHCR, “o número de pessoas deslocadas de suas casas em função de conflito ou crise alcançou os 50 milhões pela primeira vez desde a II Guerra Mundial, sendo os sírios os mais atingidos.”⁴⁷ Esta é inegavelmente a maior crise. Contudo, considerando que a Europa recebeu apenas 1,1 milhão de solicitações de asilo em 2016, é preciso perguntar-se sobre o componente “europeu” do termo “crise

⁴⁷ Veja UNHCR, 16 August 2015.

de refugiados na Europa”. Pode-se, seguramente, ser feita a referência à “na Europa” para indicar a parte da crise que se espelhou no continente, mas o fato de que os outros 49 milhões de refugiados não chegaram na Europa em 2015 torna difícil fazer a referência à crise enquanto “europeia”. É claro que nem todos os 49 milhões ao redor do mundo se tornaram refugiados em 2015, mas tampouco a crise atual começou em 2015. Em sua maioria são, na realidade, refugiados prolongados, tipicamente na Ásia, África e América Latina, mas também no Sul e no Leste Europeu. Os aproximadamente cinco milhões de refugiados palestinos cujo refúgio teve início nas gerações anteriores, em 1948, são apenas uma pequena porção dos refugiados no mundo – uma porção que, não figura comumente nos números da UNHCR, uma vez que estes estão sob a jurisdição de sua própria agência da ONU (UNRWA⁴⁸). Os requerentes de asilo que chegaram à Europa em 2015 vinham principalmente da Síria, do Iraque e do Afeganistão, ao lado dos balcânicos do Oeste.

A Anistia Internacional, porém, estima que 95% de todos os refugiados sírios estão em refúgio em apenas cinco países – nenhum deles localizado na Europa. São estes a Turquia, o Líbano, a Jordânia, o Iraque e o Egito. O Líbano, por exemplo, acolhe 1.435.840 refugiados sírios, correspondendo a mais de um a cada quatro pessoas no país (Anistia Internacional, 2015). Ao lado dos sírios, o Líbano tem um número de 449.957 refugiados palestinos registrados na UNRWA⁴⁹ e 6.100 refugiados iraquianos, além de 2.500 iraquianos solicitando

⁴⁸ *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East.*

⁴⁹ Veja UNRWA, 2014a. Estas figuras são de julho de 2014.

asilos.⁵⁰ Os 650.000 refugiados sírios na Jordânia somam 10% de toda a população jordaniana (Anistia Internacional, 2015), que já é, por si só, largamente composta de palestinos, ao lado dos 2.097.338 palestinos registrados como refugiados.⁵¹ A Turquia, por sua vez, abrigou já em setembro de 2015 quase dois milhões de refugiados sírios – mais do que qualquer outro país no mundo. Mesmo o Iraque, onde, ao lado dos refugiados, mais de três milhões de pessoas foram deslocadas, abriga cerca de 300.000 refugiados sírios, enquanto o Egito recebeu aproximadamente 150.000 refugiados, também sírios (Anistia Internacional, 2015).⁵² Bastante contrários aos países mencionados acima, o Catar, os Emirados Árabes, a Arábia Saudita, o Kuwait e o Barein (países do Golfo) quase não receberam refugiados. E, ao lado destes, países economicamente capazes de acolhê-los como a Rússia,⁵³ o Japão e a Coreia do Sul também não receberam refugiados sírios (Anistia Internacional, 2015).

É estimado que, na Europa, por sua vez, a crise de 2015 tenha gerado no total 1.190.835 solicitações primárias de asilo⁵⁴ (Eurostat, 2016), distribuídas de forma desigual em todos os vinte e oito Estados-membros da UE. De acordo com o Escritório Federal Alemão para Migração e Refugiados (BAMF),⁵⁵ apenas a Alemanha registrou um total

⁵⁰ Veja UNHCR, 2015.

⁵¹ Veja UNRWA, 2014b.

⁵² Algumas imagens de uma edição especial da *Escapism*, uma revista britânica de viagem, dedicada à crise de refugiados, ilustraram bem o componente europeu da crise. Ver *Escapism*, January 3rd, 2015.

⁵³ A Rússia é, talvez, o mais penoso dos exemplos, dada sua intervenção direta, militar e política na Síria.

⁵⁴ Nem todos os registrados como solicitantes de asilo haviam solicitado asilo neste momento. Daí a diferença com relação ao BAMF citado anteriormente, que faz referência aos registros de asilo e não às solicitações.

⁵⁵ Veja Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 6 January 2016; Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, December 2015.

de 476.649 requisições de asilo, o que representa 39,5% do total europeu e ainda representa menos de 50% do total de 1.091.894 requerentes de asilo registrados no sistema Alemão, EASY, na Alemanha, em 2015.⁵⁶ Estes números, apesar de serem os mais altos desde 1950, se aproximaram dos de 1992,⁵⁷ que teve 438.131 requisições de asilo. Tanto o ano anterior quanto o seguinte, 1991 e 1993, tiveram mais solicitações de asilo do que 2014. Além do mais, em 2015, a Alemanha solicitou aos outros Estados-membros da UE que assumissem 37.115 requisições de asilo cuja entrada havia sido dada na Alemanha, enquanto que, no mesmo período, os outros Estados-membros da UE conjuntamente solicitaram à Alemanha que assumisse a responsabilidade sobre 8.123 requisições. Por fim, deste número total de solicitações, a BAMF reportou apenas 282.726 decisões efetuadas em 2015. Um total de 137.136 destas foi aprovado e o status dos requerentes de asilo, assim, mudou

⁵⁶ Existem dois caminhos para a solicitação de asilo na Alemanha: ao entrar no país ou de dentro deste, e não há maneiras de se iniciar a solicitação estando fora do país, salvo raros casos (não tão raros em 2015, devido à suspensão da regulação de Dublin) quando solicitações chegaram através de outros Estados-membros da União Europeia. De todo modo, na chegada ao país, o asilado em potencial é registrado por meio do sistema EASY e direcionado para o que é chamada de “instalação de recepção inicial”. O buscador de asilo é, então, alocado em algum lugar do país, e sua solicitação é registrada pelo BAMF e processada pela filial do Escritório Federal correspondente à instalação de recepção inicial. Esta alocação depende da capacidade das instalações que, por sua vez, dependem do país de origem do potencial asilado e das cotas dos Estados Federais – por exemplo, enquanto, em 2015, a cota da Bavária era de 15,3%, a cota de Thuringia era de apenas 2,7% das alocações totais. Independentemente da existência ou não de uma solicitação oficial de asilo subsequente ao registro no sistema EASY, o BAMF registra as informações dos solicitantes de asilo, incluindo impressões digitais e fotografias, e emite permissões de residência temporária (para mais detalhes dos procedimentos na solicitação de asilo, ver: <http://www.bamf.de/EN/Migration/AsylFluechtlinge/Asylverfahren/Antragstellung/antragstellung-node.html> [Acesso em 18/01/2016]). Os números acima citados fazem referência ao número total de solicitações de asilo registradas pelo governo alemão em 2015, sendo que o número das primeiras solicitações, em 2015, era de 441.899, ou, 92,7% do número total (ver <https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/statistikanlage-teil-4-aktuelle-zahlen-zu-asyl.pdf?blob=publicationFile> [Acesso em 11/01/2016]). Parte dos dados aqui mencionados foi, também, adquirida através de troca de e-mails BAMF e eu, entre os dias 18 e 22 de janeiro de 2016.

⁵⁷ Isto deve ser visto, certamente, à luz da queda do Muro de Berlim e da reintegração da Alemanha Oriental.

para o de refugiados (48,5% das solicitações), enquanto que 1.707 pessoas (0,6%) receberam proteção subsidiária e 2.072 (0,7%) receberam uma proteção contra a deportação. As outras 50,2% das requisições de asilo foram, desta forma, negadas e os solicitantes foram ou deportados ou enviados para a deportação.⁵⁸

Por um lado, mesmo que estes números permaneçam bastante abaixo da marca de 1.5 milhões que as autoridades alemãs e a mídia sugeriram que a Alemanha, sozinha, havia recebido em 2015,⁵⁹ estes ainda assim superaram, inclusive, os anos de reintegração da Alemanha Oriental. Por outro lado, ainda que estes sejam números expressivos, são bastante menos impressionantes quando comparados com o número de refugiados recebidos pela Turquia, Líbano e Jordânia, especialmente em relação ao tamanho das populações locais e dos perfis econômicos nacionais – como ilustrado acima.

QUEM SÃO OS AUSTRIACOS?

Esta não é a primeira vez que a Europa recebe grandes influxos de imigrantes e refugiados e, assim, o exemplo austríaco pode, uma vez mais, servir bem para ilustrar este ponto. Primeiro, a Áustria é muito mais representativa da média de entrada de refugiados em 2015 do que a Alemanha. Segundo, tendo emergido de um império regional, a Áustria é um bom exemplo de um país que, de saída, era multicultural e multiétnico, apesar de algumas propagandas nacionalistas não oficiais apontarem o contrário.

⁵⁸ Ver: BAMF, September, 2016.

⁵⁹ Veja *The Guardian*, 5 October 2015.

Enquanto, em 2014, um total de 28.027 indivíduos solicitaram asilo na Áustria (Albrecht et al., 2015:341), em 2015, este número mais do que triplicou, chegando a cerca de 91.900.⁶⁰ Além disso, enquanto de janeiro a outubro de 2015 a Áustria recusou apenas 532⁶¹ solicitações de asilo, em realidade, deportou 7.119 indivíduos, muitos dos quais tendo seus pedidos de asilo negados mesmo antes de 2015. Em nome do controle da “crise de refugiados”, o número de deportações cresceu de 285, em janeiro, para 1.433, em agosto.⁶² No entanto, como estes números se comparam historicamente?

Sylvia Hahn (2011:83) descreve a Áustria como tendo

... sido sempre caracterizada pela imigração, emigração, e trânsito migratório. Nem o crescimento populacional, nem a diversidade cultural das pequenas e médias cidades e da anteriormente capital do Império Habsburgo e residência imperial de Viena seriam concebíveis sem a imigração e a bagagem cultural que os migrantes trouxeram consigo ao longo dos séculos.

Do século dezesseis ao século dezoito, a mobilidade da dinastia Habsburgo – por exemplo, de Viena para Praga e de volta à Viena, ou da Espanha para Viena – foi responsável por um fluxo constante de migrantes de e para onde hoje é a Áustria. Atendo-se a estes dois exemplos, sob o comando do filho de Ferdinando I, Maximiliano II (1564-1576), 7,4% da corte imperial haviam vindo da Espanha. Depois que a corte mudou-se de Praga de volta para Viena, por volta de 1700, a

⁶⁰ Veja *Bundesministerium für Inneres (Republik Österreich)*, 29 December 2015.

⁶¹ Deve-se, também, estar atento ao fato de que solicitações de asilo podem levar vários meses para serem processadas. Assim, muitas das solicitações iniciadas em 2015 ainda não haviam sido aceitas ou, mesmo, rejeitadas. Com isso, as 532 recusas de asilo devem ser vistas à luz não do número total de solicitações de asilo, mas do número de solicitações já processadas pelo governo austríaco. Este dado, contudo, não está disponível.

⁶² Veja *Bundesministerium für Inneres (Republik Österreich)*, October 2015.

população de Praga havia caído de cerca de 100.000 habitantes para aproximadamente 50.000, já que muitos dos habitantes da cidade seguiram a corte – nobres, artistas, estudiosos, comerciantes e mercadores. Além do mais, Viena contava com um fluxo constante de comerciantes vindos do Império Otomano, especialmente turcos, judeus, armênios e gregos. A mobilidade de trabalhadores de construção civil para dentro do império foi também facilitada pelo decreto oficial de 1361 – com os primeiros trabalhadores vindos dos arredores de Milão e, mais tarde, na era mercantilista, da Itália, França e dos Países Baixos (Hahn, 2011; Zedinger, 2011). O século dezenove viu um aumento da migração com, por exemplo, um crescimento populacional de 35% na região dos Alpes, de 1819 a 1913, devido a um fluxo migratório positivo.⁶³ Com a maioria havendo deixado as periferias do império para mover-se para seu centro, “o número de estrangeiros na Áustria cresceu de 200.000 na metade do século 19, para meio milhão na virada do século” (Hahn, 2011:87-88). Por final, ao final da II Guerra Mundial, cerca de 1,6 milhão de trabalhadores forçados, prisioneiros de guerra e detentos de campos de concentração estava na Áustria (Hahn, 2011:88).

Como resultado destas dinâmicas históricas, o censo austríaco de 2001 já indicava que 9,1% dos austríacos eram residentes estrangeiros, dos quais 62,8% vinham da antiga Iugoslávia e da Turquia (Kraler e Stacher, 2002). Observando as solicitações de asilo isoladamente, em 2002, um total de 36.990 requisições de asilo foram registradas – quase

⁶³ Nota do tradutor: a expressão “fluxo migratório positivo” foi traduzida a partir de *positive net migration*, usada na versão original do texto. Em inglês, a expressão faz referência ao fluxo “positivo” migratório, compreendendo que há mais indivíduos entrando em determinado país do que saindo. Neste sentido, considerando-se um cenário onde a migração acontece a partir de um determinado lugar para outro, o primeiro contaria com um fluxo migratório negativo, ou, em inglês, *negative net migration*, já que haveria mais indivíduos saindo do que entrando.

9.000 a mais do que em 2014, mas 40,2% a menos do que em 2015. Assim, mesmo que os números de 2015 sejam, de fato, os mais altos registrados desde a II Guerra Mundial, não são únicos em uma perspectiva histórica. Além disso, estes números não contam para as gerações mais velhas, anteriormente mencionadas, de cidadãos com origens estrangeiras como, por exemplo, eslavos e húngaros nascidos no Império Habsburgo (um império que foi, ao final, dez vezes maior do que é a Áustria nos dias atuais). Mesmo sem contar as antigas gerações de eslavos, húngaros, poloneses, italianos, entre outros, como estrangeiros, a proporção de residentes nascidos em outros países, na Áustria, era já em 2002 maior do que a dos Estados Unidos – internacionalmente reconhecido como um país de migrantes – alcançando os 12,5% (Kraler and Stacher, 2002). É igualmente importante notar que, desde então, a economia e a sociedade austríaca apenas prosperaram.

Um retrato bastante conciso de refugiados e trabalhadores temporários na Áustria, após a queda do império, nos permitirá ver a atual “crise” através de um ângulo mais amplo. Ao final da Segunda Guerra Mundial, a Áustria repatriou⁶⁴ 310.000 refugiados “não alemães”. Após a Guerra, 1,4 milhão de estrangeiros que permaneceram em território austríaco, 500.000, a maioria destes de etnia germânica, assentou-se permanentemente no país. Durante a Guerra Fria (entre 1945 e 1989), a Áustria recebeu cerca de um milhão de refugiados, sendo efetivamente um dos países europeus que mais recebeu refugiados vindos do mundo comunista. Além disto, aproximadamente 250.000 judeus passaram pela Áustria entre 1973 e 1989, mudando-se da União Soviética para Israel e para os Estados Unidos. O período de entrada de

⁶⁴ Neste caso, aceitou-os de volta, como cidadãos.

peessoas durante a Guerra Fria teve três fases principais. O primeiro corresponde à vinda de húngaros, em 1956, quando estimou-se que cerca de 180.000 refugiados deixaram a Hungria e passaram pela Áustria, dos quais apenas cerca de 20.000 tiveram seu asilo no país assegurado.⁶⁵ O segundo corresponde à Primavera de Praga de 1968, quando cerca de 162.000 tchecoslovacos entraram na Áustria, a maioria dos quais também se deslocaram mais para o oeste. Por fim, o terceiro corresponde à chegada de aproximadamente 150.000 poloneses entre 1981 e 1982 (quando a Polônia se encontrava sob regime militar), mas uma vez mais a Áustria recebeu, em 1981, apenas 34.500 solicitações de asilo (29.100 de poloneses), e aprovou, no período de 1981 a 1982, somente cerca de 20.000 destas. Concomitantemente, com o crescimento da economia austríaca, vieram os trabalhadores temporários. Em 1973, o número de trabalhadores migrantes cresceu para cerca de 227.000 no total, sendo quase todos da Iugoslávia (178.000) e da Turquia (27.000). Contudo, já em 2001, apenas 62,8% de todos os trabalhadores temporários na Áustria vinham destes dois países. Entre 1992 e 1995, a Áustria recebeu 95.000 refugiados da Bósnia-Herzegovina e, em julho de 1999, cerca de 70.000 destes haviam recebido permissão para residência de longa duração na Áustria⁶⁶ (Kraler and Stacher, 2002).

Com base nestes dados, pode-se concluir que, através de sua história moderna enquanto um Estado-nação, a Áustria tem sido, na prática, multiétnica e multicultural em sua composição. Além do mais, apesar das dificuldades associadas com o recebimento de grandes

⁶⁵ A diferença resultante não pode ser vista como deportações, uma vez que a maioria destes refugiados não solicitou asilo na Áustria.

⁶⁶ Cerca de 10.000 retornaram, voluntariamente, à Bósnia. Outros 10.000 mudaram-se para diferentes países.

populações de refugiados, a Áustria tem raramente estado em crise devido aos influxos de refugiados ou imigrantes – e, mesmo que estes influxos sejam com frequência consequências de processos políticos mais amplos, apenas alguns são relacionados a crises políticas. Como consequência, simplesmente não há evidência histórica que justifique a afirmação de que a Áustria esteja na iminência de uma crise de refugiados, em um sentido que colocaria o país em risco em vez de colocar os refugiados como aqueles em situação de risco.

UMA CRISE EUROPEIA?

Considerando-se o que este capítulo apresentou até agora, é seguro tirar duas conclusões principais. Primeiro, existe de fato uma crise bastante grave de refugiados no mundo contemporâneo, mas a Europa está longe de estar em seu centro. Segundo, este é de fato o maior influxo forçado de migrantes para a Europa desde a Segunda Guerra Mundial, mas – ao contrário do que já acontece no Oriente Médio – é improvável que este influxo, por si só, comprometa significativamente o Estado e a sociedade no continente, dado que outros influxos do passado, não menos assustadores, não o fizeram. Desta forma, não parece adequado tomar o momento atual enquanto uma “crise europeia”, pelo menos não neste sentido. A crise que rompeu as portas da Europa em 2015 é mais bem compreendida como parte de uma crise global de governabilidade com especificidades regionais e, esta sim, de fato, é uma crise europeia – uma crise do pensamento social e da prática política europeia. Grandes ondas de imigrantes e até mesmo refugiados vindos para a Europa – ou para as Américas, várias regiões na África, Oriente Médio e Sul e Sudeste Asiático – não são uma novidade, como

confirmam os dados acima. Grande parte da crise é, portanto, a percepção de uma crise, tanto pelos atores estatais quanto pela população. Refiro-me a isto como uma crise de governabilidade, devido ao fracasso relatado pelos atores estatais em controlar suas próprias fronteiras, mantendo um certo controle ao fazer malabarismos com princípios, tais quais os direitos humanos (e o direito “universal” de refúgio), a soberania do Estado e, por último, mas não menos importante, manejando as expectativas de seus próprios cidadãos.

Em outras palavras, muito embora eu me refira a esta como uma crise de governabilidade, do ponto de vista dos proponentes da crise – tanto do Estado quanto da sociedade –, trata-se de uma crise relacionada à soberania europeia. Aqueles que temem o influxo de refugiados têm receio de que a Europa tenha sua identidade política e/ou cultural ameaçada, ou que o continente não seja capaz de enfrentar [a crise] economicamente (ou ambos) e, aqueles que apoiam a chegada dos refugiados o fazem geralmente em apoio a valores universalistas, como os inspirados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. No primeiro caso, aqueles que se opõem ao influxo temem que a Europa possa estar perdendo sua soberania; no segundo, aqueles que apoiam mais “fronteiras abertas” estão desafiando a naturalização da soberania do Estado-nação sobre a vida das pessoas. Na prática, a maioria está no meio, presa na tensão entre um e outro, o que é bastante característico dos tempos atuais.

Esta crise europeia de governabilidade deve, talvez, encontrar um potencial transformador tanto entre aqueles que buscam reinventar a soberania dos Estados-nação em um mundo globalizado, quanto entre os cidadãos europeus que fomentam a crise. Contudo, é a retórica da “crise europeia” que evoca, através do medo, a ideia do estado de

exceção, no qual, de fato, como afirmou Agamben, se baseia muito do pensamento político europeu.

Na prática, a chamada crise dos refugiados na Europa é uma decorrência da conjunção de processos sociais globais, que estão em jogo: 1) desde o final da Primeira Guerra Mundial e da passagem de uma era de impérios para uma era de Estados-nação e, conseqüentemente, de um mundo colonial para um mundo pós-colonial; e 2) desde a invasão americana do Iraque em 1991 e da desestabilização exponencial de todo o Norte da África e do Oriente Médio (MENA)⁶⁷, o que culminou na guerra na Síria, Iêmen e nos conflitos no Norte da África. Os efeitos sentidos na Europa, nesta crise global de refugiados, são apenas a ponta mais visível de um *iceberg*, se visto a partir do Norte Global, enquanto que a crise é, de fato, muito maior no Sul Global. O medo e a aversão vêm da constatação de que este *iceberg* estaria a caminho de colidir com as paredes que o Norte Global não só simbolicamente, mas também concretamente, ergueu. Porém, apesar destas barreiras criadas, desde a Segunda Guerra Mundial, a circulação de pessoas pelo mundo nunca foi tão dinâmica como agora. O que não devemos perder de vista são os processos políticos específicos – e não “apenas” econômicos – dos quais esta circulação significativamente deriva, relacionando a política de modo direto com a escala e a direção da circulação. Assim, enquanto os desastres naturais, aliados à aguda angústia política, são responsáveis por grande parte do influxo haitiano ao Brasil, os desastres naturais no Japão não implicaram quase nenhum influxo transnacional de pessoas. Esses influxos humanos mais recentes na Europa, tanto em escala quanto em direção, parecem muito menos

⁶⁷ Nota do tradutor: Na versão original, em inglês, o autor refere-se apenas à “MENA”, sigla em inglês que designa a região norte do continente africano somado dos países do Oriente Médio. Em inglês, *Middle East and North Africa*.

marcados por relações diretas de Estado para Estado (como nas primeiras fases da descolonização europeia do Sul Global) do que por concepções bastante mais amplas de entidades hegemônicas e subalternas. Assim, iraquianos, sírios e afegãos buscam refúgio nos Estados Unidos tanto quanto na Alemanha ou na Áustria, ou mesmo no Brasil e no Uruguai.

Não estou propondo um mundo completamente sem fronteiras, ou o derradeiro fim do Estado-nação, mas, sim, a absoluta necessidade de se estar ciente sobre onde e como as entidades políticas estão traçando seus limites, entre outras preocupações mais acadêmicas, e de se ser capaz de vislumbrar projetos sociais alternativos. Em resumo, a crise de refugiados que estamos testemunhando agora não é uma crise porque os refugiados estariam prejudicando o tecido social europeu, mas porque tais ondas de refugiados evidenciam os sintomas de uma concepção sobre a Europa em declínio e, também, de uma fragilizada concepção da soberania do Estado-nação.

Esta crise imaginada está relacionada à ideia de um “estado de exceção”, no qual o que se imagina é uma suspensão da *bios* (e da lei e da política) e o suposto estabelecimento da vida nua. No entanto, em realidade, não se pode definir a crise desta forma, uma vez que não houve suspensão da lei, além da breve suspensão do regulamento de Dublin, que era, em si mesmo, parte de um forte e conjunto esforço para solucionar “o problema”, uma vez que os esforços anteriores haviam fracassado. O “problema”, aqui, é apontado por alguns como de que maneira confinar efetivamente os próprios refugiados, em vez de como administrar, em primeiro lugar, os processos políticos que levaram à sua necessidade de refúgio – processos pelos quais a Europa como um todo é inegavelmente responsável direta, pelo menos através do colonialismo.

O apagamento da existência política dos refugiados, como visto através das lentes do humanitarismo, combinado com a atual hipervisibilidade dos refugiados na Europa, alimentou a ideia de uma crise e, conseqüentemente, levou ao medo e à aversão aos refugiados, além de uma expectativa de que sua presença levará ao estabelecimento de um estado de exceção na Europa. Contudo, em oposição às expectativas humanitárias e aos jargões embutidos não apenas por aqueles que confeccionam leis, mas, também, por representantes da sociedade civil e o público em geral, os refugiados frequentemente clamam por política, chamando a atenção para o processo que os levou a sua desposseção e deslocamento, como sugerido pelo *Refugee Camp Protest – Vienna*. Como resultado, a soberania do Estado acolhedor tem de encarar os refugiados como atores políticos, mesmo quando a retórica da vida nua (ou “apenas humana”, apolítica) é mantida. No mesmo sentido, quando centenas de milhares de requerentes de asilo chegam às estações de trem europeias todos os dias os refugiados precisam ser tratados politicamente, embora a retórica humanitária deva, frequentemente, ser mantida como parte da estratégia de legitimidade da soberania na arena política europeia. Isto é feito, por exemplo, redesenhando a política externa com relação às regiões de onde provêm os refugiados e, também, através de outros mecanismos políticos que visam estabelecer que tipos de países são considerados “não seguros” e, assim, tornar seus cidadãos elegíveis para asilo.

ESTADO DE EXCEÇÃO E “FORTALEZA EUROPA”

A manifestação pró-refugiados “Ser Humano em Viena”, descrita acima, também tem uma oposição além disso difundida pela Europa, a

saber, um movimento contrário às políticas de imigração e refúgio, majoritariamente motivado por medo e repúdio, como reportado tão logo a mídia anunciou a “crise”.⁶⁸ Estes medos têm, também, alimentado as crescentes regulações e mecanismos de controle fronteiriço, o aumento no policiamento, a criação e manutenção de campos de refugiados e alojamentos, além de infraestruturas para combater os efeitos negativos projetados sobre o influxo de refugiados na Europa. Assim, a opinião pública europeia sobre migrantes forçados é, também, definida por uma tensão entre dois polos. Mais ou menos, dependendo do caso, os refugiados recém-chegados têm sido vistos tanto como uma emergência humanitária quanto como um risco social que precisa ser contido.

O termo “Fortaleza Europa” (*Festung Europa*) reemergiu entre governos e setores da sociedade mais preocupados com o potencial dos refugiados em serem um risco social.⁶⁹ Este termo retomou um lugar de protagonismo após ser usado pela Ministra do Interior austríaca, Johanna Mikl-Leitner (OVP⁷⁰),⁷¹ acionando críticas de setores mais progressistas da sociedade austríaca, dado que este termo foi usado pela primeira vez durante a Segunda Guerra Mundial, para designar uma Europa ocupada pelo nazismo. Entretanto, o termo foi, à época, usado tanto pelo eixo quando pelos aliados – o uso por parte dos aliados se referia à ameaça da dominação hitlerista sobre a Europa, enquanto os nazistas o usavam para destacar seu limitado controle territorial, tendo prometido a ampliação não apenas em tamanho, mas também em

⁶⁸ Veja *BBC*, 24 December 2015; *Independent*, 7 December 2015; *Al-Jazeera-America*, 16 October 2015; *The Guardian*, 8 September 2015; *The Guardian*, 30 November 2015; *FoxNews*, 26 June 2015; *The Telegraph*, 27 December 2015; *Telesur*, 23 October 2015.

⁶⁹ Veja *Spiegel Online*, 28 October 2015; *Süddeutsche Zeitung*, 18 June 2015; *Die Welt*, 14 September 2015.

⁷⁰ *Österreichische Volkspartei* (Partido Popular Austríaco), um partido cristão-democrático conservador.

⁷¹ Veja *ORF*, 22 October 2015.

termos de gerenciamento da população interna através de, por exemplo, deportação em massa e a exterminação de judeus e outras minorias (Schmitz-Berning, 2007:232-233). A crítica contemporânea emergiu ao passo que o termo Fortaleza Europa passara a ser novamente usado para enfatizar a suposta necessidade de se proteger a Europa dos imigrantes indesejados, portanto, um uso que evoca uma proveniência nazista.

Como vejo, esta retórica tem semelhanças com a concepção de soberania do Estado-nação através do estado de exceção. Mas enquanto Agamben buscou criticar a fragilidade da democracia e da governabilidade do Estado-nação moderno, os propositores da Fortaleza Europa, guiados pelo medo de uma ruptura estrutural, tomam um caminho diametralmente oposto. Uma vez que, neste caso, a crise vem do refúgio como *homo sacer* (o qual não está totalmente previsto em lei), é ironicamente a soberania que é chamada a exercer seus poderes, por vezes para além de sua própria previsão legal, para salvaguardar a integridade da estrutura política. Assim, guiados pelo medo do estabelecimento de um estado de exceção, os defensores da Fortaleza Europa propõem a existência de seu próprio estado de exceção. Se o pensamento dos proponentes da Fortaleza Europa é guiado pelo medo, sua solução é o controle de fronteiras – tanto para os refugiados na e da Europa *vis-à-vis* o resto do mundo. O que chamam de crise é, então, o fato de que a Europa não pode ser mantida longe dos refugiados e de que os refugiados da Europa não podem ser completamente contidos e controlados por campos de refugiados e outras técnicas.

No sentido de Agier (2002), a *urbs* é um espaço de sociabilidade urbana, enquanto a *polis* é um espaço político. O campo de refugiados é, então, um espaço que “jamais pode perceber-se como um espaço

político” porque “a mudança da administração dos campos, em nome da emergência, em direção ao reconhecimento político de sua duradoura realidade, não acontece” (2002:337). Enquanto Agier está certo em afirmar o não reconhecimento do caráter prolongado da maioria dos campos de refugiados, sua definição de política – dependente do reconhecimento do Estado – é bastante limitada e não encontra espaço para o tipo de agência que venho chamando de resistência, como apresentado neste artigo.

Autores como Agier enfatizam que, no pensamento Romano, enquanto a *urbs* era um espaço físico, a *polis* era uma entidade política e a *civitas* era a “associação religiosa e política das unidades familiares e tribais” (Grbac, 2014:23) – portanto, a *civitas* era o espaço do “exercício dos direitos civis” (Grbac, 2014:20). No entanto, a etimologia da palavra “*urbs*” também revela uma definição mais ampla. *Urbs* designa, em Latim, o próprio coração da “*polis*” que é, por sua vez, a conjunção da *urbs* com sua *continentia*, ou *suburbia* (o espaço total da jurisdição da cidade). Nas maiores cidades romanas a *urbs* era geralmente um espaço cercado por muros – *oppidum* (abastado) – e, assim, blindado. Mas, enquanto a *urbs* era um espaço cívico, sua contraparte, o *ager* (campo, fazenda, terra, propriedade), era militar (Magdelain, 1977).⁷² Em outras palavras, a *urbs* era o espaço cívico interno, a ser protegido pelo

⁷² *La dualité du pouvoir civil (domi) et militaire (militiae) est primordiale et se fonde sur la distinction augurale de l'urbs et de l'ager ... Les deux pouvoirs civil et militaire correspondent a deux zones distinctes en droit sacre, l'urbs et l'ager. Aussi ces deux pouvoirs s'acquièrent-ils par des auspices différentes: le pouvoir civil par /es auspices d'entree en charge, le pouvoir militaire par /es auspices de depart au Capitole. [...] L'imperium mi/itaire n'est pas permanent comme la competence urbaine qui a la meme duree que la magistrature, autrement dit un an. 1/ ne s'acquiert que par la ceremonie du depart et ii expire au retour du general, quand iifranchit le pomerium, ce passage /'eteignant de plein droit. Cette regle bien connue pour /es pro-magistrats s'impose de la meme maniere aux magistrats, qui ewe aussi evitent de penetrer dans /'urbs pour ne pas perdre leur pouvoir de commandement aux armees (Liv. 24, 7, 11; 24, 9, 2) [...] Si la distinction du pouvoir civil dans /'urbs et militaire sur /'ager (et au- de/a) est liee au premier trace du pomerium, la formulation: Imperium domi et Imperium militiae, ne saurait revendiquer une tres haute antiquite (Magdelain, 1977: 11, 25, 26, 28).*

imperium nos domínios militares circundantes do *ager*. É possível dizer, então, que o campo de refugiados pertence ao domínio militar do *ager*, tanto quanto as favelas, os guetos e os *banlieues* – e Agier, provavelmente, concordaria. Mas, nesta perspectiva, o campo de refugiados jamais pode se tornar uma cidade, justamente por ser definido em contraposição a esta – sua própria existência é, de fato, necessária para a existência do espaço urbano da cidade.

Seguindo esta reflexão, se os refugiados na Europa não são completamente contidos por campos de refugiados, tampouco estão sendo recebidos diretamente nas *urbs* ou existem outros mecanismos complementares de controle populacional. Embora o objetivo declarado da União Europeia e de alguns de seus Estados-membros seja o primeiro, mesmo eles reconhecem a existência de mecanismos para garantir que os refugiados acolhidos nas *urbs* europeias sejam apenas aqueles que “merecem” estar neste lugar. Mas, como vimos, alguns europeus têm medo de que os mecanismos atuais não sejam suficientes e que as *urbs* estejam sendo atacadas pela *ager* – ou, em outras palavras, de que aqueles à margem do Estado (os refugiados) estejam conduzindo a Europa para um estado de exceção e que a única solução possível para este ataque seja a Fortaleza Europa.

De campos de refugiados no Sul Global aos espaços urbanos da Europa, o manejo do refúgio difere enormemente em termos de mecanismos, mas ainda mantém o mesmo princípio de segregação espacial e cívica que define a cidadania e a própria existência do Estado-nação e de entidades regionais contemporâneas, como a União Europeia. Como colocam Kallius et al. (2016:2), solicitantes de asilo encontraram-se presos na “tensão entre narrativas despolitizadoras da

crise e concretas ações políticas que buscaram facilitar a mobilidade”. A retórica da Fortaleza Europa, em particular, apareceu como uma construção imaginária de uma crise que é europeia em caráter, ainda que de responsabilidade não europeia. Esta construção, por sua vez, é em si mesma parcialmente uma consequência do pensamento e da prática humanitária, que tratam os refugiados e os processos históricos que levaram à sua indigência de forma apolítica, como vida nua, apesar da resistência dos refugiados.

Contudo, uma vez que a crise dos refugiados seja compreendida como uma crise política global, de responsabilidade parcialmente europeia devido ao caráter pós-colonial de nossa era e à intervenção – hegemônica e assimétrica – política, econômica e militar do Norte em relação ao Sul Global, esta [crise] exigirá uma forma diferente de governabilidade cívica que, acima de tudo, redesenhará sua relação com o Sul Global. Nesta nova forma de governabilidade, a retórica da Fortaleza Europa precisa, então, oferecer soluções mais inclusivas, que reconheçam os refugiados enquanto sujeitos em vez de elementos disruptivos que devem ser mantidos afastados do mundo cívico.

9

PÁRIAS ENTRE INDESEJÁVEIS: REFUGIADOS PALESTINOS NO BRASIL ENTRE O HUMANITARISMO E O NACIONALISMO¹

Este capítulo discute um plano de reassentamento para um grupo de 117 refugiados palestinos vindos do Iraque, que envolveu o Alto Comissário das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), o governo brasileiro e a chamada sociedade civil (incluindo organizações não governamentais internacionais [ONGs]). Por se basear em dois anos de imersão em trabalho de campo etnográfico (2010-2012), seria virtualmente impossível que explicasse em detalhes as experiências de todas as partes envolvidas. Em vez disso, pretendo destacar as experiências dos refugiados à medida que estes interagem com outros atores sociais. Esta perspectiva nos dá acesso à forma como o Estado-nação brasileiro navegou nos meandros das políticas de refúgio e nos permite questionar amplos pressupostos sobre o humanitarismo.

Os palestinos vieram do Iraque para o Brasil em função da guerra. A maioria deles havia nascido no Iraque e apenas alguns tiveram o privilégio de ter pisado em sua terra natal ancestral, uma vez que, exceto em casos muito especiais, Israel não permite a entrada de refugiados palestinos em seu território. Entre eles encontravam-se homens, mulheres e crianças de todas as idades. Praticamente todos eles pertenciam à classe média

¹ Artigo original, em inglês; Schiocchet, Leonardo. "Outcasts among Undesirables: Palestinian Refugees in Brazil between Humanitarianism and Nationalism". In: *Latin American Perspectives. Israel, Palestine, and Latin America: Conflictual Relationships*. Issue 226, Volume 46, Number 3, May, 2019.

urbana, e muitos tinham trabalhado para a administração do governo iraquiano em algum momento. Antes de chegarem ao Brasil, quase todos haviam sido alojados temporariamente em Rwayshed, um campo de refugiados no deserto da Jordânia, perto da fronteira com o Iraque. Lá, adquiriram a reputação de serem “indesejáveis”, mesmo em comparação com outros refugiados locais e inaptos para se refugiarem em outros lugares. Juntamente com outro grupo de refugiados palestinos que foi enviado ao Chile no mesmo período, figuravam entre os últimos a serem aceitos como refugiados em outros países antes do fechamento do campo. Já no Brasil, foram novamente considerados indesejáveis, desta vez, sobretudo, devido a uma narrativa nacional mítica. Esta dupla rejeição, como párias entre os indesejáveis, operou contra a percepção sobre a “integração” destes palestinos no Brasil. Este capítulo procura compreender como esta caracterização foi construída socialmente, reapropriada e mobilizada por diferentes atores sociais que trabalham no plano de reassentamento. Além disso, o capítulo também busca entender como esta caracterização influenciou o próprio reassentamento e, especialmente, como influenciou a compreensão dos refugiados sobre a sua situação e as respostas dadas por eles a esta. Através deste estudo de caso, no capítulo, reflito sobre as implicações do princípio de “integração” que, no Brasil, é uma condição imposta pelo governo na concessão da cidadania aos refugiados, sendo [a integração], sem dúvida, o mecanismo mais importante de inclusão/exclusão dos refugiados não só no “Ocidente”, como Talal Asad sugeriu (Azad, 2015), mas também em lugares como o Brasil.

De 2003 até ao impeachment da Presidente Dilma Rousseff, em 2016, o governo do Partido dos Trabalhadores (PT) no Brasil tinha se

esforçado para diminuir as enormes desigualdades de classe, gênero e econômicas do Brasil. Embora tenha tido algum sucesso neste esforço, falhou com relação às políticas do país sobre as minorias.² As políticas contra as desigualdades de classe do Brasil, celebradas internacionalmente, têm estado amiúde em desacordo com as políticas de desenvolvimento econômico, sendo a política econômica a mais privilegiada no país. Um componente importante do projeto de desenvolvimento nacional tinha sido aumentar a visibilidade do Brasil na política externa e, esta nova orientação internacional, por sua vez, exigiu ações humanitárias. O plano de reassentamento aqui discutido se desenvolveu no seio deste contexto mais amplo e, mais especificamente, no bojo do interesse brasileiro em assegurar uma cadeira permanente no Conselho de Segurança das Nações Unidas, para a qual disposição a lidar com refugiados era um elemento altamente favorável.

Como declarado no website da Agência das Nações Unidas para Assistência aos Refugiados da Palestina no Oriente Próximo (UNRWA), “o Brasil contribuiu com 9,2 milhões de dólares em doações para a UNRWA em 2014, sob a forma de arroz para refugiados vulneráveis e em situação de insegurança alimentar. O Brasil também contribuiu com 8 milhões de dólares para a UNRWA entre 2012 e 2013” (UNRWA, 2015). Contudo, foi o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados – e não a UNRWA – que esteve envolvido no plano de reassentamento aqui descrito, e a realidade dos refugiados palestinos no Brasil se mostrou muito mais precária do que estes números sugerem.

² Após o impeachment, durante o mandato presidencial de Michel Temer, a situação das minorias e dos imigrantes deteriorou-se intensamente e o país praticamente fechou suas portas aos refugiados.

Embora muito se discuta, no Brasil, sobre as políticas indigenistas do país, sabe-se muito menos sobre as políticas brasileiras relativas às minorias não indígenas, particularmente os refugiados. Argumento aqui que o Brasil tratou os refugiados como imigrantes e presumiu que eles se integrariam tal qual fizeram os imigrantes árabes no final do século XIX. Argumento também que a premissa da imigração é um amplo mito nacional que influencia as práticas estatais tanto no âmbito deste governo como dos anteriores.

“MEU NOME É REFUGIADO”

Em Esteio, na pobre região metropolitana de Porto Alegre, a capital do estado mais ao sul do Brasil, almocei com uma das famílias dos refugiados palestinos reassentados no Brasil em 2007.³ O marido, sentado no chão, disse em árabe: “Ainda estou numa prisão desde Rwayshed. Não tenho futuro, esperança. Quem sou eu? Não sou nada ... Todos têm uma cidadania, um país, mesmo um brasileiro tem isto. Eu não tenho nada. O que é isto?”. Então, mudando para português, terminou: “Vingança?”. E, depois de tomar um gole de água para o ajudar a engolir o pão que estava comendo, emendou:

Não quero fugir de uma guerra lá para entrar em outra aqui. Tudo é difícil. Por quê? ... Eles vieram. Rede Record, SBT, Globo, todos eles. Mas depois vão até a ACNUR e pensam que somos mentirosos. Aqui não sou nada. O meu nome é refugiado.

³ O trabalho de campo etnográfico no qual este artigo se baseia se estende de janeiro de 2010 a dezembro de 2012. Consistiu na observação participante entre estes refugiados e em entrevistas abertas e aprofundadas com os agentes envolvidos no projeto e processo de reassentamento. Esta pesquisa faz parte do meu programa de investigação mais amplo, que inclui trabalho de campo entre os refugiados palestinos no Líbano (sobretudo entre 2006 e 2010) e na Europa, especialmente na Dinamarca (2013-).

Este trecho dos pensamentos de Khalid⁴ expressa algumas das mais importantes questões relacionadas ao reassentamento deste grupo de refugiados. Entre estas, uma em especial chamou minha atenção: para Khalid, ser alguém no mundo é algo que está condicionado à cidadania. Todos, menos ele, têm uma “cidadania, um país”. A partir disto, ele presume que a guerra fora declarada contra ele por ter nascido palestino. Nesta guerra, ele está em conflito com a ACNUR, uma organização definida como humanitária e, por consequência, apolítica.⁵ Além disso, ele identifica sua situação como estando “em uma prisão” desde quando fugiu do Iraque para viver em um campo de refugiados até o momento presente.

É fácil pensar que a situação dos refugiados no Brasil é melhor do que a ameaça de morte no Iraque ou de que a vida em um campo de refugiados. Com base em entrevistas e material institucional impresso e virtual, neste capítulo, sugiro que esta é a forma como pelo menos os representantes da ACNUR, do Comitê Nacional para os Refugiados⁶ (CONARE), e as organizações não governamentais (ONG) contratadas pelo ACNUR, incluindo a filial brasileira da Cáritas e a Associação Antônio Vieira (ASAV)⁷, tendiam a conceber o que chamaram de “reassentamento”

⁴ Todos os nomes de refugiados aqui citados são fictícios, para proteger suas identidades.

⁵ O reconhecimento das reivindicações apolíticas do humanitarismo aparece em abundância no atual trabalho antropológico sobre a intervenção humanitária. Por exemplo, para Ilana Feldman e Miriam Ticktin (2010), o humanitarismo afirma ser apolítico ao declarar a “humanidade” como seu “eleitorado”. Didier Fassin (2012:xii) afirma, igualmente, que a razão humanitária “suscita a fantasia de uma comunidade moral global que ainda pode ser viável” e é, portanto, “politicamente ambígua”. Finalmente, de acordo com Michel Agier (2012b:212), “a ficção humanitária pode atribuir o direito à vida a um ser humano genérico reconhecido na vítima universal e absoluta, mas, para todos os efeitos, este direito é conferido de acordo com a pertença a certas categorias designadas”.

⁶ O CONARE é a mais alta autoridade oficial sobre refugiados no Brasil, sendo um ramo do Ministério da Justiça.

⁷ ASAV é uma ONG brasileira de orientação jesuíta com sede no estado mais ao sul do Brasil (Rio Grande do Sul).

destes refugiados no Brasil. No entanto, para Khalid, Rwayshed não representava o fim do seu sofrimento, assim como a vinda ao Brasil não trouxe paz a ele e à maioria destes refugiados. Para ele, a agência humanitária havia declarado guerra ao grupo. Esta frustração estava diretamente associada às expectativas dos refugiados frente aos discursos da ACNUR e do CONARE sobre o reassentamento. Entretanto, a ACNUR figura como um “ator ausente”, segundo os relatos dos refugiados, dado que, na sua chegada ao Brasil, a agência atuou apenas através de ONGs (Caritas e ASAV) contratadas para tal. De fato, um empregado da ACNUR afirmou para mim que o escritório brasileiro da agência mudara sua sede para um local secreto, visando fugir dos protestos de alguns destes refugiados palestinos. Além disso, mesmo depois de muitos meses de negociações documentadas, nunca me foi permitido entrevistá-los oficialmente. O seu objetivo não era assumir a responsabilidade pelo grupo, mas sim transferir a responsabilidade, através dos seus procuradores, para as autoridades brasileiras.

PÁRIAS ENTRE OS INDESEJÁVEIS

Michel Agier (2008:62) observou que os refugiados ao redor do mundo são “no fim do dia, indesejáveis, mantidos afastados do mundo, longe da cidade ... Eles são a própria figura de uma liminaridade detestável”. Em outras publicações, o autor acrescenta que os campos de refugiados e o trabalho humanitário que estes implicam são, hoje, “uma estratégia política e uma técnica de controle que fecha as portas do ‘mundo’ a todos estes ‘restos’ indesejáveis” (2012:4). No entanto, a história que conoto aqui diz respeito a uma categoria ligeiramente diferente de pessoas, já que Khalid era um pária entre estes indesejáveis.

Após a queda de Saddam Hussein, os campos de refugiados começaram a se formar. Alguns dos mais importantes estavam em uma “terra-de-ninguém” entre o Iraque e a Síria (al-Tanaf e al-Walid), entre o Iraque e a Jordânia (al-Karame) e em Hasake, no Norte da Síria (al-Hol). Estes campos receberam grupos de refugiados de diversas etnias e religiões – sunitas, xiitas, iraquianos cristãos, iranianos, curdos, sudaneses, palestinos, entre outras minorias que viviam no Iraque à época da guerra.

Rwayshed estava sob jurisdição jordaniana. Em geral, a ONU gere os campos de refugiados pelo mundo, dado o seu suposto carácter apolítico, mas ainda assim os campos estão invariavelmente sujeitos aos caprichos dos Estados-nação em que se encontram. A ONU não tem poder para fazer cumprir as suas recomendações e resoluções e muito menos os termos sob os quais os países cumprem acordos, tais como a Convenção sobre Refugiados, de 1951, e os seus protocolos. O princípio da inviolabilidade da soberania do Estado-nação, sempre afirmado, mas frequentemente ignorado, é um dos princípios básicos da política internacional. O campo de Rwayshed foi criado em 2003, especificamente para receber refugiados dos campos acima mencionados, e servir de ponto de transição entre o Iraque e os países de reassentamento.

Em 2007, na procura de uma “solução humanitária” para o problema, a ACNUR decidiu fechar Rwayshed e reassentar a sua população. Para a instituição, “reassentamento” significa residência permanente em um país que não o de origem do refugiado (ACNUR, 2014). Sendo os últimos a deixar Rwayshed, antes de o campo ser desativado, os 117 palestinos já eram considerados indesejáveis pelo CONARE, pelo ACNUR, pelas ONGs que trabalhavam para a agência, e

mesmo pela Federação Árabe Palestina do Brasil (FEPAL). Esta visão persistiu, mesmo que a maioria destes refugiados tenha gozado dos privilégios de cidadania quase plena no Iraque, antes da queda de Hussein, para além de terem sido barrados de ocupar os mais altos escalões políticos, como o da presidência. A sua indesejabilidade apareceu, com tons diferentes, nos discursos de todas as instituições acima referidas, justificando assim práticas disciplinares (Asad, 1993) em relação a eles, sendo considerados não agentes a serem administrados através da tutela até se tornarem “integrados”. A definição de “integração” empregada, contudo, era bastante elusiva.

Em tese, “integração” significava, vagamente, poder “encaixar-se” na sociedade brasileira, e quase todos os agentes de reassentamento tinham uma opinião sobre o assunto. Contudo, na prática, foi o CONARE que decidiu oficialmente quem tinha se integrado, merecendo assim o status permanente no Brasil. Essas decisões foram feitas a partir de escolha individual, com base em critérios relativos tais como proximidades pessoais e, de modo especial, a demonstração de comportamento não conflituoso para com os agentes de reassentamento, para com o próprio projeto e para com todos os níveis das autoridades brasileiras.

No entanto, nem sempre um discurso reconhecendo o carácter autoritário da tutela acompanhou a intervenção tutelar. De fato, a tutela esteve muitas vezes ligada a um discurso crítico sobre a vulnerabilidade dos refugiados, como ilustra o seguinte trecho de uma entrevista com um dos representantes do CONARE:

Este grupo que chegou ao Brasil era um daqueles indesejáveis. Eles eram aqueles que ninguém mais queria. Foi a ACNUR que pediu ao Brasil para os

receber, e o Brasil, por questões humanitárias, aceitou todos de braços abertos. Se não fosse o Brasil, eles ainda estariam lá ... todos eles têm algum tipo de problema – alguns de saúde, outros de ordem política ... muitos deles não reconhecem isso, então acreditam que estão em uma posição de escolha ... Eles não se integram aqui e pensam que o problema é com o Brasil, mas aqui no Brasil nós recebemos todos muito bem ... O Brasil tem uma tradição antiga de receber imigrantes ... Veja, aqui nós temos japoneses, italianos, alemães ... todos se tornam brasileiros ... apenas os palestinos não conseguem se integrar ... alguns [palestinos de Rwayshed] queriam ir para os Estados Unidos, Canadá ... o Brasil tem o melhor projeto de reassentamento entre estes países, o mais moderno. Isto se dá porque [o projeto de reassentamento] é um esquema tripartite, envolvendo a ACNUR, o governo brasileiro e o terceiro setor para representar os interesses dos refugiados.

Aqui os refugiados são construídos como objetos de tutela não só porque estão restritos por imposições de guerra (por exemplo, mobilidade territorial), mas, também, porque seriam incapazes de compreender – e, assim, de escolher – o que é melhor para eles. Desta forma, o que os refugiados seriam incapazes de conceber, em primeiro plano, é o suposto ato heroico do Estado brasileiro de os salvar da catástrofe que minou suas vidas. Por conseguinte, seriam incapazes de perceber que sua vinda ao Brasil foi uma oportunidade única, dada a tradição multicultural da nação brasileira e a competência do Estado no seu tratamento aos “imigrantes”. Nesta mesma entrevista, ouvi também que “no Brasil, os únicos que não se integram são os que escolhem não se integrar”. A integração estaria relacionada com a “longa tradição” brasileira de “acolhimento de imigrantes” e, portanto, a não integração dos palestinos seria uma anormalidade associada a limitações (sociais, políticas, étnicas, religiosas ou culturais) intrínsecas a eles e dissociada do programa de reassentamento e do contexto brasileiro.

Muitos refugiados me disseram que, enquanto estavam em Rwayshed, sob o olhar da ACNUR, várias delegações nacionais os visitaram para selecionar refugiados que seriam enviados para seus respectivos países. Os 117 palestinos testemunharam as delegações entrevistando todos os outros refugiados, sem concederem sequer uma audiência à maioria deles. “Eles escolhiam para onde as pessoas iam. Os curdos foram aos melhores lugares”, me disse um refugiado, enquanto outro disse: “a maioria dos curdos e dos sudaneses foi para os Estados Unidos, ou para algum outro país rico. No final, éramos os únicos que restavam”. Deve-se assumir que os interesses políticos dos Estados-nação e as alianças regionais desempenharam um papel importante no processo de triagem, mas os verdadeiros motivos para a seleção são, em grande parte, desconhecidos. Muitos refugiados foram até mesmo separados de suas famílias quando alguns membros foram selecionados para irem a lugares que viam como um “país melhor” – por exemplo, países da Europa ou os Estados Unidos. Foi dito para alguns que eram já velhos demais e incapazes de trabalhar; a outros foi dito que os seus problemas de saúde eram um fardo. Algumas famílias eram originalmente de Gaza, o que já era, por si só, motivo suficiente para a rejeição. Quase todos os refugiados eram apoiadores de Saddam Hussein, muitos tendo trabalhado para o regime e, por isso, alguns pensavam que esta era a razão principal que os fazia serem sistematicamente rejeitados. De acordo com representantes do CONARE, só depois de finalizado este período de triagem é que a ACNUR pediu ao governo brasileiro que recebesse o grupo para que [a ACNUR] pudesse fechar Rwayshed permanentemente, ao que o Brasil respondeu “de braços abertos”.

Da mesma forma que estes “indesejáveis” foram para o Brasil porque nenhum outro país os aceitara, também se deslocaram para este país unicamente porque não puderam escolher. No entanto, o discurso humanitário os tratou como estando além não apenas da possibilidade de decisão autônoma, mas também do direito de desejar serem enviados para outro país e de se sentirem ressentidos com os agentes humanitários que os enviaram para o Brasil. Na prática, os refugiados não podiam sequer optar por permanecer em Rwayshed, como alguns teriam preferido. A título de exemplo, um refugiado “fez um escândalo no aeroporto”, segundo um importante representante da FEPAL, porque não queria aterrissar no Brasil. Outro refugiado, chamado Abu Tareq, um homem solteiro de cerca de 45 anos, me contou que havia escrito duas vezes para a ACNUR, pedindo para não ser enviado ao Brasil, sem sucesso. Atribuiu a sua falta de êxito ao encerramento do campo, uma vez que “todos tiveram que partir”. Justificou o seu desinteresse em ir para o Brasil apontando o medo do choque cultural. Não conhecia brasileiros, não falava a língua, o Brasil não era um país “árabe e muçulmano” e era um “país pobre”. Especialmente entre os habitantes do Oriente Médio, a Europa e a América do Norte são lugares mais comumente vistos como terras de abundância, onde os refugiados podem prever melhores oportunidades de vida. O Brasil não fazia parte deste mundo imaginário, e isto pode ter sido parte das razões para a rejeição inicial. No entanto, ideias como as de Abu Tareq sobre o Brasil contrastaram fortemente com a narrativa oficial do Estado, que se baseava numa descrição mítico-heroica da nação, das suas potencialidades e das suas riquezas naturais e sociais.

A VOLTA DOS QUE NÃO FORAM

“Olá, meus amigos brasileiros... Vocês são brasileiros nascidos fora do Brasil que estão, finalmente, regressando à sua pátria”, disse Rashid, parafrazeando ironicamente alguém a quem chamou de “o embaixador brasileiro em Rwayshed”. O contexto foi uma visita do “embaixador” a Rwayshed, seguida por uma delegação nacional que visava anunciar a decisão oficial do governo brasileiro de receber os párias entre os indesejáveis no Brasil. Outros refugiados contaram histórias semelhantes e de análoga entonação irônica. Muitos deles recordaram que a delegação brasileira havia exibido um vídeo sobre o Brasil em Rwayshed para motivar a vinda do seletivo grupo de indesejáveis e transmitir a eles o humanitarismo brasileiro existente no mundo todo. “O vídeo tinha música ... animais, carnaval, Rio de Janeiro ... comida”, recordou um dos refugiados. “Mas quando chegamos aqui, não foi nada disso ... Havia pessoas vivendo nas ruas ... Não havia macacos ... Por que nos levaram de lá e nos trouxeram para um país onde há pessoas dormindo nas ruas?”.

Outro refugiado disse: “Não há o suficiente nem mesmo para os brasileiros, e eles nos trouxeram para cá. É certo que alguns brasileiros não gostam de nós, aqui”. Este refugiado havia se amarrado, há algum tempo atrás, seminu diante do Palácio do Planalto em Brasília, em uma tentativa frustrada de ser mandado para fora do país. Justificando a sua ação, concluiu: “Nos prometeram muitas coisas em Rwayshed, e quase nada foi dado... Nos disseram que já éramos até mesmo brasileiros, mas até agora só os que tiveram filhos aqui são brasileiros”. Esta última linha ilustra que, entre todas as promessas feitas e quebradas pela ACNUR e pelo Brasil, os refugiados colocaram uma delas acima de todas as outras:

a cidadania. Segundo eles, o representante brasileiro tinha verbalizado esta promessa em Rwayshed. Além disso, a cidadania, neste sentido, representava mais do que simplesmente um conjunto de direitos e deveres compartilhados. Representava o pertencimento à nação brasileira. De fato, os indesejáveis de Rwayshed já faziam por conjectura parte da nação e, portanto, estariam apenas “regressando” a um território que jamais haviam deixado.

Ironicamente, a promessa do direito de retorno a uma terra que a maioria nunca havia abandonado não era novidade para o grupo. A Resolução 194,⁸ da Assembleia Geral da ONU, que estabeleceu o “Direito de Retorno” dos refugiados palestinos a Israel, havia adquirido importância política e mesmo cosmológica para os palestinos em geral, refugiados ou não (Schiocchet, 2014, 2015). No entanto, uma vez que política alguma jamais emergiu dessa cláusula, refugiados palestinos tendem a entender este tipo de discurso como “promessa”. Por conseguinte, o direito de retorno é, aqui, considerado não por uma perspectiva legal, mas como uma reivindicação política e cultural palestina. Desde o início, muitos no grupo de Rwayshed viram as propostas do projeto de reassentamento – especialmente aquelas relativas à cidadania – com desconfiança e, mais tarde, as enquadraram como exemplos deste tipo de discurso. No entanto, muitos refugiados não se mostraram pessimistas e nem atribuíram desconfiança entre eles e o seu sonho de deixar Rwayshed e poder voltar a viver uma vida

⁸ “O direito de retorno” (*Haqq al-Awda*) é válido para todos os refugiados que deixaram o que, em 1948, era considerado Palestina e depois se tornou Israel, e para seus descendentes. Assim, este direito de retorno não depende do fato de o refugiado ter nascido na Palestina antes de 1948. Os refugiados palestinos – especialmente os do Líbano, que sofrem de uma falta aguda de direitos humanos – afirmam geralmente que este direito de retorno é de maior importância, figurando como um reconhecimento por parte da comunidade internacional de que foram expulsos da sua pátria e deveriam ser autorizados a regressar a ela.

“normal”. Independentemente de seus sentimentos individuais sobre ir para o Brasil, todos eles tiveram de aterrissar em território brasileiro. Uma vez ali, descobriram, como diz o ditado brasileiro, que “promessa não é dívida”.

Os agentes humanitários referiram-se frequentemente ao projeto de reassentamento como um “favor”. Assim, ao contrário da visão de Sonia Hamid (2013), esta não foi uma “dádiva”, no sentido maussiano, porque a recompensa esperada pelos “doadores” em relação aos “receptores” era apenas o reconhecimento moral do seu ato descompromissado. Assim, o benefício era a tutela, e a tutela implica o não reconhecimento da autonomia do sujeito, que se torna objeto das políticas humanitárias e, por definição, incapaz de reciprocidade. Em outras palavras, tal “dádiva” humanitária visa à recompensa não do beneficiário, mas de outro grupo de pessoas – sujeitos, não objetos – às quais se apresenta, como a sociedade civil, a comunidade internacional ou Deus. Assim, em contraste com a situação na economia maussiana da dádiva, existe uma triangulação da reciprocidade. O “favor” é dirigido a pessoas incapazes de reciprocidade, embora a reciprocidade seja, ainda assim, esperada em uma dimensão moral, e os receptores são, por definição, incapazes de fechar o circuito. Neste modelo, alguns são eternos receptores e outros eternos “doadores”. A relação entre as partes é sempre unilateralmente assimétrica. Assim, uma vez no Brasil, o grupo de Rwayshed descobriu que a cidadania brasileira não era incondicional, automática e desinteressada, mas sim algo que eles teriam de merecer. Longe de ser uma dádiva, a lógica disto estava mais próxima da ética protestante weberiana: um prêmio dado apenas àqueles que foram capazes de demonstrar sucesso em se tornarem “integrados”.

Os critérios para a integração não se encontravam em nenhum texto legal ou em nenhuma publicação, website ou outras formas de discurso oficial institucional. Por exemplo, quando perguntei a um representante do CONARE se a integração tinha carácter político, ele respondeu: “Há que se respeitar as leis aqui, e os costumes. É mais uma coisa cultural. [Eles] têm de aprender como são as coisas no país. [Têm] de conhecer a língua... [Têm] de estar empregados ... Sem emprego o refugiado não pode se integrar”. No entanto, quando citei muitos casos individuais e lhe perguntei se as pessoas envolvidas estavam integradas, os critérios não se mostraram absolutos ou evidentes, mas sim relativos a cada caso individual e às simpatias do representante. Quando lhe perguntei sobre isto, ele respondeu: “Os critérios de integração não são muito rígidos. Analisamos aqui caso a caso, em profundidade, para decidir se estão ou não integrados”. Este método personalista, de acordo com muitos refugiados, é a maior falha do reassentamento e muitos deles queixaram-se de perseguição e favoritismo.

TUTELA E INTEGRAÇÃO

O governo brasileiro foi responsável pela decisão final sobre o reassentamento do grupo de refugiados de Rwayshed no Brasil. Segundo os representantes do CONARE, o “terceiro setor” foi chamado a participar no reassentamento para salvaguardar o carácter democrático do processo e a integração dos refugiados na nação. O representante escolhido foi a FEPAL, que se identifica como o principal representante dos interesses palestinos no Brasil, segundo o reconhecimento formal da Autoridade Nacional Palestina (ANP). Isto, contudo, não significa necessariamente que todos os palestinos no

Brasil reconheçam autoridade da ANP mais do que os palestinos na Palestina – e sobremaneira em Gaza. Muitos dos refugiados de Rwayshed não o fazem e as razões para esta desconfiança se tornam especialmente evidentes a partir do reassentamento do grupo no Brasil.

Um advogado que era o mais alto representante da FEPAL à época do reassentamento e do meu trabalho de campo disse, sobre a chegada do grupo de Rwayshed:

Você precisa compreender que fomos contra a decisão de trazer estes refugiados para o Brasil. O CONARE nos chamou e lhes dissemos que éramos contra, mas nós não tivemos qualquer poder de decisão. Quando a gente disse a eles que não queria isto, eles nos disseram que não tinha negociação. Eles já tinham decidido trazer os refugiados para cá ... então fomos contra por causa da questão política, porque os palestinos têm de regressar à Palestina e não ao Brasil ou a qualquer outro país do mundo.

Não é mera coincidência que esta seja também a postura oficial da ANP e a da grande maioria dos movimentos sociais e partidos políticos palestinos, independentemente da sua localização no espectro das forças políticas. De fato, pude reunir narrativas semelhantes em onde quer que eu encontrasse palestinos. Mesmo nos campos de refugiados no Líbano, quase todas as pessoas se opunham a ser permanentemente estabelecida no Líbano, ou então sentiu-se obrigada, inobstante de preferência pessoal, a articular um discurso de apoio ao regresso à Palestina como um direito coletivo.

Como vimos, não só os palestinos de Rwayshed não tinham o direito de escolher se seriam reassentados no Brasil, como também a instituição designada pelo governo brasileiro como representante dos palestinos no Brasil, a FEPAL, não tinha qualquer influência sobre essa decisão. Assim, o representante da FEPAL disse-me:

Então, como a gente não pôde decidir nada, porque já estava decidido por nós, disse a eles que se os palestinos viessem, a gente ia dar a eles todo o nosso apoio ... Acabamos participando no projeto de reassentamento ... Fui eu quem disse pra eles pra trazer parte do grupo para o Rio Grande do Sul, um pouco em cada cidade pra não sobrecarregar a comunidade [...] Era mais fácil integrar eles se os dividíssemos ... Cinquenta e cinco ficaram em Mogi das Cruzes [no estado de São Paulo] e o resto aqui no Sul, mas agora estão espalhados por todo o Brasil. Há um grupo até mesmo na Amazônia.

E assim foi decidido: um grupo de 55 refugiados foi reassentado em Mogi das Cruzes, perto da cidade de São Paulo, enquanto outros cerca de 50 foram subdivididos e reassentados em várias cidades do Rio Grande do Sul (tais como Sapucaia do Sul, Esteio, Venâncio Aires e Santa Maria). Se, no início, Brasília pretendia enviar o grupo inteiro para Mogi das Cruzes, a FEPAL conseguiu que partes do grupo fossem enviadas para diferentes cidades do estado do Rio Grande do Sul para “não sobrecarregar a comunidade [palestina/árabe] local”, que deveria ajudá-los a se integrarem. Com o tempo, alguns se deslocaram para outras cidades, motivados especialmente pelo desejo de encontrar bons empregos. Alguns deles conseguiram sair do Brasil através do “reagrupamento familiar”⁹ (reunindo-se com familiares que tinham sido reassentados em outros países).

De acordo com o plano tripartite de reassentamento, Brasília foi responsável por garantir a situação legal dos refugiados no Brasil e a ACNUR por desenvolver um plano de ajuda humanitária para ajudar na sua integração. Além disso, a FEPAL deveria ser o representante oficial dos interesses dos refugiados, facilitar a sua integração nas

⁹ Este é um dos direitos dos refugiados segundo o Direito Internacional (Hathaway, 2005).

comunidades palestinas e árabes locais e ajudar em sua comunicação com a ACNUR, com o governo e entre eles.

Sugiro que, na prática, os agentes humanitários e o objetivo de “integração” do Estado brasileiro amiúde, sem muita reflexão, conceitualmente inscreveram o grupo de Rwayshed como imigrantes, apesar de seu status oficial de refugiados. Os agentes de reassentamento criaram, assim, expectativas que não correspondiam às dos refugiados e à sua realidade empírica. Estas expectativas foram advindas sobretudo de um mito coletivo sobre o lugar do imigrante na nação brasileira – principalmente o dos imigrantes árabes, a grande maioria dos quais sendo libaneses e sírios cristãos que chegaram antes da segunda metade do século XX e seus descendentes.

Até agora, vimos que a nacionalidade através da cidadania é a única possibilidade de tornar-se sujeito na ordem nacional contemporânea do mundo (para usar os termos de Liisa Malkki (1992, 1995a, 1995b)). Na prática, na ordem nacional do mundo, mesmo os agentes humanitários pressupõem que o “humano” (na plenitude dos seus direitos e deveres, portanto, para além da tutela) só é imaginável dentro dos limites do Estado-nação. Não é que a humanidade só possa florescer dentro de um Estado-nação, mas, no mundo de hoje, a cidadania é uma condição prévia para a plenitude dos direitos humanos. Esta visão assume a inelutável condição política do sujeito, e é precisamente isso que o discurso humanitário nega ao presumir que está para além da política e, portanto, para além da ideologia. Mais frequentemente, o discurso humanitário é pensado em termos de uma noção ideologicamente liberal de direitos humanos universais associada a uma política de compromisso unicamente com a proteção desses direitos. No entanto,

afirmar que está para além da política ou dos interesses particulares dos Estados-nação e outros atores políticos é a própria substância da política humanitária. Ao reivindicar a universalidade, o discurso humanitário também reivindica estar para além da ideologia. Esta pretensão universal é, assim, o próprio mecanismo de legitimação do humanitarismo, tanto em termos ideológicos quanto políticos. Nas palavras de Didier Fassin (2012:xii):

O humanitarismo suscita a fantasia de uma comunidade moral global que ainda pode ser viável ... O humanitarismo tem esta notável capacidade: faz da fuga e da ilusão pontes entre as contradições do nosso mundo, e torna a intolerabilidade das suas injustiças algo tolerável. Daí sua força consensual. Esta força moralmente impulsionada, politicamente ambígua e profundamente paradoxal dos fracos, proponho chamar de razão humanitária.

Os efeitos perlocucionários desta negação de particularismo (política e ideologia) são amplos e manifestam-se, por exemplo, na impossibilidade virtual de autocrítica e de serem colocados em perspectiva – dado que estar para além da política e da ideologia implica essencialmente uma posição ontológica (para além de perspectivas). Consequentemente, os “problemas”, quando existem, estão sempre localizados em outro lugar, geralmente no objeto da tutela ou nas instituições de acolhimento.

A mudança para o Brasil e a subsequente “integração” na nação brasileira foram impostas ao grupo de Rwayshed. Embora a maioria deles não fosse contra o reassentamento no Brasil *per se* e alguns indivíduos tivessem pessoalmente preferido nunca regressar à Palestina, nenhum deles tinha abandonado o ideal do direito coletivo de regresso à Palestina como a principal solução para o conflito mais amplo, dentro do qual as

suas vidas no Iraque constituíam apenas mais um capítulo. Uma vez no Brasil, cada um deles teve de se engajar com o contexto brasileiro de uma forma ou de outra, seja tentando se exilar, seja buscando “integração”. Todos os refugiados buscaram alguma forma se relacionar no contexto brasileiro (ainda que alguns concomitantemente buscassem se exilar o máximo possível), dado que, para viver no Brasil, eram necessários recursos que só podiam ser obtidos através de agentes de reassentamento ou da sociedade local. No entanto, ao condicionar a cidadania à “integração” e ao associar informalmente a integração tanto aos deveres cívicos como às expectativas culturais, os esforços de integração do Estado brasileiro foram, em vez disso, muitas vezes vistos pelos refugiados como “assimilação” e/ou “obediência” a todas as formas de autoridade às quais estavam sujeitos no Brasil. Isto foi expresso pelos refugiados através de críticas frequentes ao governo e ao processo de reassentamento em geral.

Embora os agentes de reassentamento tomassem como certo que a população mais próxima aos refugiados seria de outros palestinos e árabes, a relação entre estas partes provou ser menos do que harmoniosa. Além disso, a ACNUR confiou sua responsabilidade a ONGs humanitárias locais, que responderam diretamente às leis brasileiras e compartilharam mitos nacionalistas sobre o potencial cosmopolita do país. Estes mitos motivaram o Estado a julgar que qualquer dificuldade de integração deveria ser considerada como resultado de uma limitação coletiva do grupo e não do Estado ou da nação. Os agentes de reassentamento encontraram com frequência tais limitações não só na “cultura palestina” ou na “cultura árabe” em geral, mas também na condição “problemática” destes “indesejáveis” e, em geral, na confluência dos dois. As autoridades

envolvidas no reassentamento argumentaram que, uma vez que todos houvessem se integrado bem, a falta de vontade do grupo palestino se devia à sua cultura e ao seu carácter problemático – este último uma narrativa que tinha sido transmitida pela ACNUR a ONGs por ela contratada no Brasil e, também, ao governo, que estava ciente de que eles eram párias entre os indesejáveis.

As seguintes palavras, de um representante do CONARE, ilustram melhor este ponto: “Estes refugiados palestinos têm uma cultura de assistencialismo [...] Eles já não sabem como viver sem ela [ajuda]. Eles pensam que somos obrigados a fazer o que eles querem, mas não é assim”. Estas palavras também reforçam o que a história do “embaixador brasileiro” já salientou: o discurso oficial brasileiro sobre refugiados toma emprestado elementos do vernacular humanitário, fazendo com que o governo se invista de moralidade ao mesmo tempo que ignora o carácter político da decisão de receber os refugiados, do processo de reassentamento e do status jurídico e simbólico conferido aos refugiados em relação à nação brasileira. Esta suposta moralidade apolítica, para além de conferir corporalidade à nação, justifica uma missão civilizatória (Hamid, 2013) que motiva a disposição e as práticas disciplinares dos agentes dos projetos de reassentamento *a priori*, no que diz respeito aos objetos da tutela.

O HUMANO, O CIDADÃO E OS DOCUMENTOS

“Eu não sou palestino; não sou muçulmano nem cristão. Sou apenas humano”. Foi isto que Musa me disse quando o encontrei pela primeira vez, em Mogi das Cruzes. “Quando vim para o Brasil, desisti de tudo, até do Islã [...] Quero viver como apenas humano [...] Esta terra não

é minha nem tua; os governos fazem isso ser assim”. Ele desejava viver a utopia humanitária: ser um humano genérico, sem afiliações políticas, religiosas, étnicas, nacionais ou outras afiliações sociais. Este desejo surgiu de um profundo mal-estar em relação ao seu status de refugiado que, por sua vez, surgiu do estigma de sua identidade palestina e das dificuldades de se ser muçulmano no Brasil. Poucos dias após a conversa acima referida, mediei uma conversa entre Musa e a polícia local sobre seu envolvimento em uma briga de rua. De acordo com Musa, um jovem homossexual e duas jovens mulheres passaram na frente dele, da sua mulher e de seu filho [enquanto andavam] na rua. O homem tinha dito algo provocador à sua esposa, que cobria sua cabeça com um *hijab*, e ela teria respondido ao jovem criticando a sua identificação de gênero. O passante havia, então, intensificado a troca de argumentos e, em certo ponto, Musa o esmurrou, em função do desrespeito à sua mulher. Na versão do jovem passante, no entanto, a única razão para a violência física que ele sofreu teria sido que Musa era muçulmano e, portanto, intolerante. Enquanto a esposa e o filho de Musa haviam apoiado a versão do marido/pai, as duas amigas do jovem apoiaram a sua versão e, assim, registraram um boletim de ocorrência junto à polícia. Durante minha mediação, um dos policiais me pediu para explicar a Musa que ele estava livre das acusações porque as brigas de rua haviam sido descriminalizadas no estado. Além disso, este mesmo policial me disse, confidencialmente, que a polícia havia sido notificada da presença de um grupo de refugiados na cidade e que os policiais deveriam levar em consideração as “diferenças culturais”.

Foi a dificuldade de Musa em adaptar-se à realidade brasileira e ao seu status de refugiado no Brasil que motivou o seu desejo de abandonar

suas filiações sociais. Contudo, ele não considerou ser “unicamente humano” visando ao abandono do seu status de marido e de pai. Assim, é preciso ler a sua afirmação no contexto em que esta se apresenta. Apenas as filiações ligadas à sua alteridade no Iraque, Jordânia e Brasil é que o incomodavam. Ele tinha a ordem mundial para culpar: “Todos os políticos são uma merda. Os governos também: brasileiro, palestino, americano, chinês, todos eles. Todos eles são iguais. Merda”.

O desejo de Musa nunca poderia ser alcançado, uma vez que o humano apolítico genérico do discurso humanitário simplesmente não existe na prática. A diversidade humana é inelutável, e a percepção desta inelutabilidade foi justamente o que levou as autoridades de Mogi das Cruzes a recomendarem à polícia que tratasse os refugiados vindos de Rwayshed de forma mais branda. Mansur, outro refugiado de Rwayshed, expressou pensamentos que reiteram este ponto:

O direito de retorno não existe ... todos podem ir e vir de seus países, menos nós ... se alguém quiser ajudar os palestinos, tem que ir pra embaixada americana ou israelense ... Porque nos enviaram para cá, se o Brasil é um país pobre, em vez de para o Canadá ou para os Estados Unidos? ... Não dá para se iludir. Quando oferecem uma cidadania aos palestinos, eles aceitam ... estamos sozinhos. Ninguém está com a gente. Os Estados árabes são sujeitos [awsakh] como também os Estados Unidos, o Brasil, Israel ... porque é que vocês [brasileiros] nos dão um passaporte que não vale para nada?¹⁰

¹⁰ Os Estados Unidos, o Canadá e a Europa figuravam no imaginário dos refugiados, em geral, como terras de abundância e, portanto, de oportunidades, em contraste com a pobreza e falta de oportunidades com as quais estes foram confrontados no Brasil. Este imaginário tendia a ser sustentado em parte por antigos mitos sobre o *mahjar* (o continente americano idealizado, o destino de imigração do Oriente Próximo no início do século vinte), em parte pelo que os refugiados sabiam de leis internacionais e através de suas comunicações com membros da família que haviam sido reassentados em outros países. Em comparação, eles julgaram não apenas que todos os outros programas de reassentamento se encaixavam muito mais em seus propósitos e eram de longe menos caóticos do que o programa brasileiro, mas também que seus parentes pelo mundo foram privilegiados economicamente em relação a eles. Enquanto, por um lado, eles tendiam a se identificar com o Brasil

Mansur me pedia para interceder junto à ACNUR para solicitar que o seu título de Mestrado iraquiano fosse oficialmente reconhecido no Brasil. Ele me mostrou seus documentos, seu “passaporte amarelo” (na prática, apenas um documento de viagem emitido a exilados, refugiados e “estrangeiros sem nacionalidade”) em particular, e queixou-se por seu status de refugiado, carimbado no seu documento, dificultar a obtenção de um emprego. Assim, ele presumia que não tinha a mesma oportunidade que os brasileiros. “Tem trabalho aqui no Brasil. Só preciso que o meu diploma e a minha cidadania sejam reconhecidos”. Ele também queria que eu intercedesse junto à Caixa Econômica Federal, que oferece crédito vinculado ao sistema previdenciário, para que ele pudesse inscrever-se no programa de habitação social *Minha Casa, Minha Vida*, patrocinado pelo estado. O problema, contudo, era que o presidente da câmara de Mogi das Cruzes tinha decretado que os “estrangeiros” não eram qualificados para participar do programa e Mansur acreditava que o decreto era motivado pela chegada dos refugiados de Rwayshed à cidade.¹¹

Estes exemplos indicam que lidar com o status de refugiado no Brasil, através da integração, implicou a busca pela cidadania. E cidadania, por sua vez, exigiu uma busca frenética por documentos. Durante meu trabalho de campo entre as famílias de refugiados em várias cidades do Rio Grande do Sul e nas cidades de Florianópolis,

na arena das políticas internacionais, por outro lado, o Brasil existente em suas mentes dificilmente foi um país capaz de lidar (ou tampouco se mostrou disposto a lidar) com suas condições enquanto refugiados.

¹¹ Não posso atestar a veracidade da afirmação de Mansur, mas a história de Musa, acima, revela que as autoridades estavam cientes da presença do grupo de refugiados na cidade e estavam lidando com ela como um caso especial. Após a acusação do refugiado, a Procuradoria Geral, através da Secretaria de Direitos dos Cidadãos, abriu um inquérito sobre o caso, por entender ser uma possível irregularidade. O resultado da investigação é desconhecido.

Curitiba, Brasília e Mogi das Cruzes, “documentos” foi uma das palavras-chave que ouvi e, muitas vezes, levei um ou outro refugiado a um escritório responsável pela gestão desses documentos – a Polícia Federal, tribunais ou o Conselho Tutelar. Como os agentes de reassentamento não tinham designado oficialmente ninguém para ajudar os refugiados em tais tarefas, muitos não sabiam exatamente qual era a sua situação oficial no país – uma condição agravada pelo fato de que muitos falam pouco ou nenhum português.

Os refugiados tinham de regularizar o seu status junto à Polícia Federal de dois em dois anos, o que levou muitos a reclamarem que, ainda em Rwayshed, lhes fora prometida a cidadania plena e ainda não a tinham recebido. Segundo o CONARE, os refugiados não seriam considerados cidadãos da nação automaticamente, mas se tornariam cidadãos apenas após sua “integração”. De dois em dois anos teriam uma oportunidade de se tornarem cidadãos brasileiros se pudessem comprovar tal “integração”. Os critérios para a “integração” não eram claros, e a designação acontecia de forma individual¹² e dependia do julgo de um representante do CONARE. O processo de naturalização poderia levar até dez anos, mas, após seis anos, o status de “estrangeiro permanente” seria concedido com privilégios, tais como o direito a um visto permanente e o direito ao trabalho – que eram as principais exigências dos refugiados de Rwayshed. O processo se mostrava mais rápido se o sujeito se casasse com um(a) cidadão(ã) brasileiro ou se um casal estrangeiro tivesse um filho nascido no Brasil. Poucos dos refugiados de Rwayshed pertenciam a alguma destas categorias e,

¹² Normalmente, um núcleo familiar tem seus processos conectados entre si, mas o CONARE mantém o direito de decidir individualmente.

durante meu trabalho de campo, a grande maioria deles continuava a lutar por seus direitos no Brasil. Muitos deles almejavam o direito de viajar, de forma a restabelecer a ligação com familiares no estrangeiro. Outros procuravam trabalhar em suas antigas profissões – professor de escola, professor universitário, advogado, médico ou engenheiro.

Os refugiados de Rwayshed reiteravam constantemente sua falta de conhecimento anterior sobre o carácter condicional da sua cidadania brasileira. Os seus passaportes amarelos exigiam que os refugiados pedissem autorização do governo para deixar o país, e a maioria desses pedidos foi negada. Para além do passaporte amarelo, cada refugiado recebeu uma carteira de identidade, na qual o seu status de refugiado estava claramente marcado.

Para muitos refugiados de Rwayshed, havia também uma contradição essencial entre a obtenção dos documentos e o seu pedido de ajuda financeira (que alguns ainda recebiam das agências humanitárias até agosto de 2011). Esta ajuda foi oferecida apenas àqueles considerados “vulneráveis” – sobretudo os idosos, alguns homens solteiros e viúvos e um com problemas emocionais e nervosos devido a traumas. Esta ajuda acabou terminando porque, após quatro anos no Brasil, os refugiados “deveriam caminhar com suas próprias pernas”, como explicou um representante do CONARE. Sem a possibilidade de ajuda humanitária para garantir comida, abrigo ou de deixar o Brasil para qualquer outro lugar que não fosse o Iraque (onde arriscariam a morte), os refugiados só poderiam procurar a naturalização no Brasil; daí a busca frenética por documentos. Sugiro que estes documentos, como leis, acordos e mesmo concepções sobre refugiados e os seus direitos, deveres e limitações, são “tecnologias de

poder”, no sentido de Liisa Malkki, tanto quanto campos de refugiados o são. Em outras palavras, são práticas disciplinares desenvolvidas como técnicas de tratamento do Outro para que este Outro não ameace a ordem nacional das coisas (Malkki, 1992, 1995a, 1995b).

CONCLUSÃO

Neste capítulo, retratei as práticas disciplinares através das quais a autonomia dos refugiados é minada por um regime tutelar legitimado como humanitário. Procurei demonstrar como um grupo de refugiados palestinos foi afetado por cenários diversos, como os de guerra no Iraque, da ideologia do humanitarismo global e pelas políticas desenvolvimentistas brasileiras. Nesse contexto, visei à demonstração prática das formas como os agentes de reassentamento, legitimadas pelo regime tutelar, impuseram disciplina aos refugiados, negando-lhes assim o status de sujeitos. Esta negação não foi uma estratégia consciente do governo brasileiro ou da ACNUR, mas uma implicação das relações de poder atuantes nesta situação social. No entanto, como argumentaria Foucault (1975), o poder incorporado a estas práticas disciplinares deriva do fato de estas serem não apenas um efeito de coerção consciente, mas o resultado de um regime particular de conhecimento e, como tal, menos visível e menos contestável.

A tutela é pouco estudada e a modesta produção sobre o tema está quase sempre relacionada com o estudo de minorias indígenas (ver, por exemplo, Dyck (1991)) ou de regimes internacionais (ver, por exemplo, Mayall e Oliveira (2011)). Em uma rara passagem sobre a governança das minorias nascidas no estrangeiro e dos não cidadãos, David Rieff (2012:61) escreve:

Por tudo o que os divide, os imperialistas aficionados e os defensores contemporâneos do humanitarismo de Estado compartilham um tanto da mesma crença, de que uma combinação de elevada intenção moral, força militar, imposição de bom governo e tutela benigna ... poderia ser uma força para a melhoria da humanidade.

Como esta passagem corrobora, as deficiências da tutela humanitária quase nunca são problematizadas para além do consenso aceito. Este capítulo pretendeu atuar como um primeiro esforço de aprofundamento do tema para um futuro desenvolvimento teórico. No caso apresentado, a tutela presumiu a incapacidade temporária dos refugiados em governarem suas próprias vidas, evocando a transferência de biopoder (Foucault, 1988) – poder sobre a vida dos sujeitos – dos refugiados para a ONU e desta para o Estado brasileiro. A tutela deveria ser temporária, terminando com a constatação da “integração” completa e era, assim, uma contrapartida à “integração”. Enquanto a “integração” mobilizava uma visão mítico-ideológica da nação anfitriã, a tutela mobilizava um aparelho regulatório burocrático alinhado com esta visão, que os refugiados experienciavam principalmente através dos “documentos”.

A visão mítico-ideológica da nação brasileira foi baseada no pressuposto de que o Brasil é um *melting-pot* sem preconceitos, evidenciado especialmente pela suposta “integração” de todos os imigrantes em uma nação coerente para além das diferenças étnicas, raciais, religiosas e culturais (Karam, 2009:157; Lesser, 2000:130-133). Consequentemente, o governo brasileiro esperava que os refugiados se comportassem como os imigrantes do final do século XIX e início do século XX supostamente se comportaram, apesar das lacunas geracionais, contextuais e legais. O lugar conceitual do imigrante e,

portanto, do refugiado foi, por sua vez, apoiado por narrativas e representações heroicas da história dos imigrantes no Brasil, compartilhada pelo Estado e pelos próprios imigrantes e seus descendentes, como evidenciado na retórica do CONARE apresentada neste capítulo e apoiada pelos relatos de Hamid (2015) sobre o conflito entre estes refugiados e a diáspora palestina estabelecida, que ela chama uma “pedagogia da ascensão social”. Além disso, foi ao lidar com os refugiados indesejáveis que a nação manteve seus ideais sobre o cidadão brasileiro. A responsabilidade pela “não-integração” deveria ser atribuída aos próprios refugiados unicamente e não ao programa de reassentamento ou a qualquer um de seus atores. Assim, quando a “integração” destes refugiados se revelou difícil, a retórica dos párias entre os indesejáveis evocou estereótipos de palestinos como belicosos, indisciplinados e atrasados, além da ideia de que esta era a única causa dos fracassos do plano de reassentamento.

Nem o governo brasileiro, nem a ONU e as ONGs que agiram em seu nome reconheceram a contradição entre o humanitarismo e a nação. As práticas disciplinares (incluindo discursos) dos agentes responsáveis pelo projeto de reassentamento derivaram de representações da nação palestina e especialmente da brasileira, além de derivarem da representação do lugar do refugiado na ordem nacional do mundo. Assim, um vocabulário humanitário foi incorporado na retórica e nas políticas brasileiras, informando as expectativas sobre a chamada “integração” dos refugiados. Os refugiados não são imigrantes genéricos, mas, no caso apresentado, foram mantidos sob controle tutelar ao passo que se esperava que se comportassem de acordo com uma visão idealizada de como pessoas que deixaram seus países

voluntariamente para o Brasil há muitas décadas teriam se comportado. Em vez de tratar os refugiados como sujeitos ativos das suas próprias vidas, o processo de reassentamento silenciou suas vozes. Este paradoxo não é, de forma alguma, um problema unicamente brasileiro. Pelo contrário, é uma questão mais ampla, relacionada com o “encontro” entre a ordem nacional do mundo e o humanitarismo em geral. Isto aponta para o inegável caráter político do humanitarismo, apelando, sobretudo, a uma reavaliação das consequências das dinâmicas entre o humanitarismo e a ordem nacional do mundo, em consonância com a “política da humanidade” ilustrada por Feldman e Ticktin (2010:23-25).

A tutela absoluta revelou-se deficiente como um mecanismo de governança dos refugiados e entender onde reside o problema é o primeiro passo para a identificação de alternativas. Em primeiro lugar, a ACNUR deu prioridade ao encerramento do campo de Rwayshed acima dos interesses dos próprios refugiados, delegando as suas responsabilidades às ONGs brasileiras e ao Estado. Depois, de acordo com o plano de reassentamento brasileiro, as vozes dos refugiados deveriam ser ouvidas através de sua representante, a FEPAL. Contudo, não só a FEPAL muitas vezes não representou os interesses dos refugiados, como também Brasília deu prioridade aos seus próprios interesses em relação ao posicionamento da FEPAL sobre os refugiados. Finalmente, os refugiados tentaram algumas vezes contatar a ACNUR ou o governo brasileiro, apontando falhas no plano, em vão – o que claramente provocou o fracasso do processo de reassentamento. Isto corrobora a conclusão de que é apenas levando-se em conta as perspectivas dos refugiados, através de programas mais inclusivos que

substituam a tutela por políticas mais participativas, que processos inclusivos podem ser alcançados (Fiddian-Qasmiyeh, 2014:16-17).

Ao discutir a dupla rejeição palestina (primeiro como refugiados, segundo como marginalizados entre os refugiados), neste capítulo, coloquei em perspectiva o pressuposto de que o humanitarismo, tal como praticado tanto pelos atores internacionais como nacionais, é apolítico. Em um mundo dividido em Estados-nações, onde a chamada comunidade internacional e suas instituições supranacionais (como a ACNUR) têm um papel “meramente” humanitário e supostamente apolítico, sujeito à soberania das nações, os refugiados são indesejáveis precisamente por serem desfavorecidos, desprovidos de direitos. Em outras palavras, o humanitarismo é um efeito secundário do nacionalismo, como afirmou Agier (2008). Os refugiados não pertencem à ordem nacional ao passo que representam sua síntese, uma vez que são impositivamente abandonados por esta. Assim, o principal efeito da lógica do Estado-nação é, talvez, que os refugiados sejam obrigados a reificar a ordem nacional do mundo – o mesmo mundo que lhes impõe suas condições. Desta forma, sua reação mais imediata tende a ser combater o nacionalismo lançando mão de uma exigência nacional (e legal) própria. Na prática, uma combinação de retórica nacionalista e uma tentativa desajeitada de inclusão tem sido a solução mais comum, como o caso apresentado e a literatura sobre o tema em geral sugerem.¹³ Há anos, enquanto fazia trabalho de campo em um campo de refugiados palestinos no Líbano, me foi proferida uma declaração que ilustra bem esta relação entre refugiados e nacionalismo: quando decidi revelar

¹³ Ver, por exemplo, Anderson (2006), Smith (1991), Chatterjee (1993), Hobsbawm (1990), Tambiah (1996), Yiftachel (2006), e Malkki (1992, 1995a, 1995b).

minha opinião de que um mundo ideal seria um mundo livre de fronteiras e nacionalismos, todos os cinco jovens na sala me provocaram. Um deles, porém, finalmente percebeu que eu realmente quis dizer o que disse. Parou de rir e falou: “Isso é porque você tem um país”. É hora de reconhecer que o humano genérico do humanitarismo, para o bem ou para o mal, talvez não exista.

10

INTEGRAÇÃO E ENCONTRO NA TUTELA HUMANITÁRIA¹

A impressionante profundidade analítica deste volume (Kohlbacher and Schiocchet, 2017) é proveniente de um esforço conjunto, envolvendo acadêmicos associados à *Refugee Outreach & Research Network* (ROR-n), para compilar e interpretar dados gerados por um estudo piloto, financiado pela Academia Austríaca de Ciências (ÖAW) e conduzido pelo *Instituto de Pesquisa Urbana e Regional* (ISR) juntamente com o *Instituto de Antropologia Social* (ISA) – dois dos principais institutos de pesquisa associados à ROR-n.

A maioria dos refugiados no mundo vem do Oriente Médio e Eurásia e a maioria dos migrantes forçados na Europa também vem desta região (Schiocchet, 2016, 2017a). O chamado “Verão do Refúgio”, quando um sem precedente número de migrantes forçados solicitou asilo na Europa, no verão de 2015, fez deste fato algo observável desde Portugal até a Península Balcânica. O presente volume contribui com o aprofundamento de dados qualitativos sobre migração forçada a partir do Oriente Médio e Eurásia Central para a Europa, ao discutir como refugiados sírios, iraquianos e afegãos chegaram na Áustria e se relacionam com este contexto regional e urbano. A pesquisa aqui apresentada foca no momento único das primeiras experiências destes refugiados na Áustria,

¹ Capítulo original, em inglês; Schiocchet, Leonardo; “Integration and Encounter in Humanitarian Tutelage”. In Josef Kohlbacher and Leonardo Schiocchet (eds.), *From Destination to Integration Afghan, Syrian and Iraqi Refugees in Vienna*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, pp.9-36, 2017.

o que é essencial para a compreensão do desenvolvimento da interação entre refugiados e acolhedores ao longo do tempo.

Esta perspectiva “presentista” (George Stocking Jr., 1968) do ponto de vista das vítimas de deslocamento está, também, em concordância com pesquisas estabelecidas e contemporâneas sobre memória e agência (Halbwachs, 1992; Sayigh, 1998; Radstone, 2000; Sa’ad & Abu-Lughod, 2007; Tuolock, 2009; Passerini, 2014). Assim, a importância desta oportuna contribuição dificilmente pode ser superestimada.

A Europa carece enormemente de um reexame de suas atitudes frente à migração forçada e, nesta via, a Áustria não é uma exceção. Um termo em particular sempre vem à mente quando tais atitudes são consideradas, seja em relação à sociedade acolhedora ou aos refugiados e solicitantes de asilo: integração. Mas, o que é integração? Quais são suas condições de possibilidade? Como é mobilizada como discurso e prática? E, o que a integração deixa de fora?

Estas são algumas das questões mais urgentes impostas pela chegada do grande número de refugiados à Europa durante o “Verão do Refúgio”. O presente volume é um reporte de um estudo piloto, conduzido por pesquisadores da ROR-n, cuja pesquisa se deu acerca de requerentes de asilo e refugiados sírios, iraquianos e afegãos na Áustria. Contudo, é também um esforço bastante oportuno para se referir às questões acima mencionadas através de dados coletados à primeira mão, além do uso de abordagens teórico-metodológicas de ponta. Cada capítulo aborda a integração, ou melhor, aquilo que prefiro chamar de “o encontro” entre refugiados e seus acolhedores, ao explorar diferentes aspectos, nuances e competências transdisciplinares diversas.

Eu utilizo o termo “encontro” para desafiar as suposições que o termo “integração” implica, de uma forma semelhante à que Lieba Faier e Lisa Rofel empregam para o termo:

Estas etnografias exploram como ocorre a criação da cultura através de relações desiguais, envolvendo dois ou mais grupos de pessoas e coisas que parecem existir em mundos culturalmente distintos. O tempo encontro se refere aos engajamentos diários através da diferença. Etnografias do encontro focam nas dinâmicas transculturais e relacionais destes processos (2014:363).

Entretanto, em vez disso, minha discussão enfatiza o encontro entre migrantes, migrantes forçados ou outros e seus acolhedores (Schiocchet, 2017a, 2017d). Meu ponto não é desacreditar a importância do conceito de integração em geral, mas apenas sugerir que encontro é mais apropriado enquanto uma ferramenta científica para investigar como diferentes visões de mundo influenciam umas às outras a partir do contato, o que, por sua vez, não garante necessariamente o imperativo normativo de se adequar às normas umas das outras. Enquanto a integração permanece sendo uma importante ferramenta política, acadêmicos deveriam, em primeiro lugar, investigar o encontro em grande escala e, somente depois buscar respostas para as políticas de integração. Este ponto de vista mais holístico, por sua vez, conduz a discussão para aquilo que Noel Salazar e Alan Smart (2011) chamaram de (im)mobilidade. No entanto, ao passo que Salazar e Smart enfatizam, com razão, a importância da imobilidade física ao considerarem os refugiados, meu foco está na experiência da imobilidade. Como desenvolvi em trabalhos anteriores (ver, por exemplo, Schiocchet, 2017a), refugiados – obrigados a cruzarem fronteiras em vez de permanecer em seus locais de origem, vivendo em abrigos superlotados, e servindo de presa fácil para as máquinas de guerra que os

circundam – não se sentem móveis, mas frequentemente se sentem imóveis, mesmo que saltem de país em país e de continente em continente.

Assim, neste capítulo introdutório, familiarizo o leitor com os capítulos seguintes e com como cada um destes está inserido na literatura atual sobre refugiados e migrantes para, de uma forma ou de outra, dialogar com a integração. Isto, por sua vez, irá sublinhar as bases teórico-metodológicas das contribuições em relação aos desafios contemporâneos dos estudos sobre migração e migração forçada. Neste sentido, argumento que este volume está imbricado com a interface entre a integração e o que eu chamo de encontro, oferecendo inspirações inovadoras na interseção entre os estudos acadêmicos da migração forçada e a política. Por fim, afirmo que as vozes dos refugiados ouvidas neste livro de longe sugerem que o encontro entre refugiados, Áustria e austríacos é mais bem entendido através das lentes da tutela. O conceito de tutela, por sua vez, tem sido raramente aplicado pela compreensão antropológica dos refugiados, e é usado com mais frequência pelos estudos das minorias indígenas (Paine, 1980; Dyck, 1991; Lima, 1995, 2008; Palmie and Stewart, 2016) ou de regimes legais internacionais sobre dados territórios e suas populações (Goertz and Diehl, 1992; Alston and Macdonald, 2008; Berman, 2011). A sessões seguintes apresentarão, também de forma crítica, os capítulos através de tópicos-chave, evidenciados neste volume, antes de apresentar minha própria conclusão geral sobre o encontro e a tutela.

ESTADO-NAÇÃO, DEMOCRACIA E HUMANIDADE

Enquanto a maioria dos que contribuiram para este volume são antropólogos, a cientista política Monika Mokre é uma exceção. O

interesse de Mokre em questões gerais com relação às competências do Estado-nação austríaco, enquanto informado por princípios democráticos e noções liberais de humanidade, é um ponto ideal de onde partir ao explorar este volume, antes de focar mais diretamente nos próprios migrantes forçados e suas atitudes para com a Áustria. Para ela, a Áustria atual é uma “sociedade dividida”, produtora da *Willkommenskultur* (Cultura de Boas-vindas) e, concomitantemente, empenhada no fechamento de fronteiras. Ao passo que esta aparente inconsistência parece nova nos dias de hoje, ela é apenas a mais nova versão de uma série de outras que parecem seguir um certo padrão global, que a literatura especializada que a autora traz torna evidente. Como pode ser deduzido a partir de seus apontamentos, valores democráticos aliados ao medo da perda de identidade e do bem-estar do Estado de direito sustentam esta inconsistência. A integração é, assim, ao mesmo tempo valorada e descreditada.

Ao questionar como os refugiados podem integrar e ser integrados, apoiada por Charles Taylor (1992), a autoria argumenta que os princípios liberais igualitários são baseados em uma compreensão da dignidade humana que é, por sua vez, dependente de autonomia, compreendida como a habilidade de cada pessoa em determinar por si mesma uma visão de sua vida preferida. Igualitarismo, ou igualdade, juntamente com o respeito pela dignidade humana, são pontos notoriamente difíceis de se sustentar em relação a sujeitos vulneráveis, particularmente quando o Estado ultrapassa as suas capacidades.

Assim, Mokre argumenta que é neste pano de fundo que as políticas sobre refúgio deveriam ser consideradas. Ela nos lembra que o Estado de direito, como pressuposto da democracia, deve ser aplicado

também aos não cidadãos de um certo território, como evidenciado no Artigo Sexto da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todos têm o direito ao reconhecimento enquanto pessoa, onde quer que seja, perante a lei” (1948). Isto reflete a obrigação moral, de inspiração liberal do Norte global, em se respeitar a dignidade humana.

Contudo, Mokre argumenta que, talvez, apesar destes princípios liberais, a integração dependa não apenas da autonomia individual, mas também da coesão coletiva, o que, por sua vez, tem dimensões externas e internas. No Norte global democrático, a dimensão externa é comumente a cidadania, que funciona como um aparato de inclusão tanto quanto de exclusão. A dimensão interna, por sua vez, é baseada em confiança e lealdade ao Estado e concidadãos, ainda que não necessariamente equiparados em termos de tomadas de decisão política. Neste sentido, refugiados são também “não-cidadãos”, sujeitos às leis em que estão excluídos dos processos de confecção. Esta observação está alinhada tanto com trabalhos clássicos como os de Liisa Malkki (1995a) e Michel Agier (2008), como com trabalhos de vanguarda de Ilana Feldman e Miriam Ticktin (2010), Didier Fassin (2012) e Michel Agier (2012b), que enfatizam que, na ordem nacional/humanitária do mundo, a cidadania é uma pré-condição para direitos humanos plenos. De acordo com o argumento de Mokre, a integração é frequentemente tomada como condição para a possibilidade de refugiados se tornarem cidadãos de um dado Estado acolhedor, sendo, assim, a dimensão externa (inclusiva/exclusiva) da coesão coletiva que define sua condição. Entendo que isto signifique que refugiados estão sujeitos a um contrato social que não podem negociar, o que nos traz ao princípio da tutela. De acordo com o dicionário Merriam-Webster, “tutela” significa “um ato ou ação de guardar ou proteger (...) o

estado de estar sob um guardião ou tutor (...) o direito de poder de um tutor sobre um aluno (...) dependência (...) uma influência determinante exercida sobre um indivíduo por uma pessoa, escola ou movimento” (Webster's Third New International Dictionary, 1986:2470). Ou seja, sob tutela, um sujeito ou população é considerada como não tendo capacidade plena de tomar suas próprias decisões e é governada por outra parte, que age como seu benfeitor. Apoiada por princípios liberais ou não, a tutela existe tanto em sociedades democráticas liberais como em outras formas de organização política. Na medida em que refugiados não decidem seu próprio destino e não participam da confecção das políticas que os afetam, estão, por definição, sob tutela.

Para Mokre, ser informado do Estado de direito em um Estado-nação por seus oficiais competentes e cortes jurídicas, incluindo o informe sobre direitos, status legal e as consequências das decisões dos sujeitos, tem um impacto importante na dignidade humana e, conseqüentemente, nos princípios liberais de lugares como a Áustria. Isto é válido não apenas para cidadãos de tais Estados-nação, mas também para refugiados e outros “não-cidadãos”. Assim, é importante que, de acordo com a autora, 30% dos entrevistados na pesquisa apresentada neste volume tenham expressado ter bom conhecimento de sua situação legal na Áustria. Contudo, mais de 25% deles expressou ter um conhecimento inadequado de sua situação legal na Áustria, estando frequentemente “extremamente confusos” e “traumatizados”. Enquanto a pesquisa também revelou que redes informais de refugiados e requerentes de asilo ajudam a compartilhar conhecimento legal na Áustria, esta é uma tarefa do Estado, uma vez que este é parte da informação necessária para reforçar o Estado de direito, mas, também,

para promover a dignidade humana e, mais ao ponto, encorajar a integração. Ao lado do conhecimento acerca dos procedimentos legais, o acesso à educação (incluindo-se o aprendizado do(s) idioma(s) nacional(ais)), a saúde e o mercado de trabalho são, também, componentes necessários para o sucesso da integração dos refugiados. Neste sentido, a pesquisa aqui apresentada também revela que as políticas austríacas sobre isto eram frequentemente insuficientes.

Gostaria de sugerir que as experiências negativas dos refugiados *vis-à-vis* sua integração precisam ser antes analisadas contra o pano de fundo da confusão generalizada e do trauma que muitos enfrentaram – já devido às fugas de seus locais de origem e suas consequências, e não apenas contra as políticas inadequadas de um país acolhedor. No entanto, é também preciso que o Estado acolhedor leve em consideração estas dificuldades ao conceber suas políticas para refugiados. Isto é, na mesma moeda, as dificuldades dos refugiados em integrar-se não podem ser consideradas “culpa” dos refugiados. E uma política bem-sucedida para o refúgio não pode depender exclusivamente de “integração” total, mas precisa, em vez disso, levar em consideração medidas frente ao relativo fracasso da integração e criar ou reforçar mecanismos de apoio para enfrentar esta realidade. Rejeitar simplesmente o contingente que “falhou” na integração e deportá-los do território nacional implica considerar os refugiados a partir da plenitude de suas capacidades e responsabilidade enquanto sujeitos. Isto, por sua vez, está em direta contradição com os princípios da tutela e do respeito pela dignidade humana.

Significativamente, os entrevistados também veem o Estado austríaco de uma forma mais positiva do que veem as instituições, tais

como as ONGs nacionais e internacionais, com as quais interagem rotineiramente. Confiam também no Estado de direito, enfatizado pelas representações do seu país de origem enquanto corrupto. Sobretudo, a vasta maioria destes tem uma percepção bastante positiva da Áustria e dos austríacos, o que Mokre sugere que poderia ser associado ao período da “Cultura de Boas-vindas” em voga na chegada desta maioria e que, mais tarde, se tornou “política de muros” (Mokre, 2016). O capítulo da autora, como outros deste volume, sugere que as avaliações negativas da Áustria, por sua vez, foram relacionadas a sentimentos de privação de direitos, em vez de já estarem em curso antes da chegada dos refugiados no país. A privação de direitos é claramente a moeda de troca da integração. Isto, portanto, sugere que, para evitar tais sentimentos e as associações que estes podem provocar, “integração” pode ser mais eficiente do que a deportação, pois enquanto a deportação pode tirar indivíduos apenas depois de identificados como problemas em potencial, o processo de “integração” (de responsabilidade compartilhada entre migrante forçado e Estado) deveria prevenir que sujeitos se tornem problemas em potencial. Além disso, o capítulo de Mokre também sugere que quando as políticas de integração são extremas, ao ponto de serem percebidas como assimilação, os refugiados tendem a se ressentir e a resistir tais políticas. Como aponta um refugiado por ela citado: “trata-se de respeito por si próprio e pelas próprias pessoas” – o que incidentalmente está em acordo com o princípio do respeito pela dignidade que constitui um alicerce da democracia. Isto apoia a proposição de Mokre de que o crescente medo de estrangeiros e da xenofobia na Áustria representam uma grande ameaça aos refugiados e, sugiro, à própria democracia austríaca.

Da mesma forma, a autora afirma que, baseadas em convenções internacionais, leis da União Europeia, legislação nacional e planos de ação, mas também em princípios da democracia liberal, é necessário melhorar as estruturas e procedimentos relacionados às leis sobre asilo e refúgio na Áustria e na Europa em geral. Em particular, o conhecimento sobre status legal, procedimentos e direitos deveria ser dado aos refugiados, independentemente de sua língua materna. Já que a migração, forçada ou não, é um forte elemento componente das sociedades europeias contemporâneas e assim permanecerá pelas próximas décadas, a coesão social apenas pode ser reforçada ao se prover aos recém-chegados as condições de possibilidade para sua participação autônoma.

SOBRE INTEGRAÇÃO

O capítulo de Josef Kohlbacher neste volume enfatiza a importância do *timing*.² A coleção de dados por si própria buscou produzir informações pontuais [em termos temporais] sobre um dos temas mais controversos de nosso tempo, especialmente na Europa. No entanto, Kohlbacher também traz à luz uma necessidade menos evidente, a de se capturar as primeiras impressões dos sujeitos deslocados sobre seus trânsitos e sobre seu contato com a Áustria, com austríacos e com aqueles envolvidos no processo do trânsito de assentamento em um país estrangeiro, sejam oficiais de polícia, representantes de ONGs, voluntários, professores de idioma, entre

² Nota do tradutor: A expressão *timing* foi mantida em inglês, como na versão original deste trabalho. A escolha pela manutenção do termo se deu pelo uso que a palavra tem tido na língua portuguesa. Assim, uma das interpretações possíveis diz respeito ao momento temporal "exato" (pontual ou mais amplo) para determinada ação ou que envolva algum evento. Assim, um *timing* ideal pode ser relacionado com o aproveitamento (intencional ou não) ideal do tempo.

outros. Lançar olhares sobre esta primeira fase do deslocamento é tão importante quanto observar situações mais prolongadas e comparar ambas pode evidenciar o desenvolvimento diacrônico do processo de deslocamento.

“Integração”, “contato cultural” e “contato interétnico” são pontos teórico-metodológicos privilegiados para estudos deste tipo. Para Kohlbacher, a “integração” é um processo multidimensional, no qual atores sociais – refugiados e outros – têm papéis flexíveis. Além do mais, “integração” operaria em dois domínios diferentes. O primeiro, a “integração estrutural”, é caracterizado por relações entre refugiados e o aparato administrativo nacional do Estado acolhedor. O segundo, “a integração social”, é caracterizado por laços informais entre os refugiados e a sociedade acolhedora. A integração estrutural afeta o acesso ao mercado de trabalho, à moradia, ao bem-estar social e regula o status formal dos refugiados em um dado país. A integração social – também frequentemente chamada de “aculturação” –, por sua vez, é o processo por meio do qual refugiados ou migrantes desenvolvem identidades e práticas relativas ao seu novo contexto.

Kohlbacher acertadamente evita os muitos atalhos conhecidos da linguagem da “aculturação” e, em vez disto, foca no mais dinâmico e menos normativo conceito de “integração social”. A integração social é, assim, de acordo com o autor, o processo de inclusão de migrantes (forçados ou não) no sistema de relações e status da sociedade que os recebe, o que implica o desenvolvimento de sentimentos de pertencimento e identificação. Ao longo de seu capítulo, o autor também reconhece que a “integração” não deve ser confundida com “assimilação”, e que a “integração” não requer o apagamento de práticas

e crenças sociais, culturais, religiosas ou étnicas, como frequentemente implicado pela linguagem da “assimilação” e “aculturação”. Ainda que seja possível ter combinações de níveis mais altos ou baixos de integração estrutural e social, a dimensão social é essencial para uma integração bem-sucedida.

Por fim, Kohlbacher está, também, a par de que a própria noção de integração carrega consigo, com frequência, as mesmas pressuposições que aquelas de “aculturação” e “assimilação”, já que podem ser compreendidas enquanto imposições aos migrantes, em oposição a um indicador de bem-estar da relação entre migrantes e a sociedade acolhedora. Em contrapartida, sua definição menos normativa e mais dinâmica – que ele apresenta de forma crítica através de uma análise qualitativa, da teoria de redes e do conceito de “capital social”, de Bourdieu – permanece sendo uma ferramenta útil tanto para acadêmicos quanto para política pública para a compreensão dos processos nos quais há que se lidar com o deslocamento e com a relocação, além dos efeitos psicossociais destes pontos. Kohlbacher foca sua contribuição na análise de modos de interação social dos refugiados na Áustria e na estrutura destas relações, além de desenvolver um conceito sobre o funcionamento da integração. Entretanto, é também importante notar a polivocalidade associada com o conceito de integração, já que este tem sido usado por acadêmicos, agentes do Estado, organizações internacionais, mídia e outros, de forma radicalmente diferente. Uma estratégia metodológica de igual importância e complementar para antropólogos sociais deve ser a compreensão de como uma ou outra definição particular afeta a vida dos refugiados, antes de definir sua própria categoria sociológica. Tais

definições específicas podem ser, por exemplo, aquelas do Estado acolhedor que define políticas, a definição empregada pela ONU, ou aquelas relacionadas às expectativas dos próprios refugiados – todas elas com valor ideológico relativo.

Kohlbacher argumenta que a integração social é um processo de mudança, envolvendo tanto laços “fracos” como “fortes”, no amplo leque de atores sociais mencionados acima, e que o contato inicial é de suma importância em termos de “direcionamento das atitudes” tanto dos deslocados como dos acolhedores, através de interações institucionais e interpessoais. Esta perspectiva é apoiada por uma literatura sobre interação interpessoal e contato interétnico nas ciências sociais e humanidades (Goffman, 1963, 1967; Oliveira, 1964; Barth, 1969; Gadamer, 2004). “Laços fracos” refletem conexões débeis, ao passo que “laços fortes” são duráveis e de caráter profundo. Kohlbacher afirma que os dados analisados apontam para o fato de que laços fracos entre migrantes forçados e outros atores sociais na Áustria provaram exercer um papel considerável na criação de laços fortes, tendo assim um efeito positivo na integração de estrangeiros no país acolhedor. Contatos sociais informais entre os migrantes forçados e a comunidade estabelecida foram de vital importância neste processo e são particularmente relevantes para a integração dos refugiados, sendo que refletiram o estabelecimento de redes duradouras, a formação de atitude frente aos refugiados e, também, pelos refugiados frente à Áustria, além de outros processos de integração social e estrutural. Assim, Kohlbacher propõe usar o conceito de “ponte” juntamente com “laço” para entender como atores sociais situados superam diferenças e se movem em direção à integração. De forma correspondente, os

recursos que promovem a integração são de modo conveniente identificados como “capital de ponte”.

Como todos os outros capítulos desta coleção, a abordagem do autor não fecha os outros para a diversidade, mas é sensível às variadas experiências do contato, reveladas pelo estudo. As experiências do contato, do ponto de vista dos refugiados, dependem de classe, gênero, nível de educação, habilidades linguísticas, país de origem, etnicidade e outras variáveis. Em geral, de todo modo, apenas uma minoria de refugiados reportou experiências de rejeição. Kohlbacher está certo me sugerir que isto pode ser o resultado de um sentimento comparativamente negativo dos países de origem dos refugiados em contraste com a “Cultura das Boas-vindas”, ou seja, o sentimento empático geral na Áustria com relação à dificuldade e precariedade dos refugiados durante o chamado “Verão da Migração/Verão do Refúgio”, que dominou até o fim de 2015. Os leitores devem ter em mente que os contextos, em geral conflituosos, nos países de origem, não apagaram completamente as redes de solidariedade nestes lugares e que o sentimento positivo na Europa durou pouco. Esta observação reflete, assim, o momento da coleta de dados e o contexto europeu, contudo, se coloca como um importante lembrete de um momento distintivo na história contemporânea austríaca e global.³ Ademais, sugiro que isso reflete o comprometimento dos refugiados com os pesquisadores, o que sempre implica se falar aquilo que os entrevistados julgam que os pesquisadores querem ouvir e, neste caso, em particular, possivelmente estratégias para se maximizar o capital social, como desenvolverei a seguir, nesta introdução. Ainda que alguns possam julgar isso enquanto

³ Para mais, ler a postagem de Monika Mokre no blog da ROR-n (Mokre, 09/05/2016).

uma limitação desta pesquisa em particular, sustento que toda pesquisa social implica tal limitação estrutural e que a pesquisa que apresentamos aqui tratou este ponto em termos da posicionalidade de um certo ator, e buscou tratá-la como dado qualitativo para compreender a estrutura do próprio contato. Isto é, atores sociais e pesquisadores estão sempre posicionados, e a pesquisa social, em vez de tentar superar esta posicionalidade, precisa tratá-la como algo que produz conhecimento; conforme Hans-Georg Gadamer, como uma questão de “fusão de horizontes” que vai além da ingênua suposição da hermenêutica clássica de que a interpretação depende de o intérprete deslocar totalmente o seu conhecimento para o de interpretado ou para o neutro, supostamente ontológico, a-histórico, a-cultural, terrestre (Gadamer, 2004). De fato, Kohlbacher argumenta que o conhecimento produzido por este estudo contribui para o conhecimento em geral sobre processos de “integração”, exatamente porque o volume de pesquisas sobre o tema até agora na Europa focou na perspectiva dos acolhedores, ao passo que pouca atenção foi de fato dada aos migrantes e, ainda menos, aos refugiados.

ENCONTROS EN ROUTE

Em *Estando en Route, em Trânsito ou Permanecendo*, Denise Tan foca sua análise em um tópico relativamente negligenciado nos estudos sobre refugiados. Trazendo o conceito de “migração transitória” (Dovell et al., 2014), proveniente dos estudos de migração e usando-o nos estudos sobre refugiados, ela enfatiza a importância de se compreender a fuga [de seus locais de origem] não como um processo linear, mas observando, em vez disso, como rotas [routes] e planos – eu adicionaria,

ainda, perspectivas – são concebidas durante a rota (Wissink et al., 2013). Para alcançar este objetivo, Tan combina uma análise do plano piloto de pesquisa da ROR-n com seu material de primeira mão sobre a situação de refugiados sírios, afegãos e iraquianos em Izmir, na Turquia.

Já nos anos 1990, pesquisadores interessados em migração baseada em redes desafiaram a suposição do enviar-receber ao destacarem a existência de múltiplos destinos (Brettell and Hollifield, 2015:159). No entanto, a abordagem baseada nas redes não representa todas as experiências de migração (forçada), e nos casos em que as redes são vitais, ainda não representa o processo como um todo. Por exemplo, de acordo com Tan (e como visto em Mokre), muitas das entrevistas analisadas descrevem refugiados chegando na Áustria sem nem mesmo saber qual era o país em que estavam. Além disso, o que dizer dos refugiados que ainda não têm redes estabelecidas? Como estas redes se estabelecem em primeiro lugar? O que pensar sobre aqueles que carecem de recursos para acessar tais redes? Ainda, ao focar apenas no movimento, apaga-se aquilo que não se move (ou, pelo menos, não se move até o fim). Também, o que falar daqueles que não conseguem se mover, a exemplo das pessoas internamente deslocadas (IDP – *Internally Displaced Persons*), ou daqueles que planejam chegar em um destino mas terminam em outro? Afinal de contas, apesar da comoção, refugiados sírios, iraquianos e afegãos na Europa são apenas uma fração do número total de refugiados destes países, já que a absoluta maioria permanece no Oriente Médio (Schiocchet, 2016, 2017a). Ao lado disso, de acordo com Tan, amplas comparações e considerações etnográficas de primeira mão sobre as pessoas *en route* são ainda raras. Ela aborda estas questões ao trabalhar com refugiados na Turquia, em comparação com aqueles na

Áustria, já que a Europa era o objetivo de destino final para, pelo menos, 35% destes.

Talvez o primeiro desafio na operacionalização do termo “migração transitória” seja definir quem está em trânsito. Existe uma linha tênue que separa migrantes em trânsito, migrantes trabalhadores, requerentes de asilo e migrantes forçados, já que fluxos de migrantes em geral são frequentemente complexos e heterogêneos e mais de um rótulo pode ser aplicado ao mesmo sujeito. O refúgio prolongado é o símbolo desta complexidade e liminaridade (Chatty, 2010). Por exemplo, deveriam os refugiados palestinos no Líbano, alguns dos quais ali vivendo por mais de 60 anos sem cidadania e direitos humanos em geral, desejando mas sendo proibidos de voltar para suas vilas de origem no que hoje é Israel (Schiocchet, 2014), serem considerados migrantes em trânsito? Mesmo rotular um tipo específico de migração ou de migrantes como em trânsito, ou *en route*, implica a existência de um outro tipo que, por definição, não está em trânsito. O conceito pode também enfatizar mobilidade ou imobilidade, ao passo que rotas, em vez de serem experiências de sujeitos, são o principal objeto do conceito. Outra possibilidade seria considerar toda migração como estando *en route*, onde rotas são topologias simbólicas dos migrantes, ao expressarem amplas visões de mundo e motivações. Todavia, este não é o caminho explorado por Tan neste volume.

De acordo com sua perspectiva, definições que focam nas intenções tornam obscuras as dinâmicas do processo, já que tanto fatores estruturais quanto individuais informam as rotas da migração. Reconhecendo a importância da distinção entre diferentes fenômenos sociais empíricos, Tan prossegue, cuidadosamente, mas de forma vaga,

definindo a migração em trânsito, como é comum na literatura (Dovell et al., 2014). Na União Europeia, o conceito tem sido usado no contexto dos cruzamentos ilegais das fronteiras. Os migrantes forçados entrevistados para o estudo piloto vêm de áreas de guerra da Síria, Afeganistão e Iraque, chegando na Áustria em 2013, 2014 ou 2015. A Turquia exerceu um papel-chave para uma grande maioria destes, durante a fuga para a Europa. Além do mais, muitos iraquianos e sírios se mudaram para o Líbano ou para o Golfo Pérsico antes de chegar à Turquia ou diretamente à Áustria e, também, muitos afegãos viveram no Paquistão ou no Irã antes de irem para a Turquia ou Áustria. Não é preciso definir um período de trânsito em oposição ao de permanência para definir diferentes fases de trânsito dentro de uma dada trajetória, especialmente se estas fases partem da própria perspectiva dos migrantes. Neste sentido, Tan heurísticamente divide a fuga em três fases, de acordo com as experiências dos próprios refugiados. A primeira é o “deixar o lar”, a segunda é a “chegada e permanência na Turquia” e, a terceira, é a viagem para um terceiro destino. A autora aponta que, entre as entrevistas que analisou e a partir de seus entrevistados na Turquia, o período de trânsito dos países de origem dos refugiados até a Turquia ou Áustria variou de alguns dias até nove meses.

Tanto a perspectiva de Tan quando a alternativa que sugeri têm suas vantagens e limitações e ambas relativizam a utilidade do conceito de “integração”, uma vez que os Estados acolhedores e seus cidadãos não são necessariamente entidades perenes nem do ponto de vista dos refugiados, nem de um lugar externo que observa tanto os refugiados como os Estados acolhedores. O conceito de “encontro”, por sua vez, é

flexível o bastante para responder pela multiplicidade de rotas, planos e motivações e pelo caráter frequentemente transitório da migração, de forma especial dentro da União Europeia. Além disso, pode ser mobilizado junto com integração sempre que a integração for usada não para responder pelo diagnóstico mais amplo de uma dada situação, mas para limitadamente expressar, por exemplo, esforços políticos dos Estados-nação acolhedores e como refugiados e cidadãos se relacionam com estes.

DESLOCAMENTO E VIOLÊNCIA: DO CONTEXTO POLÍTICO AO COTIDIANO

Pessoas não fogem de países apenas para salvar suas próprias vidas. Na medida em que esta afirmação parece trivial, os estudos sobre a migração forçada têm fortemente focado na perseguição política e nas ameaças à vida pessoal como razões para a fuga. Este é o principal argumento de Gabriele Rasuly-Paleczek neste volume, no seu capítulo chamado *Muitas Razões para Deixar o Afeganistão: Obrigações Sociais em Tempos de Violência Prolongada*. De acordo com ela, as razões para a fuga são frequentemente complexas e não residem em um fator único. Como o estudo piloto da ROR-n demonstrou, este é o caso, pelo menos, entre os afegãos que recentemente fugiram para a Áustria por motivos pessoais, como escapar de casamentos forçados e de vendetas familiares, ou para honrar obrigações sociais como dar a seus filhos uma vida melhor. Sugiro que os estudos sobre a migração forçada são intrinsecamente atados a definições jurídicas de categorias como “refugiado” e “requerente de asilo”, desenvolvidas para orientar políticas, isto figurando entre as principais razões para o foco dos pesquisadores na perseguição [que estas pessoas podem sofrer].

Conjunturas à parte, o ponto de Rasuly-Paleczek é bem apoiado pelos dados empíricos do estudo piloto e, como sugere a autora, é imperativo repensar a maneira como acadêmicos abordam o tema. Contudo, isto não deve ser visto como um enfraquecimento da política de refúgio, uma vez que seu capítulo também demonstra como as razões pessoais e obrigações sociais cruzam vulnerabilidades estruturais com, no caso dos afegãos (assim como para os palestinos, iraquianos e sírios), a violência generalizada prolongada. Deixando expectativas humanitárias de lado, isto é equivalente a dizer que, pelo menos do ponto de vista dos afegãos vulneráveis, razões pessoais e obrigações sociais frequentemente motivam a fuga, pelo menos tanto quanto o medo da perseguição. Ou, seguindo a linha de meu argumento sobre a razão humanitária, enquanto os valores do humanitarismo são construídos baseados nos valores últimos da vida humana, requerentes de asilo nem sempre colocam suas próprias vidas acima das vidas de outros, acima de normais sociais e acima de motivações pessoais, o que, por sua vez, não deveria ser um argumento para a recusa do asilo, mas sim apenas para se compreender a fuga com maior profundidade.

Seguindo Larry Goodson (2001), Rasuly-Palaczek caracteriza o Afeganistão definindo-o por uma “cultura Kalashnikov”, na qual muitas décadas de deslocamento prolongado e despossessão, aliadas à dissolução de formas tradicionais de subsistência, corroeram o tecido social e sobrecarregaram as estratégias de sobrevivência das redes sociais, normalizando a violência. Consequentemente, de acordo com Rasulyy-Paleczek, as razões para as fugas são relacionadas à insegurança generalizada e à falta de meios para o sustento econômico. No entanto, o ponto crucial [para a fuga] é, com frequência, uma razão

peçoal, como um conflito com a sogra ou a busca por evitar um casamento forçado. No entanto, é importante notar que trazer à luz a importância das normas sociais não é o mesmo que dizer que os sujeitos estão completamente determinados pelas normas, mas apenas que estas normas são pervasivas e moldam o comprometimento das pessoas com o mundo e com suas formas de expressão. Ou seja, para citar a psicanálise lacaniana (Lacan, 1949), enquanto se pode expressar que a razão última da fuga foi escapar de um casamento forçado, isto deve ser tomado como uma moeda de troca do domínio imaginário do sujeito – o mundo subjetivo ou mítico criado pela psique do sujeito, ou o pano de fundo histórico no qual o domínio do simbólico desdobra-se com a realidade – em vez de necessariamente como um valor nominal. Fugir de um casamento forçado, por exemplo, é de fato fugir de uma norma social, em vez de simplesmente acatá-la. A questão é que as pessoas se sentem ligadas a estas normas sociais e têm de lidar com elas, de uma forma ou de outra, como prática ou discurso.

Assim, uma forma especialmente útil de se tomar as implicações bem desenvolvidas por Rasuly-Paleczek sobre a necessidade de se reconsiderar as razões para as fugas é contemplar todos os tipos de motivações inseridas no idioma das normas sociais e não como motivações de tipos concorrentes (ou seja, motivações pessoais *versus* normas sociais *versus* medo de perseguição). Em contrapartida, as próprias normas sociais são também moldadas e influenciadas por violência estrutural. Então, enquanto a perseguição no contexto de uma cultura Kalashnikov está influenciando estruturalmente as motivações das pessoas para a fuga, estas motivações são repetidas vezes expressas de forma a se relacionar diretamente com o contexto de vida particular,

em vez de se expressar somente, ou, sobretudo, no idioma da violência coletiva, o que, por sua vez, corresponde a expectativas humanitárias.

Além do mais, ao passo que é geralmente aceito que conflitos violentos no Sul global permanecem sendo a principal força motriz por trás do deslocamento forçado, é menos reconhecido que seus impactos, especialmente quando relacionados ao refúgio prolongado, são perversamente sentidos para além da duração de tais conflitos no mundo inteiro. O capítulo de Andreas Hackl, *As Muitas Faces do Deslocamento: Violência Penetrante e a Dissolução de uma vida Habitável no Iraque, Síria e Afeganistão*, parte desta perspectiva, familiar aos estudos pós-coloniais (Said, 1985; Fanon, 1965, 1986; Mbembe, 2001; Mamdani, 1996; Wallerstein, 2004), subalternos (Guha, 1997; Chakrabarty, 2000; Spivak, 1999) e decoloniais (Mignolo, 2000; Quijano, 2007), para analisar os “cruzamentos de fatores impulsores” que provocam a fuga e o conseqüente deslocamento. O autor foca no Iraque, ocasionalmente oferecendo percepções sobre os casos da Síria e Afeganistão.

Para Hackl, assim como para Rasuly-Paleczek, as motivações para fugas não podem ser simplificadas e isoladas, assim como a violência – e conseqüentemente o deslocamento – não pode ser desconectada da pobreza e de desenvolvimentos institucionais precários. Como apresentei em outro trabalho, *vis-à-vis* os casos palestino e libanês, poucos anos de guerra são já suficientes para desfazer décadas ou mesmo séculos de comportamento social e desenvolvimento institucional. A guerra consome o próprio tecido das relações sociais ao perversamente instigar a suspeita e corroer a confiança, dentro e fora de uma dada sociedade. A confiança, por sua vez, se torna um bem raro,

sujeitos tentem a voltar-se para si mesmos cada vez mais, polarizando grupos uns contra os outros e contra o contexto externo (Schiocchet, 2014a). Sobre este pano de fundo, Hackl conclui que a violência e a perseguição são apenas parte do que leva as pessoas ao exílio, pois provocam a falha do Estado e geram desafios socioeconômicos que também funcionam como fatores impulsores. Isto não é o mesmo que dizer que a falha institucional é a causa de todos os problemas em um dado país, como alguns dos exemplos mais radicais sobre a perspectiva da falha/fraqueza do Estado sugeririam (Call, 2008; Nay, 2013); primeiro porque a intervenção militar internacional, a guerra e o contexto pós-colonial no mundo todo são mais do que um problema apenas institucional e, segundo, porque, amiúde, nenhum fator em potencial isolado é a origem da violência. Contudo, a falha institucional e as muitas outras consequências da intervenção militar internacional, da guerra e dos contextos pós-coloniais tentem a aumentar significativamente a violência. O capítulo de Hackl ilustra que a decisão de fugir tem motivações múltiplas, inter-relacionadas, frequentemente com consequências para grandes unidades familiares, ao contrário do caso das fugas individuais. Ao fazê-lo, argumenta que o processo de deslocamento é multifacetado e complexo, enfatizando que muito da chamada “crise de refugiados” não acontece na Europa, mas no Oriente Médio. Entretanto, é importante notar, como coloco em outros trabalhos, que, enquanto a maior parte da crise de refugiados é, de fato, sentida no Sul global e no Oriente Médio em particular, esta existe na Europa principalmente como uma crise identitária, de representação e política, que não foi trazida pelos refugiados, mas se tornou bastante mais visível em função de sua presença (Schiocchet, 2016).

Hackl nos lembra que o caso do Iraque é um caso icônico do cenário que descreve. A violência no país é condizente com a estatística que aponta que 90% das guerras civis se iniciam em países que tiveram alguma guerra nos últimos 30 anos. Já que o Estado se torna frágil, acaba por perder a autonomia territorial e o apoio popular. Como resultado, o Iraque é o Estado com mais pessoas internamente deslocadas (IDPs – *Internally Displaced Persons*) no mundo, concorrendo até mesmo com a Síria. Despossados e forçados a se juntar às milícias locais, muitos são levados a deixar seus lares e, ultimamente, seus países. Em meio à abundância de milícias e grupos paramilitares, refugiados são conduzidos por forças que frequentemente emanam de sua própria nação, religião e grupo étnico, o que deve levar *experts* a pensarem na migração forçada para além da simples perseguição étnica, nacional ou religiosa. Como Ussama Makdisi (2000) brilhantemente ilustra, mesmo o sectarismo é com frequência uma consequência da violência, em vez de ser sua causa. Como o caso do Oriente Médio claramente prova, a violência e o sectarismo têm frequentemente reforçado um ao outro (Makdisi, 2000; Jabbar and Dawod, 2004). Em tal contexto sombrio e como Hackl explica, mesmo na falta de uma ameaça diretamente apontada, o medo crônico leva à suspeita generalizada, que passa a ser uma das principais causas de fugas. E a decisão dos refugiados em deixar seus lares já é representativa tanto das escolhas que têm quanto das que tomam. Entretanto, os Estados-nação e muitos de seus cidadãos cada vez mais têm se envolvido com refugiados através uma perspectiva da segurança (segurança do Estado), pressionando para que o status legal de refugiado seja dado para um número cada vez menor de solicitantes de asilo.

Além do mais, Hackl demonstra como a violência política e a violência doméstica estão conectadas uma à outra. O conflito violento também desafia os padrões coletivos moral e ideológico, fazendo com que a violência originada no domínio público passe para o domínio privado, rompendo laços familiares no processo. Os exemplos que o autor analisou sublinham a “vulnerabilidade articular” das mulheres em face à violência política e o deslocamento. Da mesma forma, em *Jornada à Europa: Memória e o Caminho para o Amanhã*, Noura Kamal enfatiza a conveniência de uma perspectiva de gênero sobre refugiados. Ela analisou uma pequena amostra de entrevistas sírias do estudo da ROR-n aqui apresentado, metade delas com homens e a outra metade com mulheres. Ela encontrou diferenças significantes na forma como homens e mulheres relembram e representam o conflito e a fuga, além de diferentes disposições de gênero com relação à vida no exílio. Ao passo que uma perspectiva de gênero nos processos de refúgio é algo crítico, trabalhar em pequenas amostras sempre envolve o risco de se transformar a crítica em estereótipo. Ciente deste perigo, Kamal é reticente ao atribuir diferentes comportamentos a homens e mulheres, mas ainda valoriza a importância em se expor as visíveis diferenças que encontrou, sem atribuir demasiada normatividade à sua análise. Sobretudo, a autora reconhece que a variação individual pode explicar apenas parcialmente algumas das diferenças que ela encontrou, mas gênero parece ser, de fato, uma variável imperativa.

De acordo com Kamal (em Kohlbacher and Schiocchet, 2017), apenas mencionar e descrever como refugiados conseguiram cruzar as fronteiras para chegar à Áustria, ou a qualquer outro destino, não é suficiente para explicar a profundidade das experiências dos

refugiados. Em vez disso, lançar luz sobre a memória através de narrativas pode iluminar aspectos críticos ocultos de suas vidas, inclusive sobre como diferentes sujeitos confrontam os desafios que encontram. Contudo, alinhada com Kleinman and Kleinman, ela entende que, nas mãos da mídia e dos aparatos humanitários, “histórias de trauma” podem se tornar capital simbólico, ou “moeda de troca” para “recursos materiais” e para se “alcançar o status de refugiados” (Kleinman and Kleinman, 1997:10). Isto causa um sofrimento duplo: primeiro quando refugiados experienciam os eventos que levam ao trauma e, segundo, quando seu trauma é transformado em uma vitimização narrativa que apaga sua própria subjetividade e descontextualiza seu sofrimento. Consistente com o argumento de Kamal, pode ser argumentado que as mulheres sofrem três vezes, sendo a terceira relacionada ao “fardo que carregam em seus ombros apenas por serem mulheres”. Assim, acadêmicos que trabalham com traumas devem ser cautelosos ao reapropriarem as narrativas dos refugiados – em particular, das mulheres. Buscando evitar este perigo, o capítulo de Kamal se encaixa bem na tradição da “etnografia narrativa”, defendida por Lila Abu-Lughod e criada como uma reação ao que esta autora viu ser uma “tipificação etnográfica” excessiva. Esta tradição etnográfica prescrevia relatos específicos ricamente detalhados, evitando comparações (Lindholm, 1995), o que “desafia a capacidade das generalizações antropológicas para apresentar as vidas, deles ou de outros, adequadamente” (Abu-Lughod, 2008).

A diferença de gênero mais marcante que Kamal encontrou nas suas entrevistas foi o fato de que as narrativas dos homens sobre a guerra e o exílio tendem a retratar a si mesmos como atores sociais

comprometidos, em oposição às mulheres, enquanto as narrativas das mulheres tendem a retratar os homens, mulheres e, frequentemente, até mesmo crianças como atores sociais ativos. No entanto, as narrativas tanto dos homens quanto das mulheres demonstram que as mulheres ocupavam papéis ativos e participavam nas tomadas de decisão antes e durante a guerra na Síria, assim como durante sua fuga e exílio. A autora cuidadosamente atribui estas diferentes narrativas a relações de poder assumidas em papéis de gênero no Oriente Médio árabe, já que é esperado que homens sejam provedores das famílias e atuem como líderes familiares, mesmo que as decisões domésticas envolvam as colocações das mulheres. As ricas descrições que Kamal apresenta parecem indicar que, apesar de homens e mulheres serem sujeitos políticos, a própria política é definida como um domínio masculino, marginalizando o papel da agência das mulheres na esfera pública. Na prática, isto apareceu mais nas entrevistas de homens aparentemente mais preocupados em agradar os representantes do Estado acolhedor e aos entrevistadores do que as mulheres que, de acordo com Kamal, pareciam estar menos comprometidas em tentar maximizar seus ganhos. Todos estes elementos que constituem o conjunto de papéis de gênero em jogo neste contexto apontam para uma gramática de gênero, de acordo com a qual os homens tendem a narrar na primeira pessoa do singular, enquanto as mulheres tendem a narrar na primeira pessoa do plural. Esta gramática pode ser uma ferramenta poderosa através da qual acadêmicos, políticos e voluntários podem analisar os discursos dos refugiados sírios.

Tomadas em conjunto, as contribuições de Hackl e Kamal reforçam que, ao tentar definir o refúgio como um objeto de estudo, acadêmicos

têm simplificado a experiência do deslocamento, criando, desta forma, o que Lisa Malkki chama de “refugiado genérico” (Malkki, 1992:33. 1996:389), uma categoria removida da realidade empírica que serve a objetivos políticos que, em vez de unicamente explicarem o fenômeno que a categoria tenta inscrever, se transformam em uma “tecnologia de poder”, governando as vidas dos refugiados (Malkki, 1985:51; 1995). Além do mais, Hackl coloca que os fomentos para a pesquisa em migração e refugiados usualmente vêem migrantes enquanto representantes de mobilidade e refugiados de imobilidade. As entrevistas que o autor analisou mostram que estes dois elementos se cruzam e, como uma armadilha, levam à “mobilidade forçada”. Enquanto sou reticente em concordar que os refugiados são geralmente percebidos através da imobilidade, uma vez que o foco contemporâneo está nos refugiados na Europa e em como restringir sua suposta hipermobilidade, um futuro desenvolvimento do conceito de “mobilidade forçada” é algo promissor. Tal desenvolvimento levaria a “mobilidade forçada” para longe de ser simplesmente um rótulo ampliado para diferentes tipos legais e heurísticos de migração forçada e aplicaria, em vez disso, o conceito à experiência de imobilidade dos refugiados, independentemente da real mobilidade física. Isto se dá porque a experiência de fuga dos refugiados e o próprio refúgio – mais do que sua verdadeira mobilidade física – moldam suas atitudes em relação ao mundo em geral, aos países de origem, ao pertencimento social, aos Estados acolhedores e, em particular, às políticas de integração. Embora as dimensões empíricas e simbólicas da violência e do deslocamento estejam inerentemente entrelaçadas, o domínio dos estudos de mobilidade tem muitas vezes sobreposto a primeira sobre o segundo.

Como sugere Hackl, é necessária uma pesquisa de mais longa duração para melhor compreender a relação entre as experiências do deslocamento e representações legais e políticas do deslocamento nos regimes internacionais e políticas dos Estados-nação. Da mesma forma, é preciso “trazer os estudos sobre refugiados para casa, para o contexto no qual o deslocamento emerge”. Entretanto, eu acrescentaria, o desafio à frente evoca não apenas mais pesquisa ou pesquisas em outros lugares, mas uma completa mudança qualitativa de perspectiva, visando incluir as vozes dos refugiados, plurais como são, dentro dos domínios da política e, da mesma forma, da pesquisa. De fato, de acordo com Fiddian-Qasmiyeh et al. (2014:16-17), esta é certamente uma das mais importantes tendências que levam a pesquisas pioneiras sobre refugiados. Juntamente com esta mudança de perspectiva, ao passo que países do Norte Global se recusam, cada vez mais, a receber refugiados, se torna evidente que soluções duráveis para crises de refugiados são inerentemente políticas, em vez de “apenas” humanitárias. São, antes de mais nada, o conflito e a violência que precisam ser resolvidos. A experiência prolongada do refúgio, tal qual a experienciada por iraquianos e, também, por palestinos, sírios e muitos outros, é a demonstração mais dramática deste argumento. Neste sentido, uma vez que o conceito de “integração” circunscreve soluções a crises de refúgio no domínio das políticas dos Estados-nação, o “encontro” termina por observar uma paisagem mais ampla, buscando respostas e conexões mais profundas.

Sobretudo, um contexto fortemente afetado pela guerra e pela violência provoca traumas e refugiados, vindos destes locais, precisam de cuidado não apenas psicológico, mas também de tempo para se adaptar a um novo meio que demanda diferentes valores, comportamentos,

normais sociais e mesmo etiquetas. Neste sentido, não se pode esperar que os refugiados prontamente se “integrem”. Alguns se integram bem, apesar das dificuldades encontradas, mas isto não pode ser exigido ou esperado de todos os refugiados. Por esta razão, ao passo que Hack, assim como Tan, está certo na diferenciação entre migração e migração forçada como em muitos casos arbitrários, é importante notar que é a categoria da migração forçada que engloba a outra, e não o contrário. Em outras palavras, a manutenção de categorias como “migração forçada” e “refugio”, abrangendo uma compreensão do trauma e da precariedade, além dos procedimentos que requerem, é primordial. O que corre o risco de perder um tanto de sua significância, em vez disso, é a categoria “migrante”, já que conota apenas mobilidade, e não deslocamento. Ter consciência deste fato não é algo óbvio, uma vez que esta assimilação não segue os mesmos padrões daqueles incorporados ao campo de estudos sobre refúgio e migração, dado que conhecimentos de ambos os campos têm sido igualmente importantes um para o outro. Esta realidade, no entanto, tem consequências para a compreensão não apenas da integração, mas também para a compreensão da tutela. Embora dar-se conta de que a categoria legal de “refugiado” justifica algum nível de tutela por parte dos Estados acolhedores, também descarta a integração como uma pré-condição para a permanência do refugiado ou asilado no Estado. Do contrário, se a natureza do refúgio (e não simplesmente da migração ou mobilidade) é o que tem colocado em movimento um regime tutelar, países acolhedores devem estar preparados para oferecer ferramentas sociais adequadas, visando dar poder aos refugiados para que possam lidar com seus traumas e para que possam integrar-se em seu novo contexto social. Do mesmo modo, se a integração é o resultado

desejado das políticas de refugiados, então as políticas participativas de refugiados não devem ser apenas um objetivo, mas sim, um meio para atingir este fim.

SOBRE HUMANIDADE E AGÊNCIA

Em seu capítulo deste volume, Sabine Bauer-Amin nota que a agência é amplamente entendida como uma escolha e que a privação da escolha é aquilo que tem amiúde caracterizado a migração forçada, em oposição a outras formas de migração. Portanto, como coloca a autora, pesquisas sobre este tópico têm ignorado tomadas de decisão individuais, enquanto instituições de auxílio a refugiados e voluntários têm, também frequentemente, ignorado a diversidade em geral. Mas os refugiados perdem, de fato, sua agência? Se não, como reclamam a agência que tem sido negada a eles? Como expressam suas vozes, histórias, medos e sonhos? O capítulo de Sabine Bauer-Amin questiona se todos os refugiados competem com o imaginário estereotipado propagado pela mídia, tratando-os como completamente desprovidos de ajuda e sendo miseráveis. Ela avalia que, mesmo que milhões de refugiados estejam de fato em tal situação, estes nem sempre competem com este estereótipo e, entre eles, estão muitos refugiados que chegaram na Áustria no verão de 2015.

De acordo com Bauer-Amin, o aparato humanitário constrói estas representações como “mecanismos de vitimização”, privando refugiados de agência ao criar “objetos sofredores” completamente dependentes em suas ações. No entanto, apesar de sua situação, muitos refugiados resistem a este estereótipo e, mesmo que sejam vítimas de perseguição, violência e outros, preferem ser reconhecidos como

agentes ativos de suas próprias vidas. Isto não significa que eles não precisem de ajuda, mas que visam ser tratados como sujeitos em vez de meramente como objetos passivos. Refugiados querem comunicar sua situação, serem ouvidos e serem parte da solução, em vez de simplesmente aceitarem o que é decidido sobre/por eles. Como Bauer-Amin coloca, uma parte vital desta solução é reclamar sua própria agência e noção de pessoa (*personhood*) no lugar de serem tratados como refugiados genéricos. Focando em suas entrevistas advindas da pesquisa – com entrevistados sírios –, a autora busca apresentar como eles lidam com tais narrativas de vitimização e reclamam sua agência. Seu argumento se desenvolve bem através da discussão sobre tutela que eu tenho apresentado, já que a tutela, tanto pela ação internacional para com refugiados quanto pelos Estados-nação acolhedores, tem frequentemente dificultado a agência dos refugiados e, por fim, também a integração, como apresentarei a seguir.

Bauer-Amin argumenta que, ao escrever as diferenças de classe, aqueles que inscrevem os sujeitos na narrativa do “refúgio desnudado” buscam mobilizar apoio público. Desenvolvendo o pensamento de Bauer-Amin, temos de acrescentar à classificação, aqui, todos os outros tipos de segmentações, sejam elas étnicas, religiosas, nacionais etc. Apesar de ocasionais boas intensões, os próprios refugiados amiúde não são ouvidos. Outros autores neste volume apontam para este mesmo problema, que havia já sido notado por outros antropólogos que trabalharam com refugiados ou humanitarismo, como desenvolverei adiante nesta introdução. Para permanecer no tópico, o que precisa ser entendido é que, apesar das boas intensões, a assimetria entre os refugiados e seus acolhedores e responsáveis é ainda inserida em relações

de poder que nem sempre são totalmente reconhecidas, como Michel Foucault (1980), Talal Asad (1993) e Edward Said (1985) apontaram magistralmente, em um nível mais abstrato. Segundo Bauer-Amin, o que a imagem estereotipada dos refugiados sublinha, sobretudo, é um “enorme desespero e pobreza”, o que é transmitido especialmente através da imagem de mulheres, crianças e idosos como desprovidos de agência. Portanto, esta representação age como um mecanismo de “gerontrificação” (referente a envelhecimento), “generização” (referente a gênero) e, mais recentemente, também de “racialização” dos refugiados. Bauer-Amin não afirma isto diretamente, mas se pode pensar que, na imaginação humanitária, homens não são frequentemente adaptáveis a este propósito porque o senso comum os associa com a agência que leva à precária situação dos outros. Ou, nas palavras de Mayanthi Fernando (2014), este imaginário, para dar certo, depende do princípio de “homens brancos salvando mulheres negras”. O ponto aqui é que, como Foucault, Said e, especialmente, Asad argumentaria, este imaginário abrange, de igual modo, por exemplo, os negros norte-americanos, mas pertence a uma “tradição” europeia de pensamento (Asad, 1986), apresentada como universal (Fernando, 2014). Como sugere Bauer-Amin, de acordo com este esquema, a agência e, conseqüentemente, o poder, são atribuídos ao lado dos “salvadores”, nunca dos “salvados”. Da mesma maneira, o “problema dos refugiados” é sempre percebido como emanado do sul global e nunca contextualizado dentro da situação pós-colonial do mundo contemporâneo, o das geopolíticas internacionais e, especialmente, da intervenção ocidental.

De acordo com Bauer-Amin, este imaginário do “refúgio desnudado” – bastante inspirado por Giorgio Agamben (1998, 2005) – desumaniza os

refugiados, transformando-os em “objetos sofredores”. No entanto, isto é também parte do mecanismo que gera a retórica do “refugiado genérico”, como discutido por Liisa Malkki (1992, 1995a, 1996). Assim, ofereço uma perspectiva alternativa: este mecanismo, acertadamente descrito por Bauer-Amin, cria uma humanidade genérica como objeto da intervenção humanitária, apagando, desta forma, o contexto (ou, como Bauer-Amin coloca, “temporalidade”, implicando tanto a história quanto a habilidade de se moldar o futuro) e a noção de pessoa e, assim, a política. Por conseguinte, é principalmente a despolitização (um mecanismo também reconhecido por Bauer-Amin) que leva ao apagamento da noção de pessoa e da agência dos refugiados. De forma irônica, ao repetidas vezes serem retratados como a causa do deslocamento, homens têm este status de refugiado e humano genéricos negado. Em vez disso, eles são constantemente tratados por uma superpolitização, enquanto agentes de uma política frequentemente em desacordo com suas próprias perspectivas e as agências são, por esta mesma via, também negadas. Ao mesmo tempo, todavia, Bauer-Amin está certa de que, ao acessar quem é refugiado ou não, e ao negar-lhes este status a alguns, baseando-se na premissa de que seus países são ou não “seguros”, a intervenção também “nacionaliza” os refugiados. Dessa forma, é mais precisamente a tensão entre a humanidade genérica e a nacionalidade que conduz à intervenção humanitária. Neste sentido, o conceito apresentado por Bauer-Amin de “objeto sofredor”, sublinhado acima, é bastante útil e, assim, apenas sugiro que é a despolitização, inerente à humanidade genérica, que leva os refugiados a se tornarem “objetos sofredores”. A desumanização, em vez disso, via nacionalização ou superpolitização, com frequência impede os sujeitos de serem considerados refugiados em primeiro lugar.

Temas como sentimentos, perdas e dores, tradicionalmente deixados de fora da antropologia antes dos anos 1970, têm se tornado um chão fértil na antropologia contemporânea e, particularmente, na antropologia do Oriente Médio e da Palestina. Neste sentido, em consonância com o trabalho de Trouillot (2003), intitulado *Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness*, Joel Robbins (2013), em *Beyond the Suffering Subject: Toward an anthropology of the Good*, sugere uma mudança fundamental de uma “antropologia do selvagem” para uma do “sujeito sofredor”. Mais do que ter sido absorvida pelo tradicional campo da antropologia psicológica, toda uma nova área, que tem sido chamada de “antropologia do sofrimento” (ver Fassin, 2013, 2012; Robbins, 2013; Feldman & Ticktin, 2010; Das, 2007), está acomodando estes tópicos. A atual ênfase nas minorias políticas, religiosas, étnicas e de gênero reflete a expressão política unívoca da contestação cívica no mundo contemporâneo. Tanto Trouillot quando Robbins citam o pensamento humanitário e sua intervenção como uma das principais mudanças sociais recentes que afetam a antropologia, fazendo da “humanidade unida em sua compartilhada vulnerabilidade perante o sofrimento” seu principal foco de pesquisa (Robbins, 2013:450). Não surpreendente, o sujeito sofredor, para Robbins, é aquele que está “vivendo na dor, na pobreza ou sob condições de violência ou opressão” (2013:448). Deve-se reconhecer que enquanto a antropologia tem sido minuciosamente afetada pela ideia contemporânea de humanidade, também influenciou profundamente a própria ideia. No entanto, onde a intervenção humanitária a toma como valor factual, a antropologia contemporânea busca geralmente compreender esta humanidade genérica através de sua inerente diversidade e política contextual. O

inspirador capítulo de Bauer-Amin, como os outros desta coleção, serve como um exemplo de como este esforço pode ser frutífero, para além do domínio das pesquisas.

Como constatamos, a tensão entre, de um lado, ideais de humanidade, e de outro lado, a realidade dos grupos sociais (sejam étnicos, religiosos, nacionais ou de outro tipo) e noções de pessoa é constitutiva de discursos sobre refugiados. Além disso, como nos lembra Bauer-Amin, esta tensão é também constitutiva das experiências dos próprios refugiados. Os refugiados, assim, precisam navegar nesta contradição em sua vida cotidiana, incluindo quando se dirigem a voluntários, Estados acolhedores, jornalistas e pesquisadores. Isto pode levar ao que ela chama de “essencialismo estratégico”, quando refugiados aceitam o discurso geral sobre refúgio, apresentado aqui anteriormente, para expressar-se e reclamar agência para alcançar seus próprios objetivos que, de forma bastante frequente, incluem acesso a auxílios. Em outras palavras, eles frequentemente aceitam e expressam o desempoderamento como um meio de se alcançar o empoderamento. Como o termo “estratégia” evoca uma escolha consciente, eu sugiro desenvolver o excelente apontamento de Bauer-Amin ainda mais. Como quaisquer outros sujeitos, refugiados conduzem sua crise e suas vidas em geral através não apenas de escolhas conscientes, tomadas de decisão pragmáticas e razão prática. Como Bauer-Amin também nos lembra, a agência é bastante ligada à performance. A agência não como apenas uma consequência das escolhas conscientes dos sujeitos, mas também como consequência das disposições, afetos e sensibilidades dos sujeitos, tudo sendo enredado pelas ações de tais sujeitos. Portanto, sugiro que o termo “essencialismo contextual” pode refletir um entendimento mais

compreensivo daquilo que leva à motivação da agência dos refugiados, já que não evoca discernir a razão prática dos sentimentos, disposições e sensibilidades, emanando de contextos culturais, sócio-históricos e políticos.

Contudo, Bauer-Amin também apresenta o caso de um homem sírio, tanto refugiado quanto ativista, que se sentiu desempoderado na Áustria, e “pediu para não ser tratado como uma criança”. Indivíduos como ele são muito mais comuns do que o imaginário humanitário poderia supor, e casos como os dele expõem as falhas da imaginação humanitária. Reforçado por imagens genéricas dos refugiados, sem contexto, vontade ou agência, o imaginário sobre estes refugiados genéricos justifica uma política de tutela.

ORDEM HUMANITÁRIA-NACIONAL E TUTELA

O presente volume oferece histórias íntimas sobre as conturbadas vidas de sírios, iraquianos e afegãos, tanto com relação aos violentos conflitos na região de onde advêm, como com relação ao exílio. O volume oferece também interpretações de conjuntos de entrevistas bastante profundas, que contribuem para muitos tópicos relacionados aos estudos de migração e migração forçada. Este exame qualitativo é mais bem compreendido em relação ao apoio da análise quantitativa que deu origem a esta pesquisa. Neste capítulo introdutório, tenho proposto o conceito de “encontro” enquanto um quadro acadêmico mais compreensivo para o entendimento do encontro entre os refugiados e a Áustria (e os austríacos), reservando o termo “integração” apenas para intervenções mais orientadas pela política pública. Por fim, tenho também sugerido que, tomadas juntas, as contribuições neste volume

apontam o tópico imperativo das dinâmicas entre encontro e tutela, que é essencial para desvelar as relações de poder que moldam a situação social analisada e as conseqüentes políticas de integração. Outro modelo promissor que acadêmicos têm recentemente mobilizado, que pode dar corpo às relações de poder envolvidas na intervenção humanitária, é o conceito de Marcel Mauss (1990) de “economia da dádiva”.

No entanto, ainda que excelente quando aplicado a uma variedade de situações sociais, este modelo tem algumas sérias limitações quando aplicado ao entendimento da intervenção humanitária sobre os refugiados. A economia da dádiva é caracterizada por três fases: dar, receber e retribuir. Em oposição à lógica capitalista, dar tem preferência em relação a receber e a acumulação é percebida como entesouramento, que leva a resultados sociais catastróficos. Uma vez que o ato de dar precisa ser recompensado [através do princípio da reciprocidade] como uma dádiva que seja tão valorosa quanto aquela recebida, durante o tempo existente entre o dar e o receber o status moral da pessoa que deu, assim, sua posição social, é elevado, gerador ou de aprofundamento das relações hierárquicas. Esta relação de poder não pode ser simplesmente evitada, uma vez que, assim como um presente de aniversário, a dádiva neste tipo de economia não pode ser recusada, pois isso significaria uma recusa da relação, expressada através da dádiva. Nesta economia, as mesmas dádivas circulam de tempos em tempos, pulando de indivíduo para indivíduo. Diz-se que cada uma destas dádivas tem um “espírito” (*hau*, em Kilivila). Quanto mais tempo uma dádiva fique em circulação, mais alto é o status que este espírito adquire. Assim, este tipo de “economia moral” pressupõe um circuito que conecta diferentes partes de uma sociedade (ou diferentes sociedades) através da reciprocidade. O

esquema como um todo pode acontecer apenas porque sujeitos alternam seus papéis neste sistema (Mauss, 1990).

Alguns aplicaram este conceito mais diretamente à intervenção humanitária (Hamid, 2012; Jolliffe, 2016) e alguns mais criticamente (Fassin, 2012), mas, em geral, sem qualificar relações de poder. Embora o poder não tenha sido o principal foco do famoso ensaio de Mauss, foi certamente considerado em seu modelo e a maioria dos pesquisadores que emergiram deste ensaio, de uma forma ou de outra, se interessaram por relações de poder (ver, por exemplo, Levi-Strauss, 1969; Dumont, 1980; Strathern, 1988; Lanna, 2007; e a revista *La Revue Du MAUSS*, que representa o *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*, ou Movimento Antiutilitário nas Ciências Sociais).

Mais importante, entendo a dádiva descrita por Mauss como sendo essencialmente diferente das relações estabelecidas através da intervenção humanitária, de modo particular porque a reciprocidade é severamente limitada ou alterada na intervenção humanitária (definida aqui como provida pela ONU, por ONGs internacionais, ou atores estatais – acolhedores e doadores). Primeiro, nos casos em que o receptor da dádiva retribui diretamente, a reciprocidade não é retribuída em espécie, dada a assimetria social entre as partes: ou seja, ao passo que refugiados podem, em casos raros mas significantes, tornarem-se doadores, o aparato humanitário não é o mesmo que o dos refugiados e não se espera que o auxílio aos refugiados seja retribuído em espécie. De fato, é a conhecida assimetria entre as partes que incita o aparato humanitário a “dar”, em primeiro lugar, sendo o bem-estar de refugiados, a princípio, aquele que traz a simetria (justiça social) ao sistema. Segundo, a reciprocidade é, em geral, pensada como

redirecionada para um terceiro sujeito, juntamente com a intervenção humanitária e com o refugiado que recebe o auxílio, seguindo a máxima “nós te ajudamos para que você possa ajudar a outros”. Em ambos os casos, como Barbara Harrell-Bond (1986, 2002, 2005) corretamente afirma, o sistema cria eternos doadores e eternos recebedores, em oposição ao estímulo à troca generalizada e a alternados papéis sociais, característicos do modelo econômico da dádiva. Em resumo, o princípio deste sistema se parece com o da caridade, ao passo que a caridade e a economia da dádiva estão longe de serem a mesma coisa. Como Fassin ricamente argumenta:

Não é a benevolência da parte da pessoa que concede auxílio, ou a intenção de seus atos de assistência que estão em questão, mas sim as próprias condições da relação social entre as duas partes, o que, independentemente da boa vontade dos agentes, faz da compaixão um sentimento moral sem reciprocidade possível. Pode-se, claro, apontar que a dádiva aparentemente desinteressada assume uma contra-dádiva na forma de uma obrigação, ligando o receptor ao benfeitor – por exemplo, a obrigação dos receptores em, por vezes, contar suas histórias, frequentemente para retificarem seus caminhos, e sempre para demonstrar sua gratidão. Mas é evidente que, nestas condições, a troca permanece profundamente desigual. E, para além disto, aqueles na ponta final da recepção da atenção humanitária sabem muito bem que deles é esperado que demonstrem a humildade dos devedores, em vez de expressarem demandas por direitos (Fassin, 2012:3, 4).

O que está em jogo aqui são tanto os princípios da intervenção humanitária como as relações de poder que elas presumem, o que entendemos como humano, humanidade e humanitário e como organizamos a sociedade em torno disto. Como argumentei ao longo deste capítulo, a relação entre os dois pontos pode ser, de fato, surpreendentemente contraditória. A tutela, em oposição à economia

da dádiva, desnuda relações de poder constitutivas desta situação social. A tutela é o que Malkki (1985:51, 1995) e Foucault (1980), se combinados, chamariam de tecnologia de biopoder, significando poder sobre a vida, através do qual o poder é exercido assimetricamente no sistema de forças em jogo. Regimes tutelares legitimam a dependência dos protetorados, das crianças, de grupos indígenas, de minorias nacionais, refugiados e outros sujeitos percebidos como não estando aptos a decidir por si mesmos. Ao negar agência, participação política plena e autonomia, a tutela objetifica⁴ e despolitiza, de forma bastante similar à concepção de Agamben (1998, 2005) sobre o estado de exceção.

Como este volume demonstra, o humanitarismo tem sua própria política vernacular, que é mobilizada não apenas pela agência para refugiados da ONU, mas também por ONGs, Estados-nação, pela mídia e pelos próprios refugiados. Antropólogos que trabalham com refugiados ou humanitarismo, como Michel Agier (2008, 2012b), Ilana Feldman (2010) e Didier Fassin (2012), têm já apontado para a estrutura do discurso e do aparato humanitário. Os princípios e mecanismos do auxílio humanitário dependem sobretudo da aceitação da soberania do Estado-nação. Isto, por sua vez, significa que tratados internacionais e “leis” relacionadas ao refúgio, como as previstas na Convenção de Genebra e seus protocolos, dependem não apenas dos próprios acordos e interpretações de cada Estado, mas, também, na prática, estão contextualmente sujeitos às regras do Estado-nação. A decisão final é

⁴ É preciso notar que os sujeitos são ocasionalmente apresentados pela intervenção humanitária tanto como vítimas quanto como agentes ativos, como defendem os Direitos Humanos e a reverenciada ganhadora do Prêmio Nobel Malala Yousafzai. Tais indivíduos existem apenas na medida em que seus próprios interesses estiverem completamente alinhados com aqueles de seus apoiadores, ou ao passo que estes interesses possam parecer como se fossem alinhados. No entanto, tais indivíduos são apresentados como admiráveis, ou como a exceção que justifica o regime tutelar humanitário, em vez de políticas participativas internacionais e nacionais.

da Assembleia Geral, que é por si mesma composta por Estados-membros das Nações Unidas, que votam de acordo com seus próprios interesses. A intervenção humanitária é, assim, complementar à soberania do Estado-nação, ao invés de serem forças opostas. Já que refugiados, por definição, não se encaixam em nenhum Estado-nação, precisam ser governados por uma força externa à ordem do Estado-nação do mundo que, ao fazê-lo, reforça a soberania do Estado-nação. A tutela, assim, incorpora as relações de poder em jogo entre, de um lado, os refugiados e, do outro, a ordem nacional-humanitária do mundo.

Na base desta soberania nacional e imperativa intervenção humanitária internacional reside o mais importante princípio por trás do humanitarismo: ser apolítico. Muito embora este princípio seja frequentemente naturalizado para além da crítica, tem suas limitações. Mais do que isso, a maioria dos refugiados percebem que a solução para sua situação não é simplesmente ter cama para dormir e pão para comer, ou ainda serem levados (ou não) para outro país. A solução, para a maioria, é inerentemente política. Como vítimas da migração forçada, refugiados são obrigados a deixar seus países de origem ou quaisquer outras situações de perseguição e violência. Por um lado, ao tratar refugiados como meros objetos de política humanitária, estes são entendidos, a princípio, como apolíticos. Por outro lado, entretanto, refugiados são tratados pelas nações acolhedoras como um problema político, em vez de serem tratados como humanos tal qual quaisquer outros cidadãos. Na ordem nacional-humanitária do mundo, pois, refugiados são apolíticos quando querem ser políticos e, como políticos, buscam ser tratados igual a outros humanos. Esta tensão tende a moldar fortemente a experiência do refúgio e tem ainda de ser amplamente

reconhecida por políticos/parlamentares, agentes humanitários e, da mesma forma, acadêmicos.

Como coloca Bruno Latour (1993), ser moderno foi um projeto que implicou, por exemplo, a separação da igreja com o Estado. Este projeto, no entanto, jamais fora completamente realizado na prática e também não está nem perto de se realizar, como estava décadas atrás. Da mesma forma, sugiro que o humanitarismo é também um projeto, que implica a criação de uma humanidade para além da política, que jamais poderia ser completamente transformado em realidade, já que é limitado pelos anseios do Estado-nação. Tal projeto não pode existir a não ser que esteja dentro do espaço relativo e contextual a ele dado pelas soberanias de Estados-nação particulares. O resultado é uma política geral de tutela que oculta a contextualização política e, com isso, as aspirações e vidas dos próprios refugiados. Presumidamente para além da política, o humanitarismo tem sido repetidas vezes considerado como algo para além da crítica também e, de tal modo, precisa ser tomado pela perspectiva analítica acadêmica e entendido como uma ideologia, no sentido de Louis Dumont (1986) – ou seja, não oposto à verdade, mas como um regime da verdade entre outros. No entanto, meus comentários não devem ser lidos como apagadores das notáveis melhoras que a intervenção humanitária tem garantido à vida dos refugiados, mas, em vez disso, como um testemunho do fato de que não importa o quão destacável esta assistência é, porque será apenas paliativa até as soluções políticas duradouras. Para ser mais preciso, o que tenho presenciado até agora sugere que é o caráter tutelar da intervenção humanitária, legitimado como apolítico, que precisa ser repensado e substituído por uma prática mais compreensiva e

contextualizada; uma prática que consideraria refugiados como sujeitos de seus próprios destinos e assumiria o caráter inerentemente político das situações de refúgio, dos sujeitos refugiados e da prática humanitária em si mesma.

Independentemente do apoio ou desfavor em relação às políticas de refugiados, levar em consideração a lógica da tutela realça as regras do compromisso político, inspiradas pelos princípios liberal-democráticos ou pelo respeito pela dignidade e autonomia humanas: Estados que intervêm militar ou politicamente nas questões de outros Estados devem assumir a responsabilidade por suas ações e receber eventuais refugiados vindos dos territórios que sofreram a intervenção. Isso, por sua vez, precisa acarretar um entendimento dos possíveis traumas e dificuldades derivadas da migração forçada. Não se pode esperar, então, que simplesmente tais refugiados sejam “integrados” ou deportados. Estados que não desejam tomar esta responsabilidade precisam abster-se da intervenção internacional e da tutela, em primeiro lugar. Alternativamente, tais Estados deveriam considerar os refugiados como sujeitos capazes de decidir seu próprio destino e, assim, desenvolver políticas de refúgio participativas, em vez de tratar os refugiados como objetos dos objetivos políticos de tais Estados. Em princípio, esta é a única alternativa que poderia possivelmente justificar o princípio liberal-democrático do respeito pela dignidade humana e as políticas que responsabilizam os refugiados pelas suas próprias ações.

11

ESTUDOS SOBRE REFUGIADOS NA ÁUSTRIA HOJE: DE DESAFIOS A UM HORIZONTE DE PESQUISA ¹

Leonardo Schiocchet
Sabine Bauer-Amin
Maria Six-Hohenbalken
Andre Gingrich

Como a antropologia e os antropólogos podem contribuir para o debate atual sobre refugiados/migração, particularmente na Europa? Quanto relevante é a antropologia hoje para este tema? Este artigo engaja com estas questões através de nossa experiência com a criação e o desenvolvimento da *Refugee Outreach and Research Network* (ROR-n; Rede de Divulgação e Pesquisa sobre Refugiados), uma rede internacional e interdisciplinar voltada para os estudos da migração forçada, com sede em Viena, Áustria. A partir das observações oriundas desta experiência, neste capítulo, abordamos desafios bastante particulares relacionados ao trabalho com estudos sobre migração forçada na Europa Central, e sugerimos um horizonte de pesquisa abrangente, visando conduzir a antropologia a um campo de produções e trabalhos mais frutíferos.

Em primeiro lugar, apresentaremos a ROR-n e daremos uma visão geral dos desenvolvimentos políticos mais recentes na Áustria e na Europa Central, debatendo as suas implicações sobre questões

¹ Artigo original, em inglês: Schiocchet, Leonardo; Bauer-Amin, Sabine; Six-Hohenbalken, Maria; Gingrich, Andre. "Refugee studies in Austria Today: From Challenges to a Research Horizon". In: *Focaal, Journal of Global and Historical Anthropology*, 87, 89-103, 2020.

relacionadas aos refugiados. Em seguida, esboçaremos, de forma sucinta, o cenário contemporâneo dos estudos sobre refugiados na Áustria e as mudanças de enfoque e de financiamento mais relevantes. A questão da “integração” surge, aqui, tanto como fundamental para os estudos sobre migração forçada na Europa, como profundamente falha. Em seguida, exporemos experiências sobre o tratamento de dados de pesquisas em um contexto onde os ânimos e as opiniões públicas prevaletentes têm pendido largamente para a direita política. Em seguida, destacaremos pontos cegos de pesquisa, além de novos desafios. Por fim, discutiremos em que a mudança de contextos políticos, de financiamento e de pesquisa poderá implicar com relação ao futuro papel da antropologia nos estudos sobre refugiados. Ao longo destas seções, pretendemos demonstrar como antropólogos podem contribuir para os debates contemporâneos, públicos e acadêmicos, sobre refúgio/migração, através de sua *expertise* particular em abordagens sobre migração forçada, o que, por sua vez, implica o tratamento de delicados dados de pesquisa e ser impingido em direção a uma agenda de pesquisa científica específica, entre outros desafios. Com esta perspectiva em mente, concluímos este capítulo propondo um horizonte de pesquisa que visa confrontar as fortes limitações da pesquisa em migração forçada e conduzi-la a uma direção mais significativa.

REFUGEE OUTREACH AND RESEARCH NETWORK

A ROR-n é uma iniciativa de pesquisa cooperativa, de cunho social-científico e de alcance público, com sede na Academia Austríaca de Ciências (ÖAW), que conta com parceiros em várias universidades e

ONGs na Áustria, assim como no norte da Itália, Hungria, sul da Alemanha, Líbano e em outros lugares. Foi fundada após o verão de 2015, quando os autores deste capítulo, todos antropólogos membros no *Instituto de Antropologia Social* (ISA) da ÖAW, organizaram uma série de mesas-redondas com o objetivo de criar uma rede transdisciplinar para o estudo da migração forçada. Poucos pesquisadores se especializavam neste tema na Áustria antes do verão de 2015. E os poucos que o faziam adivinham, em sua maioria, do campo de estudos da história europeia, além de serem especialistas em um grupo ou em uma área de conhecimento em específico como, por exemplo, estudos judaicos e do Holocausto, do deslocamento a partir da antiga Iugoslávia ou de outros tópicos relevantes associados à história austríaca. Assim, para essas mesas-redondas, convidamos acadêmicos especializados em migração em geral. Deste modo, para além de historiadores e antropólogos, havia também demógrafos, juristas, geógrafos e linguistas, entre outros.

Desde seu início, a ROR-n foi constituída por institutos de pesquisa e por pesquisadores independentes especializados particularmente em estudos sobre refugiados e em (im)mobilidade humana em geral, visando a colaborações duradouras e *ad hoc* para a produção e o compartilhamento de conhecimentos sobre processos de deslocamento humano em geral e, em particular, de refugiados do Oriente Médio. Além disso, os esforços da ROR-n também visaram incluir, na rede e no meio acadêmico, pesquisadores refugiados, além de buscar partilhar informações com o público interessado na Áustria (e em outros lugares) sobre os processos de migração forçada. Entretanto, dentro deste grande quadro, a ROR-n concentrou esforços na utilização de conhecimentos antropológicos, tanto estabelecidos como novos, como

princípios para a inclusão de contribuições provenientes de outras disciplinas, fazendo com que a perspectiva da rede ressoasse em conjunto com as tendências estabelecidas na antropologia e nos estudos de migração forçada.

Antropólogos têm sido especialmente ativos nos estudos sobre migração forçada desde o surgimento desta área do conhecimento. Com base em uma tradição de pesquisa que remete à década de 1970, e que ultrapassa em muito o contexto europeu (ver Chatty, 2010; Chatty e Colchester, 2002; Colson, 2003; Colson et al., 1979; Fiddian-Qasmiyeh et al., 2014; Harrell-Bond, 1986; Malkki, 1995a; Reynell, 1989; Sayigh, 1979b; Verdirame e Harrell-Bond, 2005), antropólogos desenvolveram conhecimentos específicos sobre as implicações da condição de refugiado, e sobre como questões de (im) mobilidade (Salazar e Smart, 2012) afetam as relações entre Estados-nação, refugiados, imigrantes, e uma variedade de outros atores sociais. A antropologia, segundo Dawn Chatty, deu e continua a dar prioridade “aos pontos de vista dos desenraizados, dos deslocados e dos despossados”. Traz à luz as vozes e a agência daqueles que são forçados a partir ou a permanecer, enfatiza as experiências de vida destas pessoas com dados estatísticos e escrutina, bem como documenta,

o que acontece com as pessoas, com sua cultura e com a sociedade quando são arrancados das suas amarras territoriais, sejam estas pessoas refugiados e exilados, deslocamentos induzidos pelo desenvolvimento, ou pessoas despejadas, restringidas e forçadas a permanecer em um único lugar (Chatty, 2014:74).

No entanto, tal como apresentado abaixo, as perspectivas globais atuais sobre refugiados e sobre as oportunidades de financiamento

direcionados à “securitização” e à subsunção de pesquisas sobre refúgio àquelas sobre migração podem, talvez, especialmente na Europa, ignorar essas percepções bastante estabelecidas em nossa disciplina em particular.

O CONTEXTO POLÍTICO NA ÁUSTRIA

Para se compreender as tendências de pesquisa sobre migração forçada na Áustria, é necessário considerar a rica história deste país no que diz respeito ao recebimento de um grande número de migrantes, forçados ou não. Durante os últimos trezentos anos, a Áustria recebeu consideráveis fluxos de pessoas (Kuzmany e Garstenauer, 2017), muitos deles na história recente. Fluxos importantes foram trazidos por acontecimentos como, por exemplo, a Primavera de Praga de 1968, que levou mais de 162.000 refugiados checos à Áustria, e pela Guerra Civil da Bósnia, nos anos 1990, quando a Áustria se tornou o lar de 95.000 refugiados bósnios (Kraler e Stacher, 2002). Segundo Leonardo Schiocchet (2016:236), embora os números de 2015 sejam, de fato, os maiores registados desde a Segunda Guerra Mundial, não parecem ser únicos em perspectiva histórica. O que é único, desta vez, é que os refugiados em 2015/2016 foram rotulados de acordo com suas diferentes religiosidades. Ao contrário dos refugiados checoslovacos do final dos anos 1960 e dos refugiados bósnios de meados dos anos 1990, os refugiados do Oriente Médio, de 2015, não provinham de antigos domínios imperiais Habsburgos. Após 2016, e especialmente após 2017, a recepção destes se tornou cada vez mais caracterizada pela exclusão conflitiva neonacionalista.

No entanto, este novo panorama não representou uma mudança de registro apenas para a Áustria, mas, sim, acompanhou e reagiu a diferentes debates políticos nos países vizinhos. Juntamente com a Grécia, Itália, Alemanha e Suécia, a Áustria pertence aos cinco países da União Europeia que acolheram as proporções mais elevadas, *per capita*, de refugiados do Grande Oriente Médio entre 2015 e 2018. A inquietação com a relutante política de refugiados da Áustria cresceu dentro de grandes setores da população austríaca, principalmente urbana, mobilizados por imagens da situação difícil de milhares de refugiados que esperavam na estação ferroviária de *Keleti*, em Budapeste, e pela crescente conscientização sobre o número crescente de mortes de refugiados no Mediterrâneo. Mas, após a fase inicial de um caloroso acolhimento por amplos setores da sociedade civil, as crescentes preocupações populares foram manipuladas e instrumentalizadas com sucesso por forças políticas conservadoras e neonacionalistas. Esta fase foi, assim, marcada pelo ceticismo político e crítica, e não por uma postura amigável em relação aos refugiados e à diversidade.

Sentimentos populistas latentes, de direita, foram suscitados por políticos e cada vez mais por cidadãos austríacos, especialmente nas fronteiras, por se virem confrontados com a chegada de milhares de pessoas em poucas semanas e com a presença esmagadora de voluntários, forças de segurança, jornalistas e espectadores. Isto resultou em uma política de exclusão cada vez mais rígida e em uma diminuição dos discursos públicos e midiáticos sobre a “crise dos refugiados”, ao mesmo tempo que associou intencionalmente pedidos de refugiados e migração laboral. A lógica capitalista por trás disto foi a de colocar os mercados de trabalho internos sob pressão crescente, até

que partes substanciais das forças de trabalho locais exigissem o fortalecimento das limitações existentes de acesso a esses mercados de trabalho locais. Na Hungria, por exemplo, um regime retórico idiomático (Kroskirty, 2000) da “crise” foi mobilizado, em 2015, em torno do tema da entrada de grupos estrangeiros no Espaço Schengen², em território húngaro. Esta retórica instituiu uma divisão entre cidadãos locais e estrangeiros, onde estes últimos foram enquadrados como uma “ameaça” para a população húngara (Kallius et al., 2016:27). Enquanto a Áustria e o então chanceler austríaco Werner Feymann criticaram abertamente a Hungria por seu tratamento aos refugiados em movimento (DiePresse, 2015), já em meados de outubro, a maioria dos políticos austríacos mudou o tom do discurso, de *Willkommenskultur* (cultura de boas-vindas) para um de imposição da “fortaleza Europa”. Esta mudança foi acompanhada pela construção de várias cercas dentro e ao redor da Áustria e dos países vizinhos, e pela suspensão temporária da livre circulação no Espaço Schengen a partir do início do outono de 2015. Juntamente com as reportagens midiáticas sobre os acontecimentos em Colônia, Alemanha, na véspera de Ano Novo 2015/2016³, estas preocupações transformaram a opinião pública.

² Nota do tradutor: O Espaço Schengen, decorrente do Acordo Schengen, é um espaço decorrente de um tratado que prevê a abertura de fronteiras e a livre circulação de sujeitos entre os países signatários. Assinado em 14 de junho de 1985, atualmente conta com 26 países, sendo eles, em ordem alfabética: Alemanha, Áustria, Bélgica, Dinamarca, Eslováquia, Eslovênia, Espanha, Estônia, Finlândia, França, Grécia, Hungria, Islândia, Itália, Letônia, Liechtenstein, Lituânia, Luxemburgo, Malta, Noruega, Países Baixos, Polónia, Portugal, República Checa, Suécia e Suíça.

³ Nota do tradutor: Na passagem de ano, de 2015 para 2016, uma série de agressões sexuais tomaram lugar na cidade de Köln (Colônia), na Alemanha. Tal qual reportado à época, junto com outros delitos também noticiados, a maioria dos agressores seria de origem estrangeira. Segundo reportagem do portal G1 (Globo) de 11 de janeiro de 2016, houve também um pedido “contra qualquer estigmatização, num momento em que estrangeiros foram atacados na mesma região”. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/01/suspeitos-de-violencia-no-ano-novo-em-colonia-eram-estrangeiros.html>.

Assim, no início de 2016, a Áustria limitou o número para entrada de refugiados, restringindo drasticamente o volume de pedidos de asilo admitidos (80 por dia).

O novo chanceler do governo de Viena, de centro-direita, Sebastian Kurz, desempenhou um papel crucial no encerramento da chamada rota dos Balcãs, enquanto ainda era ministro dos negócios estrangeiros, em 2016/2017. Mesmo enquanto chanceler e subsequentemente presidente do conselho da União Europeia, construiu uma aliança com forças vizinhas que estavam no poder, tais como o novo governo de coligação populista e de direita na Itália, a administração Orbán, na Hungria, e a parceria entre Berlin e a Bavária em uma coalisão de direita. As novas iniciativas políticas conjuntas na Europa foram seguidas da conferência entre UE e Turquia e da assinatura do acordo em março de 2016 (Župarić-Iljić e Valenta, 2019:379). Por sua vez, as eleições parlamentares de 2017, na Áustria, resultaram na recente apoderação do governo federal por uma coligação conservadora e neonacionalista. As novas alianças políticas basearam-se agora na criminalização dos refugiados e dos envolvidos na ajuda aos refugiados, especialmente quando ligados ao cruzamento das fronteiras, tais como ações de busca e salvamento marítimo. Na Áustria, esta criminalização resultou em um rápido crescimento de deportações forçadas, especialmente para o Afeganistão, em novas limitações de direitos para a conclusão de quaisquer procedimentos legais, e em uma avalanche de novas restrições para a população residente de migrantes e requerentes de asilo, bem como para aqueles que já detêm asilo – a maior parte das restrições com uma forte ênfase nas responsabilidades pessoais individuais dos requerentes de asilo. Os que têm direito a permanecer

devem submeter-se a procedimentos estritamente codificados que lhes “ensinariam” os “valores” austríacos e assegurariam que sua “integração” na sociedade austríaca não seja uma escolha de grau de identificação, mas um dever assegurado por vários mecanismos de pressão. Por exemplo, a assistência social seria garantida dependendo das competências linguísticas dos solicitantes.

Em certa medida, estas transformações da Europa Central são a contrapartida regional dos desenvolvimentos globais, desde o Brexit até a ascensão de Trump como presidente dos EUA, passando pela busca de Putin por desenvolvimentos hegemônicos – desenvolvimentos que têm sido, em grande parte, bem recebidos pelos neonacionalistas da Europa Central. Em nossa opinião, é bastante apropriado pensar a situação atual enquanto um regresso do populismo de direita e do neonacionalismo (Gingrich e Banks, 2006) em escala global, mas com claros potenciais de conflito e com fortes especificidades regionais, algumas das quais incluindo o enfraquecimento intencional de direitos democráticos. Assim como Don Kalb, Douglas Holmes e Andre Gingrich debateram com vários acadêmicos mais jovens durante dois painéis da Associação Americana de Antropologia no final de 2017, tal conjunto de opiniões consensuais faz ser ainda mais importante o foco nas tarefas específicas da antropologia dentro destes contextos transformados.

TENDÊNCIAS ATUAIS NOS ESTUDOS SOBRE REFÚGIO NA ÁUSTRIA

Não surpreende que uma mudança tão substancial na constelação política global, nacional e regional também tenha consequências para o financiamento de pesquisas sobre temas relacionados aos refugiados. Como resultado, o financiamento para projetos independentes [*bottom-*

up] tornou-se cada vez mais limitado, enquanto o financiamento através de projetos mais estabelecidos [top-down], em chamadas predefinidas, depende cada vez mais da satisfação das instituições com os resultados finais – com a conseqüente tendência ao enfraquecimento do direito constitucional à liberdade de pesquisa. Embora a atenção pública e acadêmica no final de 2015 tenha se concentrado principalmente nas motivações das fugas e nas informações sobre o *background* das pessoas que chegam à Áustria, esta atenção mudou com o tempo. Uma das vertentes das pesquisas sobre refugiados na Áustria, e na Europa Central em geral, dedicou-se a questões como a segurança das fronteiras, vigilância e controle, enquanto que a outra vertente convergiu para temas mais tradicionais no âmbito dos estudos sobre migração, tais como “integração” ou inclusão no mercado de trabalho (hoje em dia frequentemente reivindicada como a parte principal do processo de integração por certos atores políticos).

Mas o que é a integração? E, pode a integração ser uma importante categoria antropológica para se compreender os processos de migração forçada na Europa e fora dela? Muitos novos projetos de pesquisa (principalmente no Oriente Médio) sobre refugiados na Europa surgiram nos meses seguintes ao verão de 2015. Os projetos sobre muçulmanos e árabes em geral também ganharam força, uma vez que foram motivados por um desejo de se verificar a capacidade que teriam estas comunidades em se adaptar à Europa. A centralidade do contexto europeu e a ansiedade gerada pela vinda de muitos refugiados, majoritariamente muçulmanos, fez com que a maioria destes projetos fosse, de uma forma ou de outra, sobre o que os agentes do Estado, assistentes sociais e acadêmicos chamaram indefinidamente de “integração”.

O Verão de 2015, quando os refugiados particularmente do Oriente Médio chegaram à Europa, ficou conhecido como o “Verão da Migração/Verão do Refúgio”, tornando evidente a relação assimétrica entre a Europa e o Oriente Médio. Uma parte da população europeia, especialmente os europeus oriundos do Oriente Médio e parte da esquerda política europeia, mobilizou um vernáculo sociopolítico por meio da evocação da história da política externa europeia no Oriente Médio, ressignificando a história europeia e as relações Europa-Oriente Médio, para dar conta do que muitos consideraram ser uma crise. Atores sociais diversos evocaram este encontro de diferentes formas, simpatizando ou não, fazendo com que este vernáculo fosse fortemente polissêmico (Schiocchet, 2016). Assim, após o verão de 2015, ter conhecimento sobre migrantes forçados na Europa tornou-se algo imperativo para se compreender como sujeitos diaspóricos se envolvem com a Europa, como relacionam esta região ao Oriente Médio e como este encontro molda e é moldado por processos sócio-históricos globais contemporâneos.

Embora já houvesse tido na Europa um pequeno grupo de competentes pesquisadores explorando o tema da integração (Ager and Strang, 2008; Caglar and Glick Schiller, 2006; Esser, 2001; Halm and Sauer, 2006; Heitmeyer et al., 1997; Schiffauer, 2011), o número de projetos de pesquisa aumentou após o verão de 2015, sendo a maioria destes propostos e/ou conduzidos por acadêmicos com pouca ou nenhuma experiência nos campos dos estudos do Oriente Médio, Islã ou refugiados. Muitos destes estudiosos nunca puseram os pés no Oriente Médio e têm pouco ou nenhum conhecimento prévio sobre estes sujeitos, sobre sua história, sua língua ou sua situação fora da Europa.

Alguns destes pesquisadores têm sido até mesmo proeminentes nos meios de comunicação, ao discutirem assuntos complexos de uma forma generalizada, tais como “valores sírios” ou “princípios islâmicos”. Alguns têm também sido eminentemente apresentados em páginas web, relatórios e publicações de instituições acadêmicas. Embora alguns destes estudos tenham os seus méritos, em geral também contribuíram para criar opiniões distorcidas sobre refugiados, médio orientais e sobre o próprio Oriente Médio. Como resultado, por exemplo, práticas religiosas são apontadas como mais normativas do que tendem a ser, e visões de mundo se tornaram demasiadamente alienadas.

A maioria destes pontos de vista distorcidos deriva de noções preconcebidas que orientam questões de pesquisa e entrevistas, construindo um caminho para as práticas de pesquisa através do foco popular na “integração”. Este enfoque deriva tanto das tradições de pesquisa austríacas como as da Europa Central, que remontam aos anos 1980 acima mencionados, e de questões levantadas pelos meios de comunicação e governos, motivadas tanto pelo medo quanto por uma preocupação genuína com o futuro dos habitantes do Oriente Médio, dos muçulmanos e dos refugiados, mas sendo frequentemente alheios a estes sujeitos. Não abordaremos aqui a pesquisa mais radical com relação às políticas de securitização impostas contra médio orientais – refugiados ou não – como os que informam (ou melhor, são informados por) programas como os da Frontex (Agência Europeia de Fronteiras e Guarda Costeira), que sugerem a necessidade de se investir na segurança das fronteiras europeias no além-mar, por exemplo, na Turquia e na Tunísia. No entanto, o que propomos abordar aqui é algo aparentemente muito mais inconsequente: pesquisas que procuram

discutir se, por exemplo, refugiados afegãos são capazes ou não de “se integrar” na Alemanha.

Foi neste contexto, perante estas novas manifestações da situação dos refugiados em 2015, que o ISA tomou a iniciativa de estabelecer a ROR-n. Desde 2015, a própria ROR-n passou por várias fases principais. Durante a primeira fase, os pedidos iniciais de adesão à ROR-n foram amplamente apoiados. Contudo, quando as marés da opinião pública (incluindo quais questões os acadêmicos deveriam responder) mudaram, o número de participantes efetivos e ativos diminuiu consideravelmente e, desde 2016, esta situação se transformou, em grande parte, em uma segunda fase, de luta difícil e crescente. Isto implicou a formação de coalisões entre pequenos números de pesquisadores por toda a Áustria e para além das suas fronteiras, de acadêmicos que, ou já estavam comprometidos com os estudos sobre refugiados, ou que estavam ansiosos em se especializar. Durante esta segunda fase, foi de suma utilidade, apesar do insuficiente apoio financeiro, ter o apoio formal organizacional de uma instituição tão amplamente respeitada como a ÖAW.⁴

Contínuos eventos da ROR-n, locais e transnacionais – incluindo atividades de alcance público e de pesquisa feita por antropólogos do ISA – ajudaram a consolidar e a reenergizar a ROR-n para a terceira e contínua fase desde que a direita conservadora assumiu o governo federal, no início do outono de 2017. Assim, a ROR-n foi claramente incapaz de ter qualquer impacto significativo nas mudanças gerais da opinião pública na Europa Central durante 2016/2017, e muito menos de

⁴ Na experiência de Andre Gingrich, isto também tem a ver com os esforços para limpar o nome da ÖAW do seu passado nazista, reconhecendo, ao mesmo tempo, que a maioria dos vencedores dos Prêmios Nobel nas Ciências Naturais e Biológicas da Áustria foram judeus refugiados do regime nazista.

preveni-las. Mas a ROR-n contribuiu, certamente, para a consolidação e reforço da massa pesquisadora das ciências sociais sobre estudos sobre refugiados, mesmo nas condições do surgimento e da tomada do controle hegemônico pela direita política. Diante do esforço limitado, mas bastante bem-sucedido, tornou-se crucial insistir na necessidade de independência para nossa pesquisa.

TRATAMENTO DE DADOS E RESULTADOS

A delicadeza do refúgio no contexto político atual na Europa Central levou os membros da ROR-n a refletirem constantemente sobre a forma de se lidar com os dados da pesquisa. Em termos metodológicos, o fizemos de três maneiras em especial. Primeiro, insistimos na independência com relação a quem detinha o controle da divulgação pública dos resultados da pesquisa, fossem os próprios pesquisadores ou a instituição financiadora. Como Ulf Hannerz e Andre Gingrich (2017:12-13) salientaram, a Áustria compartilha muitas das vantagens e desvantagens de se ser um “país pequeno”, incluindo densas e pequenas redes de pessoas que parecem conhecer umas às outras – características que serão trazidas a seguir. Durante a primeira e a segunda fases, a ROR-n assinou um contrato para uma pesquisa financiada pelo governo anterior, cuja coalisão era de centro-esquerda. Alguns resultados prévios dessa pesquisa foram vazados ao ministério que a tinha encomendado e financiado, chefiado, à época, por Sebastian Kurz, que estava ocupado com a preparação de sua própria campanha eleitoral e controle do governo. Seu gabinete buscou divulgar uma versão parcial e intermediária destes resultados, sem qualquer consulta prévia.

Simultaneamente, uma subdivisão do ministério lançou esforços substanciais ao buscar reescrever e reinterpretar o relatório final enquanto este ainda estava sendo elaborado. Por exemplo, o relatório da pesquisa salientou que dois terços dos refugiados e requerentes de asilo se mostraram agradados com o Estado de direito e com a proteção dos direitos de asilo na Áustria. Em contraste, o gabinete do ministério propôs, alternativamente, uma versão politicamente carregada do mesmo conjunto de dados, salientando a informação chocante de que um em cada três requerentes de asilo se mostrava cético ou cauteloso em relação ao sistema jurídico austríaco. No fim, o alto escalão da ÖAW teve de intervir, a fim de impedir a tentativa do ministério de utilizar os resultados da pesquisa em sua própria agenda política, ao passo que estes resultados nem sequer haviam passado ainda por uma revisão adequada por pares, quanto menos receberam aprovação para qualquer forma de publicação. Assim, a ROR-n teve êxito no embate com tentativas flagrantes de instrumentalização ideológica dos dados e conseguiu publicar este relatório final em acordo com padrões acadêmicos.

Em segundo lugar, refletimos sobre o tratamento de dados relativos à cooperação interdisciplinar, que acontece com crescente significância. Forjar estas formas de cooperação com outros cientistas sociais foi extremamente importante para o avanço da ROR-n – desde a elaboração conjunta até a submissão de pedidos de financiamento de projetos, através da definição e da execução de fases de elaboração intermediária, até as fases de síntese final. O envolvimento de múltiplas disciplinas em questões de migração forçada requer um denominador comum. Devem existir alguns entendimentos éticos sobre responsabilidades e limites. Matthew Gibney (2014:48) explica que a

própria definição de migração forçada requer uma “consideração cuidadosa”, uma vez que envolve tanto questões normativas como uma avaliação de “juízos morais sobre a legitimidade do movimento em questão”. Assim, trabalhar com grupos vulneráveis requer uma atenciosa consideração sobre o que significa “não causar danos” no respectivo contexto e nas condições de vida daqueles que estão sendo pesquisados. Uma rede multidisciplinar permite explorar para além de apenas um ponto de vista, além de ajudar a identificar questões éticas a serem discutidas.

No entanto, dentro destes quadros de cooperação, tornou-se igualmente crucial manter e melhorar a pesquisa antropológica independente. Os nossos colegas na sociologia, demografia ou geografia trabalham geralmente através de intérpretes, ao mesmo tempo que tendem a procurar uma ênfase muito mais explícita em métodos quantificáveis de informações. O efeito de ambos é que isto diminuiria facilmente o papel dos antropólogos a um de pesquisadores assistentes e auxiliares, se colocados no mesmo local e ao mesmo tempo que estes colegas de outras disciplinas, fazendo com que os antropólogos tivessem poucas oportunidades para o exercício do método principal da antropologia: a observação participante. Aproveitar todo o potencial da antropologia requereria, portanto, questões de pesquisa distintas, para se realizar a observação participante em contextos de asilo em curso, bem como através das nossas conversas em línguas nativas como o árabe, farsi/dari, pashtun e curdo. No final, os resultados entregues pelos antropólogos foram resultados decisivos – resultados que se centram nas perspectivas dos agentes e na precisão dos contextos localizados ou nas categorias endêmicas, assim como nas dinâmicas

sociais e culturais entre os agentes. Exemplos disto aparecerão nas seções seguintes.

Em terceiro lugar, reconsideramos os processos de aquisição de dados devido à crescente sensibilidade para com entendimentos particulares das complexidades e responsabilidades éticas no trabalho com refugiados. O novo discurso presente na Áustria transformou o próprio refúgio em um tema sensível, e fez da categoria algo dotado de elevado alerta político, mas também aumentou a consciência entre os estudiosos de que o reconhecimento do direito ao status de refugiado sob ambivalência jurídica dos juízes na Áustria se tornou cada vez mais uma questão de reconhecimento e “subjeficação política”. Como mobilizado por Didier Fassin, o termo descreve “a produção de sujeitos e subjetividades que têm significância política no quadro da interação social” (2005:533), e pode ser entendido, neste contexto, como sendo importante no reconhecimento das possíveis razões para a procura de asilo e para evitar a deportação. Por conseguinte, o termo se coloca contra a política de reduzir a biografia de uma pessoa a uma categorização legal. Em reação às pressões do governo, experiências xenofóbicas e outras frustrações, o acesso ao campo e o estabelecimento de relações tornou-se, em si mesmo, um desafio. Enquanto a técnica *snowballing* frequentemente utilizada para encontrar participantes/entrevistados tinha funcionado bem em outros contextos, muitos refugiados na Áustria, no presente, evitaram conscientemente agruparem-se com outros refugiados, pelo menos em contextos *offline*.

Abordar as pessoas através de organizações governamentais ou iniciativas de caridade não se mostrou, muitas das vezes, uma forma

viável de assegurar a confiança mútua ou a vontade em se participar da pesquisa, a depender das experiências do imigrante forçado com as autoridades, do controle por parte de instituições que trabalham junto ao governo, e/ou o crescente medo e incerteza. Embora muitos dos nossos interlocutores refugiados tenham evitado pessoas do mesmo grupo linguístico em contexto *offline*, estes comportaram-se de forma diferente quando *online*: normas e motivos de socialidade frequentemente permitiam a troca de informações que previam cenários políticos delicados e as consequências de um suposto desalinhamento político. Os debates políticos sobre o desejo da presença e a aceitabilidade dos estrangeiros na Áustria refletiram igualmente em comunidades migrantes mais novas ou já há muito estabelecidas, que atribuíam valores diferentes às diferentes relações interétnicas e agiam em conformidade com estes. Os diferentes fóruns *online* abrigam o intercâmbio comunitário, discussões sobre a política austríaca, questões de identidade, criação de filhos e códigos de conduta morais, a transmissão dos legados, a promoção de eventos, promoção de lugares de suma importância para os vários atores e muito mais. Por esta razão, entre outras, aprendemos que, nos estudos sobre refugiados, pelo menos na Europa Central de hoje, é insensato excluir a observação participante na internet e, em particular, nas redes sociais, o que, por sua vez, requer conjuntos específicos de orientações éticas.

PONTOS CEGOS E NOVOS DESAFIOS

Passemos agora para algumas das sensíveis questões e quebra-cabeças que possivelmente permanecerão na agenda das futuras atividades nestes campos de pesquisa. A ROR-n observa as orientações

éticas que foram desenvolvidas com base no Centro de Estudos sobre Refugiados de Oxford. Ainda assim, as diretrizes exigem sempre avaliações criativas para situações específicas, como quando sugerimos pesquisa *online*. A crescente relevância das áreas etnográficas incipientes em torno das fronteiras éticas e legais também inclui questões de “etnografia implícita” e limites para o trabalho de campo comum em situações de regimes legais que se encontrem em mudança no momento do trabalho. Por exemplo, um antropólogo da ROR-n foi abordado por uma empresa privada que recrutava pessoal para “campos-âncora” [*anchors camps*] na fronteira germano-austríaca, efetivamente um novo tipo de centro de deportação. Procurando saber mais sobre o trabalho e a instituição, este(a) antropólogo(a) concordou em fazer uma entrevista telefônica, que revelou informações que, de outra forma, não seriam facilmente acessíveis, sobre os números reais dos reclusos serem planejados acima dos números legalizados, sobre uma política rigorosa de “zero contato” para os membros da instituição em relação a representantes de ONGs e dos meios de comunicação, e sobre a ausência de quaisquer intérpretes profissionais. Por mais problemáticas que estas raras ocasiões para pesquisas implícitas possam ser, as consideramos como formas de investigação eticamente legítimas, desde que não se tornem a principal via de pesquisa etnográfica, mas sejam meros artifícios adicionais para facilitar e acelerar a investigação etnográfica.

Assim, embora as tarefas para o alcance público estejam crescendo nos estudos antropológicos sobre refugiados, a relevância de certos elementos não públicos, “cinzentos” [obscuros], também pode aumentar. As áreas cinzentas também são envolvidas, aqui e em outros

locais, sempre que os antropólogos adquirem conhecimentos que podem ser prejudiciais para os seus parceiros de entrevista. É neste momento que a orientação ética geral de “não causar danos” entra em vigor, é claro. Nesta perspectiva, a investigação responsável e consciente entre refugiados, no atual contexto de campo, requer um conjunto adicional de habilidades a serem somadas a todas as outras habilidades “tradicionais” de pesquisa. A capacidade de se trabalhar com trauma e experiência traumática antes, durante e depois da fuga, torna-se cada vez mais premente. A pesquisa e, em particular entrevistas, pode criar situações de gatilho. Portanto, habilidades bem informadas e usadas com responsabilidade, visando lidar com casos de dissociação⁵ e outros fenômenos semelhantes, bem como as suas expressões culturais, tornam-se um requisito ético. Além disso, uma vez que muitas destas situações de pesquisa se encontram além da formação antropológica clássica e necessitam de atenção profissional, é aconselhável a existência de uma ampla rede de colaboração com profissionais de várias áreas. Em condições em que as organizações sem fins lucrativos dependem da benevolência do financiamento estatal, torna-se importante compreender o emaranhado dos atores da sociedade civil e política e formar alianças necessárias.

Outra questão sensível é a competência linguística e cultural. Embora o domínio da língua local seja um pré-requisito na maioria dos estudos etnográficos, e a compreensão dos jargões um processo de aprendizagem comum ao longo do trabalho de campo, para os refugiados na Áustria, certas palavras relativas à sua vida no país foram

⁵ Um processo segundo o qual um sujeito revive uma experiência traumática e tem dificuldade em encontrar o caminho de volta para o momento presente.

apropriadas do jargão jurídico em alemão. Um desses exemplos é o termo *al-bīšaid* (*Bescheid*) quando se refere a uma decisão positiva sobre um pedido de asilo. Traduzido literariamente, significa uma decisão legal de qualquer tipo. Uma vez que a carta que os refugiados recebem do Gabinete Federal Austríaco de Imigração e Asilo, quando o asilo lhes é concedido, tem em seu cabeçalho (como a maioria dos avisos oficiais) a palavra “*Bescheid*”, uma apropriação é utilizada por falantes de árabe na Áustria como sinônimo de um status de refugiado legal. Assim, os pesquisadores não só devem lidar com a língua e os jargões locais, como também devem estar familiarizados com as práticas, terminologias e apropriações linguísticas típicas das regiões que se propõem a analisar.

Manipular e interpretar leis, normas e práticas relacionadas com status pessoais, que estão sob o controle de autoridades religiosas em muitos países do Oriente Médio, é também sensível. Uma vez que podem diferir da lei estatal austríaca, criam constrangimentos legais para os migrantes forçados, tais como em questões de idade legal para casamento, o casamento entre primos, poligamia, práticas funerárias ou regras de herança, juntamente com a incerteza. Tais práticas não se enquadram na lei austríaca e criam, para os funcionários públicos, problemas administrativos que poderiam ser mitigados com intervenções, incluindo de antropólogos, por exemplo, através de resoluções extrajudiciais. Em suma, estas áreas cinzentas e pontos cegos requerem um tratamento zeloso e responsável. Cabe, também, à ética da pesquisa responsável ampliar o conjunto de habilidades de acordo com os desenvolvimentos específicos do campo, sob as atuais condições políticas e as realidades sociais que estas criam.

PAPEL FUTURO DA ANTROPOLOGIA / ANTROPÓLOGA(O)S

A mudança do contexto político e os atuais desenvolvimentos e desafios descritos até agora requerem uma reflexão profunda sobre o futuro papel da antropologia nos estudos sobre refugiados na Europa Central e para além dela. Parte desta reflexão inclui explorar temas com múltiplas dimensões socioculturais, a escolha responsável de temas de pesquisa e a consideração atenta das orientações éticas. No contexto austríaco, certos fenômenos devem ser abordados com total cuidado, para não prejudicar os envolvidos. A questão das conversões religiosas é um exemplo. Em 2015, as conversões declaradas ao cristianismo, pelos refugiados, eram ainda bastante frequentes entre os requerentes de asilo de origem muçulmana, até que as autoridades austríacas e outras autoridades da União Europeia decidiram que a ameaça de perseguição no momento dos seus retornos não representava uma razão juridicamente válida para a concessão de asilo. A justificativa era que estas não eram conversões verdadeiras, mas sim falsas. Um pequeno número de casos pode ter representado instâncias falsas. Por exemplo, em algumas orientações xiitas, o princípio da ocultação aceitável [ato de esconder-se, ocultar-se da visão de quem procura] tornaria isto eticamente permissível. Alguns outros casos de refugiados cristãos do Oriente Médio, com nomes próprios apropriados, são também conhecidos. Isso lhes permite reivindicar um *background* muçulmano a partir do qual se converteriam agora ao cristianismo.

Ainda assim, a maioria dos casos era bastante autêntica, como o exemplo de um ex-comunista e ateu, de 65 anos de idade, de Bagdá, que se sentiu abençoado pelo apoio acolhedor da comunidade maronita local em Viena, a ponto de o persuadir a converter-se, beneficiando-se

também, agora, de alguma proteção adicional da poderosa Igreja Católica na Áustria, que é o principal mentor da comunidade maronita local. Questões sobre encontrar uma comunidade de pertença e de (re)estabelecer redes sociais nem sempre têm de coincidir com as expressões de pertença em contextos anteriores à chegada na Áustria. Estas mudanças de autoconhecimento, pragmatismos e sentimentos são tópicos que devem ser considerados com a devida atenção aos “mundos de vida” [*lifeworlds*] (Jackson, 2012:7) dos respectivos atores. Várias outras dimensões socioculturais da situação dos refugiados na Europa Central continuam sendo questões importantes para o bem-estar social tanto quanto o são para as pesquisas, apesar de o número de requerentes de asilo recém-chegados às fronteiras austríacas ter diminuído consideravelmente. Estas questões importantes incluem, por exemplo, os números desproporcionalmente elevados de homens jovens bastante isolados (declaradamente um dos conjuntos fundamentais por detrás de muitos recrutamentos do Estado Islâmico na Europa) ou números substanciais de menores de idade desacompanhados – outra área legal e ética obscura para a pesquisa na ausência do consentimento parental.

Outra questão que continuará exigindo bastante atenção por parte da pesquisa, tanto quanto por parte de instituições de saúde, diz respeito ao diagnóstico e tratamento de certas doenças hereditárias, ocorrendo com uma frequência significativa entre partes das populações refugiadas. Certas doenças congênitas do metabolismo e doenças hereditárias do sangue são, de fato, muito mais comuns onde os “casamentos próximos” ocorrem com mais regularidade. Estes requerem cuidados especiais por parte das instituições de acolhimento

que raramente estão bem preparadas para tal. A interseção entre saúde e migração (forçada) é, portanto, um tópico que uma vez mais convida à transdisciplinaridade e toca em vários outros tópicos, tais como saúde pública, investigação médica e cuidados gerais. Com a evolução demográfica, este nexos pode tornar-se um tópico prioritário.

Como mais um exemplo para os atuais e futuros campos e focos de pesquisa, gostaríamos de abordar as crescentes taxas de divórcio entre as famílias requerentes de asilo na Áustria, nas populações de refugiados entre 2015 e 2018. Não existem, atualmente, estatísticas ou estudos detalhados, mas estas taxas de divórcio parecem ser mais elevadas do que entre os grupos anteriores de refugiados do Oriente Médio, e ocorrem mais rapidamente após a sua chegada. Os casos etnográficos relacionados indicam as condições perturbadoras e traumatizantes antes e durante o deslocamento, bem como a precariedade e a incerteza após a chegada à Áustria como um conjunto importante de fatores subjacentes. Um caso em questão é a história de um casal de Damasco, casado há 28 anos, cujo filho havia sido convocado pelo exército do governo sírio. Foi repetidamente relatado que ele tinha morrido. Embora isto não fosse verdade, os seus pais não ouviam notícias dele já há algum tempo. Desde sua chegada a Viena, a mãe procura o divórcio, alegando que seu marido não faz o suficiente pelo filho. O desesperado marido lamenta que, em Viena, os amplos círculos familiares de Damasco, que teriam ajudado a mediar tais tensões familiares, não estão disponíveis.

Outros casos etnográficos sugerem diferentes fatores causais, possivelmente de maior relevância entre jovens adultos casados entre estes refugiados. Aqui, a proporção de casamentos convenientemente

implantados e mesmo casamentos “falsos” durante os processos de deslocamento parece ser mais elevada por razões de conforto e apoio temporários, por vezes com vistas a serem dissolvidos rapidamente. Outros grupos de casos indicam que tais casamentos, mais cedo ou mais tarde, se mostraram acontecer contra o consentimento das mulheres – o que teria, então, levado ao seu desejo explícito de divórcio assim que o asilo parecesse estar ao alcance. Estes exemplos não devem ser encarados de forma branda. Afinal, sua ocorrência não seria surpreendente entre casais jovens e de meia-idade com uma ligação mais forte do que a média aos valores tradicionais das famílias sunitas no contexto sírio, sendo este um segmento bastante forte da população local de refugiados de 2015 a 2017. De fato, este terceiro grupo de possíveis conjuntos de razões subjacentes às taxas de divórcio tão elevadas poderia, também, destacar uma dimensão oculta e libertadora nos direitos de asilo.

Tópicos como estes não são passíveis de serem totalmente explicados através de estatísticas. Precisam de uma compreensão profunda dos contextos anteriores à fuga, do período de fuga e das atuais situações de vida na Áustria. Falar sobre temas sensíveis e experiências privadas desagradáveis só pode ser acomodado de forma qualitativa, adequada e com confiança assegurada. A macroanálise e os grandes dados são geralmente de menor interesse para a antropologia, enquanto antropólogos dominam melhor a análise profunda e detalhada de razões, antecedentes e significados. Em contextos políticos altamente sensíveis e em contínua emergência e mudança de condições, que produzem constantemente novas vulnerabilidades e campos de minorias sociais, tais conhecimentos podem ser de grande valor para a

compreensão do refúgio – mas apenas se forem consideradas as obrigações éticas de se proteger de danos não intencionais aqueles que são abordados. Além disso, tais tópicos e muitos outros não se enquadram na perspectiva dominante de integração, e exigem um programa de pesquisa abrangente e mais “ênico”.

Antropólogos, no esforço por dominar a linguagem de seus interlocutores, literal e simbolicamente, são solicitados ainda mais em tempos de incerteza jurídica, social e política, quando o extensivo conhecimento do *background* e a compreensão transcultural adequada podem ajudar a evitar concepções errôneas. No entanto, mesmo os antropólogos devem explorar um programa de pesquisa mais matizado e abrangente do que aquele da perspectiva de integração, que parece tão dominante na Europa de hoje.

CONCLUSÃO

A experiência dos antropólogos na ROR-n em todos os seus momentos, de encorajamento e de fracasso, de contratempos e avanços, ajudou a consolidar e elaborar a pesquisa independente durante as fases de mudança da opinião pública. Esta conquista se deu principalmente através da insistência em conhecimentos antropológicos e de elevados investimentos em divulgação pública, amparados por um apoio institucional inestimável. Por sua vez, isto também fundamentou nossa preferência em ver os estudos sobre refugiados como um subcampo interdisciplinar, que interage e se intersecta estreitamente com – mas não sendo idêntico aos – estudos sobre migração e mobilidade. Algumas premissas e orientações conceituais e epistemológicas podem, de fato, permanecer necessariamente idênticas ou próximas de uma

convergência; outras não o serão. Além disso, a etnografia é de fundamental importância. Quando se trata de pequenas redes pessoais de *lifeworlds*, as diferenças se tornam bastante relevantes, seja com relação à possibilidade de se obter asilo ou se a perseguição violenta – ou a ameaça de perseguição – traumatizou o sujeito e os seus familiares, o que nos leva à nossa principal conclusão e ao horizonte de pesquisa proposto.

A integração é, de fato, um tema importante, mas a pesquisa sobre a integração dos árabes na Europa, por exemplo, deve necessariamente questionar o que é a integração, quem esta ideia está mobilizando e como esta mobilização afeta a estrutura da situação analisada, em vez de fornecer um juízo sobre se os iraquianos, por exemplo, podem se tornar húngaros obedientes. Assim, as medidas de integração e os discursos políticos e midiáticos sobre esta não são características isoladas; é o fenômeno social que estas características produzem e dentro do qual elas emergem que são de interesse. A integração não é, portanto, uma categoria analítica qualquer em seu próprio direito, mas uma noção definida principalmente pelas relações de poder e pelos contextos de utilização. Além disso, a pesquisa deve ser levada a cabo por especialistas em conhecimentos regionais, linguísticos e em questões sobre refugiados, e não apenas sobre a Europa e migrações. Além disso, a questão dos refugiados do Oriente Médio na Europa não deve ser tomada como uma questão religiosa – especialmente se envolver a necessidade de se “domar” o Islã e os muçulmanos para que eles se adaptem ou, como dizem, “integrem-se” na Europa –, mas também não deve se estabelecer um distanciamento a priori incomensurável da religiosidade que deve ser superado.

Quanto ao pesquisador, conhecer as culturas, sociedades, política e línguas do Oriente Médio, para além do conhecimento no campo da migração forçada, é essencial. Árabes, iranianos ou afegãos na Europa, incluindo refugiados, com frequência tiveram vidas complexas antes de chegarem na Europa, coisa que os não especialistas frequentemente apagam por completo, ou reduzem a estereótipos, perdendo de vista dados essenciais sobre o encontro entre o Oriente Médio e a Europa. Neste processo, vozes médio orientais são silenciadas, uma vez que as possibilidades para a existência de compreensão e de políticas eficazes são bastante dificultadas. Finalmente, o trabalho de campo com refugiados e pessoas vulneráveis requer sensibilidade, responsabilidade e um conjunto muito claro de regras que visam evitar causar danos físicos ou psicológicos. Ainda assim, muitos institutos de pesquisa na Europa não têm experiência nas pesquisas de refugiados e/ou do Oriente Médio, na pesquisa de refugiados médio orientais neste continente (incluindo a pesquisa sobre menores de idade desacompanhados), ou mesmo no envio de estudantes universitários sem formação para que aprendam métodos de pesquisa através de levantamentos ou da observação participante entre este grupo vulnerável.

Assim, propomos contrapor as limitações da perspectiva da integração e as armadilhas das pesquisas não profissionais no nosso campo através da modificação da perspectiva, com o objetivo de evitar a predeterminação dos resultados da nossa pesquisa, tomando a interação entre migrantes forçados e a Europa através das lentes do Estado-nação, da governança, da política e mesmo do Auxílio ou da solidariedade. Gostaríamos de sugerir que é possível juntar muitas outras questões centrais de pesquisa, que em breve apresentaremos (e

também evitar a maioria das – senão todas as – armadilhas da pesquisa sobre integração), numa única perspectiva de pesquisa que, para evitar cunhar desnecessariamente um novo termo, chamamos simplesmente de perspectiva do “encontro”.

O encontro, em nosso exemplo, entre o Oriente Médio (com refugiados ou não) e os contextos europeus, não apaga nem a história dos sujeitos, nem as ligações simbólicas e empíricas da vida entre a Europa e o Oriente Médio. Nem tampouco reduz questões e resultados da pesquisa para responder se, ou como, os habitantes do Oriente Médio podem participar na sociedade europeia, viver sob o Estado de direito nesta região, ou, mesmo, em última análise, se tornarem culturalmente europeus. Em vez disso, visa criar um amplo entendimento das representações, interações sociais, organização social e visões de mundo tal como são na realidade, antes de noções preconcebidas que geram pontos cegos com relação à estrutura do encontro. Para utilizar uma metáfora médica, esta perspectiva seria equivalente a produzir um diagnóstico geral antes de definir os termos de uma intervenção. Esta perspectiva tem grande potencial para contribuir com os estudos da diáspora do Oriente Médio (em oposição aos estudos comunitários, por exemplo), com a antropologia da (im)mobilidade e com o nexos entre a migração e os estudos de migração forçada, uma vez que gera um panorama matizado e abrangente da situação social que também pode ser utilizado para discutir amplas questões sociológicas e antropológicas, sobre a natureza das interações sociais, identidade, pertencimento, organização e outros tópicos referentes às ciências sociais.

Para além de nos perguntarmos o que é a integração, colocando o próprio termo em perspectiva, devemos, também, ter em mente que

existem outras questões estruturais, pelo menos igualmente urgentes, que deveríamos discutir. Em outras palavras, é necessário, por exemplo, estudar os efeitos da intervenção humanitária sobre os refugiados do Oriente Médio, mas é também necessário compreender este mesmo encontro para além da perspectiva do discurso humanitário para traçar uma imagem mais inclusiva da situação social analisada, e inclusive para sermos capazes de compreender antropologicamente a própria intervenção humanitária. Acreditamos que isto não seja novidade para a maioria dos antropólogos, ainda que muitos de nós tenham, de fato, abordado continuamente a “integração” sem sequer colocar este conceito em perspectiva. Assim, em vez de determinar se os iranianos podem tornar-se britânicos, se os iraquianos são demasiadamente extremistas ou fundamentalistas religiosos para a França, ou se os afegãos podem viver sob o Estado de direito na Áustria, a perspectiva do encontro centra-se, por exemplo, em:

- (a) comunidades de migrantes forçados em um determinado contexto europeu, mobilizando concepções, valores e práticas sociais para se envolverem com este contexto e como este mesmo contexto, por sua vez, se relaciona com este envolvimento; também, concomitantemente, como este contexto sócio-histórico em particular influenciou e moldou as vidas dos migrantes forçados que lá vivem ou não.
- (b) criar ampla compreensão das representações, interações sociais, organização social e visões do mundo tal como elas realmente são, em oposição a como seriam idealmente; isto, por sua vez, deveria conduzir a uma compreensão mais abrangente da forma como grupos de migrantes forçados têm se envolvido com – e influenciado – as transformações sociais e políticas na Europa e para além dela.
- (c) como a experiência de deslocar-se, causada pelo deslocamento forçado tão proeminente nas experiências gerais dos refugiados, deve nos fazer colocar em contraste a mobilidade geográfica com a experiência da

imobilidade, e assim nos fazer pensar em como este contraste também pode ser útil para explorar outras experiências de migração, para além da fuga e do refúgio. Ou seja, os antropólogos há tempos notam que a distinção entre migração e migração forçada é amiúde arbitrária, uma vez que os migrantes também se sentem frequentemente forçados a deslocar-se, se não por medo de perseguição e da morte, também por obrigações sociais, constrangimentos pessoais e violência estrutural, e/ou pobreza (ver, por exemplo, Kohlbacher and Schiocchet, 2017);

(d) na situação contextual contemporânea de diferentes regiões e populações que produzem um número considerável de migrantes forçados e na forma como as comunidades (linguísticas, étnicas, religiosas, nacionais etc.) foram formadas, transformadas e mantidas enquanto efeito de guerra, violência e/ou deslocamento.

(e) analisar os fluxos de visões de mundo, de práticas sociais e de pessoas, negociados por redes transnacionais, de migrantes forçados, que abrangem a Europa ao mesmo tempo que determinam o seu relativo alcance, seu lugar e sua representatividade dentro dos cenários europeu, originário e global. Isto é, compreender como a Europa está inserida em tais dinâmicas de fluxo. Ao fazê-lo, a pesquisa centrada neste tópico consideraria processos de pertencimento social e formas de organização social de forma igualitária, tanto na Europa como fora dela.

Esta lista não está de modo algum completa, mas ilustra possibilidades-chave para além da camisa de força relacionada à perspectiva da integração. Nossa intenção, aqui, é convidar os interessados a se comprometerem com esta perspectiva de pesquisa, visando a um debate muito mais amplo e significativo sobre a complexidade do capítulo presente de encontros entre migrantes forçados e a Europa e de encontros semelhantes para além dos limites deste continente. Esta lista mostra, também, que os antropólogos estão bem aconselhados a se aproximarem ainda mais dos desafios da vida real sem subordinar tudo às prioridades teóricas contestadas e, muito

menos, às premissas ideológicas. A maioria de nós, especialmente aqueles que partilham origens familiares relevantes, sabemos, desde o início, que as histórias de refugiados e de migrantes estão inter-relacionadas, mas não são, de forma alguma, idênticas.

12

BEM-ESTAR COMO CHAVE PARA O ENCONTRO ENTRE OS REFUGIADOS DE LÍNGUA ÁRABE E A ÁUSTRIA^{1,2}

INTRODUÇÃO

Pesquisas sobre o bem-estar começaram no final da década de 1960 e têm ganhado força desde os anos 1990. Pesquisadores estão particularmente interessados em saber como medir bem-estar. No entanto, é preciso saber, primeiro, o que está sendo medido. Acadêmicos notaram que as perspectivas baseadas em teorias estão manifestamente ausentes (Ryff and Keyes, 1995), e a forma como o bem-estar deve ser definido e medido são duas questões que continuam grandemente sem resolução (Dodge et al., 2012).

A Organização Mundial de Saúde (OMS) define a saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas a ausência de doença ou enfermidade” (OMS, 2006:01), o que pode ser interpretado como a afirmação de que a saúde é a ausência de sofrimento. No entanto, muitos são os que, hoje em dia, desafiam esta definição. James Larson afirma que a OMS formulou esta definição em 1946 – após a Primeira Guerra Mundial –, quando a saúde social das sociedades era um tema central no discurso público, e que, mais

¹ Capítulo original, em inglês; Schiocchet, Leonardo. “Wellbeing as a Key Site for the Encounter between Arab-Speaking Refugees and Austria”. In: *Die Lange Dauer Der Flucht – Analysen aus Wissenschaft Und Praxis*. Josef Kohlbacher und Maria Six-Hohenbalken (Eds.). Verlag Der Österreichische Akademie Der Wissenschaften, Wien, 2019.

² O leitor notará que, ao longo de algumas entrevistas citadas no texto, não há correlação temporal verbal ou concordância temporal, na tradução em português. Assim como o autor do artigo transcreveu as entrevistas de forma fidedigna, mantendo as frases originais (sinalizando, inclusive, as mudanças entre o árabe e o inglês, por parte das pessoas entrevistadas), esta tradução também o fez.

recentemente, os cientistas sociais americanos questionaram uma definição “que requer saúde completa” (Larson, 1996:181). Entre os que propõem alternativas, Huber et al. (2011:01) sugerem definir saúde como “a habilidade de adaptação e autogestão em frente a desafios sociais, físicos e emocionais”.

Dodge et al. avaliam a história do debate acadêmico sobre o tema e propõem uma nova definição de bem-estar, atualizada e abrangendo fragmentos importantes presentes apenas em uma ou outra tendência de definição. Já por uma perspectiva culturalmente sensível, baseada na autoavaliação individual, eles concluem que “seria apropriado que uma nova definição de bem-estar se centrasse em um estado de equilíbrio ou de balanço, que pode ser afetado por eventos ou desafios da vida” (Dodge et al., 2012:222). Contudo, para estes autores, o bem-estar não é uma construção, mas “deve ser considerado como um estado – uma condição de um sistema em que as qualidades essenciais são relativamente estáveis” (Reber, 1995:750 apud Dodge et al., 2012:226). Assim, definem o bem-estar “como o ponto de equilíbrio entre o conjunto de recursos de um indivíduo e os desafios por ele enfrentados” (Dodge et al., 2012:229-230). No entanto, esta acepção ainda carrega algumas das principais limitações em definir e mediar o bem-estar. A limitação mais gritante é a ideia de homeostasia (a suposição de que os indivíduos percebem e buscam equilíbrio), a qual, ainda que seja pensada como relativa ao indivíduo, é implausível porque depende de se medir a “normalidade” e equipará-la à afluência (Sahlins, 1972), que os indivíduos podem nunca alcançar ou definir por si próprios. O bem-estar pode ser um conceito idealizado, mas também pode estar fora do campo fenomenológico de alguém e, por isso, não pode ser medido com precisão na prática.

Mas bem-estar, talvez até mais do que saúde, é um conceito que se relaciona intrinsecamente com o domínio das próprias experiências dos sujeitos. E se a saúde deve ser definida através do bem-estar – como a OMS defende – e se o bem-estar depende da gestão do eu – tal como Huber et al. propõem –, então há que se reconhecer como cultura e contexto moldam a saúde. 82 anos após a definição original da OMS de saúde, o mundo enfrenta novamente uma enorme crise de deslocamento humano, e a compreensão da saúde e do bem-estar entre os sujeitos deslocados é primordial. Este trabalho considera o encontro entre os falantes de árabe, provenientes do conflito sírio e iraquiano – muito afetados, assim, por deslocamentos violentos, despossessão e guerra – e o contexto austríaco, destacando os pontos de vista deste grupo heterogêneo de deslocados, cujo árabe é a língua materna. O capítulo se baseia em observação participante e em 60 entrevistas aprofundadas com pessoas deslocadas (refugiados ou requerentes de asilo) provenientes dos conflitos sírio e iraquiano, que fazem parte do projeto do LODA apresentado neste volume.³ Assim, embora os resultados do LODA incluam material sobre refugiados dos conflitos afegão, sírio e iraquiano, o presente documento considera apenas a experiência dos falantes de árabe, pois reflete sobre em que medida a língua molda/é moldada por concepções e experiências partilhadas. Nem todos os entrevistados responderam a todas as perguntas feitas,

³ Embora todas as 60 entrevistas sejam consideradas, serão trazidos exemplos principalmente de uma subamostra de 30 entrevistas conduzidas pelo autor. Enquanto algumas entrevistas levaram mais de 4 horas e foram muito abertas, em média estas entrevistas duraram de 1 hora e 10 minutos a 1 hora e 40 minutos. Enquanto alguns entrevistados escolheram falar uma mistura de árabe e inglês, quase todas as entrevistas foram conduzidas apenas em árabe, sem intérprete ou mediação, seguindo um questionário semiestruturado formando o *survey* do LODA aplicado a todos os entrevistados. Isto significa que, enquanto um conjunto de questões centrais era colocado a todos os entrevistados, cada entrevistado era também livre para se expressar sobre qualquer tema que escolhesse.

mas todos eles, pelo menos, deram amplas declarações sobre as questões centrais que compõem cada sessão do survey. Finalmente, embora este artigo diga respeito a uma sessão específica do survey, denominada pelo projeto “bem-estar”, muitos dos excertos que apresento aqui foram trazidos à tona quando os entrevistados responderam a perguntas que não estavam diretamente relacionadas com esta sessão, ou simplesmente expressaram o que consideravam importante mencionar sobre as suas experiências de fuga e os seus encontros com seus anfitriões austríacos.

Os deslocados forçosamente de língua árabe e os seus anfitriões austríacos nem sempre encontraram uma “língua” comum e concordaram nas formas de lidar com estas questões. Assim, este documento centra-se nas concepções de bem-estar e saúde como uma perspectiva através da qual se pode alcançar, assim o esperamos, um entendimento comum. Isto acontece porque as expressões de refugiados sobre sua própria situação são profundamente marcadas pelo deslocamento forçado e pelos processos sociais que este geralmente implica. Defendo que, no contexto do deslocamento de refugiados de língua árabe para a Áustria, como seria em outros contextos semelhantes, o pertencimento social tende a ser grandemente percebido e expresso como uma questão de bem-estar, definindo a saúde individual e social, além da capacidade individual e coletiva de se envolver produtivamente com a sociedade.

Algumas das expectativas sobre o encontro entre os refugiados de língua árabe e os seus anfitriões austríacos – dois grupos heterogêneos, e ainda assim muitas vezes bastante discerníveis, de atores sociais – podem ser surpreendentemente semelhantes. No entanto, a angústia

mental, incluindo, mas não limitada, a depressão e o trauma, não apenas é amiúde expressa de formas diferentes como também é, repetidas vezes, vivida de forma distinta e vista como suscitando diferentes tipos de engajamento. Enquanto o jargão produzido e mobilizado pelos austríacos enfatiza a necessidade de “integração social”, segurança econômica nacional e a manutenção da identidade cultural, os falantes de árabe deslocados têm comumente expressado a necessidade de compreensão social, respeito, e de oportunidade de participar e ser produtivo na sociedade de acolhimento – tal qual demonstram os recortes das entrevistas que apresento abaixo.

No que segue, apresento evidência etnográfica de como os refugiados de língua árabe que chegaram dos conflitos sírio e iraquiano em Viena compreendem e expressam suas principais preocupações no exílio em termos de bem-estar, e exploram as especificidades de concepções subjacentes. As preocupações gerais, as expectativas, os receios, os afetos e as disposições aqui discutidas serão então organizadas sob a forma de um esboço conceitual geral das perspectivas destes refugiados.

O leitor deve estar ciente de que este trabalho é apenas um primeiro esforço de compilação e análise do material da LODA sobre bem-estar, sendo assim mais bem entendido como um “relatório analítico”, mais do que um simples relatório empírico ou uma peça mais teórica. Isto porque, antes de mais nada, pretende mostrar o material empírico da LODA sobre bem-estar, em vez de discutir sobre o assunto primariamente à luz da literatura acadêmica, ao mesmo tempo que adapta este material empírico para que se engaje com o princípio da OMS de que a saúde deve ser definida através do bem-estar.

ESBOÇANDO A IDEIA DE BEM-ESTAR ENTRE OS REFUGIADOS DE LÍNGUA ÁRABE EM VIENA

Esta secção conta com uma abordagem experimental que visa explorar diferentes concepções do que, em inglês, se chama “bem-estar” [*wellbeing*], dado que a interação entre o Estado acolhedor (Áustria), o humanitarismo e os refugiados provoca um atrito conceitual que, por sua vez, gera obstáculos para a permanência dos refugiados na Áustria.

Ao longo do meu trabalho de campo no mundo árabe e acerca de árabes refugiados e migrantes no Oriente Médio, América Latina e Europa (2006-2018), aprendi que a saúde mental no mundo árabe, em geral, tende a ser compreendida e gerida de formas que podem diferir significativamente do que a medicina europeia e as disciplinas da mente geralmente prescrevem. Mesmo na Áustria já se podem encontrar, com frequência, tabus relacionados ao reconhecimento de certas formas de sofrimento psicológico e, ainda mais, à procura de aconselhamento ou tratamento. No mundo árabe, alguns destes tabus tendem a ser mais pronunciados. No entanto, os tabus mais evidenciados no mundo árabe do que na Europa não são necessariamente relacionados ao diagnóstico ou ao reconhecimento como portador de alguma doença de ordem mental, mas sobre procurar o conselho de um profissional especializado na psique. Isto não significa que os árabes, em geral, sejam mais propensos a ter mais tabus a respeito daqueles considerados portadores de algum sofrimento psicológico do que os europeus, mas apenas que estar clinicamente atestado com um distúrbio psicológico e ser submetido a tratamento clínico, no mundo árabe, tem sido historicamente mais incomum do que na Europa e, por isso, são

consideradas situações extremas e frequentemente estranhadas. O material da LODA que aqui apresento corrobora este ponto.

Começarei, agora, por apresentar alguns indivíduos com maior profundidade não apenas para dar ao leitor uma melhor noção dos contextos a partir dos quais extraio os pontos principais da minha análise, mas também para trazer uma aproximação mais rica dos dados produzidos pelo LODA, para que o leitor possa ter suas próprias percepções originais ou refletir melhor sobre a minha própria análise. Esta estratégia está de acordo com o objetivo geral desta publicação⁴, que é mostrar algumas das principais conclusões do estudo LODA, juntamente com a apresentação dos dados levantados pelo projeto para sua disponibilização a um público mais vasto. Estas seções serão chamadas “estudos de caso” por falta de um termo melhor. Contudo, os leitores não devem necessariamente dar sentido aos trechos de entrevistas que apresento abaixo como se uma narrativa mestra ou, ainda, uma moral da história, pudesse ser extraída de cada um dos casos. Ao invés disso, apresento estes diferentes excertos para que o leitor esteja a par de quando um determinado entrevistado mobilizou uma expressão de estado de saúde mental, de forma a que cada excerto seja entendido enquanto gerador de contexto à(s) expressão(ões) que apresenta. Em seguida, procederei destacando alguns tópicos-chave e expressões de estado de saúde mental destes estudos de caso, e apresentarei mais evidências sobre eles através de citações retiradas de outras entrevistas que compõem a amostra. Tendo trazido as evidências necessárias, apresentarei, finalmente, um argumento geral sobre a forma como os entrevistados concebem e expressam o bem-estar em

⁴ Referente à publicação original.

relação à sua situação na Áustria, razão pela qual devem ser levados em consideração em relação a ações civis e políticas públicas que envolvem falantes árabes deslocados.

Em conjunto com esta peça mais etnográfica e de apresentação de dados, preparo também uma próxima publicação destinada a discutir concepções e experiências de bem-estar entre deslocados de língua árabe e árabes em geral na Áustria, em relação à literatura de ponta sobre antropologia da migração forçada e da saúde em geral. Embora, neste presente capítulo, eu me ocupe quase que exclusivamente dos dados produzidos pelo LODA, a segunda publicação contemplará um diálogo com a bibliografia mais recente sobre antropologia médica, do bem-estar e da migração forçada. Além disso, a equipe do LODA está também publicando, concomitantemente, um artigo sobre boas práticas/políticas, para o qual contribuo com ideias resultantes da análise aqui apresentada. Em outras palavras, o presente trabalho propõe apenas um diagnóstico da situação social analisada, enquanto o prognóstico (recomendações políticas) será incorporado em outra publicação coletiva, juntamente com a equipe de pesquisa do LODA. Os leitores mais interessados em uma ou em outra perspectiva, então, são aconselhados a buscar por essas publicações.

Um dos princípios da pesquisa do LODA era capturar, tanto quanto possível, a diversidade existente entre estes deslocados de língua árabe. Assim, esta pesquisa contém uma boa porcentagem de abordagens sobre gênero, etnia, religião, geração, classe social e, mesmo, distinções de pertencimento nacional.⁵ Embora isto não admita ao LODA fazer

⁵ Isto porque muitos dos entrevistados não se identificariam como sírios ou iraquianos sem que houvesse algum problema, dado que alguns eram de origem palestina, curda ou circassiana, por

suposições baseadas em grupos étnicos ou religiosos específicos, permite uma ampla compreensão deste grupo heterogêneo em geral, ao mesmo tempo que, talvez, também possibilite alguma percepção da situação específica deste grupo com base no gênero. Esta questão da representação informou a minha escolha das entrevistas e citações, que apresento a seguir.

ESTUDO DE CASO 1 - LEYLA^{6,7}

Leyla é uma mulher síria de 48 anos. Divorciada e muçulmana xiita. Foi aceita como refugiada na Áustria, onde vive desde janeiro de 2016.

Ela: Cheguei à Áustria em 2016 e não gostei.

Eu: Não? Por quê?

Ela: Não gostei nada.

Eu: Por causa do tempo?

Ela: Não, a Áustria foi para mim a primeira *ghurba* [estranhamento⁸]. Apesar de ter vivido no Egito, Beirute, e Istambul, [lá] não tive esta sensação. Na Áustria, senti meu primeiro estranhamento. Fiquei deprimida. Estou doente, com depressão, e tomo medicamentos. Tive uma consulta com o médico ontem e ele me deu medicamentos. Me senti desamparada na Áustria e não posso fazer nada. Por isso, entrei neste estado de depressão. Não gosto de sair de casa e ver ou falar com ninguém. Onde quer que minha filha me leve eu sinto que não é agradável. Não me senti interessada pela

exemplo. Ou podiam ter nascido em outro lugar, mas foram considerados refugiados ou requerentes de asilo dos conflitos sírio e/ou iraquiano pelas autoridades austríacas.

⁶ Todos os nomes aqui citados são fictícios, de modo a preservar a identidade e a segurança dos entrevistados.

⁷ Linhas contínuas indicam um fluxo contínuo de conversa, enquanto uma linha pontilhada indica que o excerto foi retirado de outro ponto da entrevista. Por exemplo, enquanto o que aparece no primeiro trecho pode ter começado por volta dos 4 minutos da entrevista, o que vem depois da linha pontilhada pode ter começado, por exemplo, após 34 minutos de entrevista. Os trechos estão apresentados na ordem original do que foi falado durante a entrevista. Ou seja, se uma parte vem antes da outra é porque foi falada antes da outra.

⁸ O significado completo deste complexo termo será desenvolvido nas conclusões.

beleza ou pela natureza. Oh, claro, fui ao médico e ele me deu tratamento. Mas parece que eu devia controlar isto [a depressão] a partir de dentro. Sou eu que tenho de lidar com esta questão. A minha amiga [citou um nome], que estava com você há 2 dias atrás, caso você se lembre dela. Ela tentou e se cansou de mim. Porque ela esteve [deprimida] antes de mim, por isso tentou me levar para sair, mas eu não tenho forças. Não funcionou. Depois, percebi que sentia falta da minha escrita. Me sinto uma estranha em Viena; não me sinto aqui. Depois que se passa algum tempo, eu consigo me encontrar, mas há outros tempos que não. Nunca consigo encontrar a mim mesma.

Eu: Pode descrever um dia típico para você, na Áustria?

Ela: Eu faço meu trabalho doméstico e minha comida. A minha filha, que vive comigo, ela deveria estar no curso. De manhã, ela leva o seu filho para a creche. Ela volta ao meio-dia. É claro que, a essa altura, eu já vi se havia alguma coisa para se fazer em casa. Eu poderia ler, apesar de já não ter mais capacidade de ler. Mas eu tento, para que meu cérebro ainda possa trabalhar. Leio por cerca de uma hora, é uma obrigação por causa da concentração. Comemos na hora do almoço; eu poderia dormir de tarde. Poderia sair, mas a maior parte das vezes não saio. Tenho este problema, pois não gosto de me comunicar com os outros e não gosto muito de ver pessoas. E o meu dia termina assim. Gosto muito do tempo que passo com o meu neto. Ele dá energia para minha vida.

Eu: Você tinha expectativas em relação ao trabalho aqui na Áustria?

Ela: Primeiro, não tive a oportunidade e, segundo, já não consigo. Já não consigo escrever. Eu... eu própria, não consigo começar a escrever. O problema é psicológico, quer dizer, não tenho capacidade/aptidão para escrever. [...] Mesmo que apareça algum trabalho de esforço muscular, não consigo fazer. Não consigo carregar coisas para cima e para baixo, esta não é a minha área e não tenho capacidade de fazer isso. É por isso que existe um problema, na Áustria, para aqueles que têm mais de 50 anos. Não conseguem arrumar trabalho com facilidade e isto está causando uma crise psicológica nas pessoas.

Eu: Agora eu gostaria de saber um pouco mais sobre o bem-estar. Mas não só como saúde física, mas também psicologicamente. Como você se sente, em geral, sobre a sua vida na Áustria?

Ela: A minha vida na Áustria não tem sentido. Porque sinto que não sou uma pessoa produtiva, [sou] uma pessoa que não faz nada. Não estou fazendo nada na vida e isto é uma sensação muito ruim. É assim, eu só como, acordo e, se tenho curso, faço e volto. Esta sou eu na Áustria. Tenho um problema com isso. Não sinto que estou fazendo nada pela sociedade. Não sinto que estou presente em nada. E não é que eu não queira.

Eu: Sente-se um pouco solitária? Não há pessoas e vida?

Ela: Me sinto sempre solitária. Mas isto poderia desaparecer, se eu pudesse fazer alguma coisa. Poderia ir para além da barreira do idioma. O nosso problema é sempre o idioma. Isto poderia levar à solução para qualquer problema.

Eu: Você teve experiências com o sistema de saúde aqui na Áustria? Como um hospital ou um médico?

Ela: Eu não fui ao hospital, mas fui a um médico normal. Consultei um médico de saúde, e um psicólogo. [o médico receitou o medicamento, sendo provavelmente um psiquiatra, independentemente do que ela chame]. [...] É isto que estou sentindo. É realmente difícil. É preciso ter capacidade para ir aqui e ali.

Eu: Sente-se positiva em relação ao seu futuro aqui na Áustria?

Ela: Se eu falar a partir da minha mente, sim. A Áustria é melhor. Mas a partir das minhas emoções, não.

Eu: Sente-se positiva em relação ao seu futuro aqui na Áustria?

Ela: [...] você entendeu a ideia, quero dizer, o cérebro para. Gosto do meu país e quero voltar para lá! Não, isto não está certo. Mas logicamente, sobre doença e seguro de saúde, tudo isto não se encontra na Síria.

Eu: E se o problema estiver dentro de você?

Ela: Se o problema é um sentimento, muitas vezes não tem solução.

Eu: Quando você se sente triste, isto também é um problema.

Ela: Tive isto o tempo todo. Se me conhecesse a 4 anos atrás, não acreditaria que esta sou eu. Eu estou entre aqueles que gostam muito da vida. Gosto muito de nadar. Tenho o dom de levar felicidade em qualquer lugar em que esteja. Não, eu não sou assim. Agora estou mais em silêncio, é raro me sentir feliz e rir. Não é assim tão fácil. Claro, a tristeza que estou vivendo, sei as suas razões. Porque deixei o meu país, a minha casa e os meus amigos.

Deixei tudo. É como uma planta ou uma flor que se arranca e se planta num solo completamente diferente. Ela viveria, claro.

Eu: Mas não seria forte.

Ela: Agora não estou forte. Estou frágil por dentro. Qualquer coisa pode me fazer chorar. Se eu visse uma criança pequena chorando na rua, eu choraria. Eu não era assim. E isto foi o que me fez ir a um médico psicológico. Ah, claro, ele me ajudou de alguma forma; me deu remédios e falou comigo. Mas o meu problema está lá dentro. Eu gostaria de viver e ser feliz, mas não consigo.

Eu: Então você devia mudar esta situação ...

Ela: Sim, o meu problema é que eu não me encontro no lugar certo. Sinto que este não é o meu lugar.

Eu: Quer dizer que sente *falta de pertencimento social* [deslocada/estranhada; do original em árabe, *ghurba*]?

Ela: Sim, *Ghurba*! Isto não tem remédio, nem médico. Sim, exatamente, eu tenho *ghurba* e isto está afetando tudo em mim. Sabe o que mais? Por vezes, acordo e vejo as minhas lágrimas caindo. Não sei por quê. Não sei o que eu vi.

Eu: Tem alguma coisa para dizer aos políticos austríacos? Por exemplo, para melhorar as vidas ou os serviços para os refugiados?

Ela: [...] mas de 2013 até 2017, e no início de 2018, a situação piorou muito. Muita gente morreu, algumas pessoas perderam suas famílias na frente dos seus olhos. Esta pessoa não é psicologicamente normal. Quando eles vêm para cá e outras pessoas são cruéis com eles, algo de errado vai sair deles.

Eu: Quais são os seus planos e expectativas para o seu futuro? Quais são os planos e expectativas para o futuro dos seus filhos?

Ela: No geral, a minha filha, com quem eu vivo, gosta muito de Viena. Ela está muito integrada na sociedade, e gosta muito do país. Vejo que o futuro das minhas filhas está aqui. Mas, quanto a mim, para ser honesta com você, não vejo meu futuro aqui. Sinto que quero voltar para o meu país. O primeiro sentimento que tenho sempre é que quero regressar ao meu país. É claro que a realidade diz não, por causa do que está acontecendo. A Síria não está disponível para mim, para eu viver lá. Condições de segurança e vida cotidiana. A moeda é muito fraca. A minha mente diz que o meu futuro está na Áustria, mas as minhas emoções dizem que não posso continuar na

Áustria. Por isso, estou vivendo este conflito e não sei onde ele me levaria. Esta é a razão dos meus problemas internos. Tenho repetido, sempre, uma frase simples: quero morrer na minha pátria. Não quero morrer em Viena.

ESTUDO DE CASO 2 – ZARA

Zara é uma jovem mulher de 24 anos, solteira, que chegou à Áustria em fevereiro de 2016 e é, ainda, uma requerente de asilo. Já lhe foi recusado o asilo uma vez, ao que ela apelou e ainda está à espera de uma resposta positiva. Ela chegou com o seu irmão mais velho para a Áustria, mas vive com um amigo de origem egípcia de cidadania austríaca e o filho do seu amigo. Ela é de origem sunita muçulmana, mas se define como atea e afirma ter pouca tolerância para discursos morais religiosos sobre a forma como deve conduzir a sua vida.

Eu: Como é um dia típico seu, na Áustria?

Ela: [Inglês] E eu traduzo, [e] antes de começar a traduzir por dinheiro para a *Queer Base*⁹, eu também traduzia de graça para as pessoas. Traduzo principalmente nos hospitais porque [árabe] as instalações oficiais [inglês] na Áustria não falam inglês. Eles só falam “*Deutsch*” [alemão], e eu não. Por isso, vou sobretudo com os meus amigos, o povo árabe que conheço, que precisa de alguém para ir com eles à universidade, alguém para os levar [menciona duas organizações], por isso estou sempre ocupada. E, também, tenho a minha melhor amiga, ela tem uma criança de 5 anos, passa uns seis dias da semana comigo, partilhamos a nossa “criação” [criação de filhos] e eu tento ficar em casa e não sair de lá porque estou constantemente fora.

Eu: Você está cansada, quer dizer.

Ela: Sim!

Eu: Claro que sim!

Eu: Quem são os seus principais contatos sociais na Áustria?

⁹ Iniciativa firmada em Viena, Áustria, com vistas a prestar auxílio e acolhimento para a população refugiada LGBTQIA+. Para mais informações, pesquisar o website da Queer Base em: <https://queerbase.at/>.

Ela: [Inglês] É misturado. Tenho muitos amigos austríacos e tenho muitos amigos árabes, mas por estar muito ocupada, tenho um horário muito ocupado, tento ter contato apenas com, tipo, as pessoas com quem tenho algo a ver [...] estamos fazendo algo valioso.

Eu: Quais são as principais questões e desafios que você enfrenta na sua vida cotidiana?

Ela: Com relação a mim, a coisa mais importante é a questão “*Deutsch*”. [Inglês] Mas eu não falo *Deutsch*. Na verdade, não estou aprendendo. Apenas penso sobre isso. Portanto, é um grande problema. Penso que, se eu também tivesse *Deutsch*, morreria porque, aí sim, não teria realmente tempo.

Eu: OK, agora, em relação ao bem-estar. O que influencia mais a sua vida na Áustria e as suas ações aqui?

Ela: Francamente, quero dizer [inglês], primeiro de tudo, sou mulher, então, em uma situação normal temos os nossos altos e baixos, [árabe] mas aqui, quando, em segundo lugar, se é refugiado, a sua situação é estendida. Portanto, há dias em que você se sente bem, há dias em que não se sente bem. Há dias em que ninguém me conhece e dias em que me sinto confortável e em que não penso muito. Faço muitas coisas, mas há dias em que não consigo fazer nada. E dias em que não deixo nada passar [...] [Inglês] apenas apoio emocional. [Árabe] A minha situação não me fará nada, mas, por vezes, as palavras desaparecem. [Inglês] Apoio emocional, [árabe] todas estas coisas, [Inglês] contam. Eu estava realmente deprimida, especialmente quando estive em *Bad Goisern*. [Árabe] Sinto agora aqui [inglês] conteúdo. Mesmo sobre os documentos, não penso muito neles, mas acho que não andam para mim. Eu tenho uma família, a minha mãe, as minhas irmãs. Então, penso sobre estas coisas. Quando estava sozinha aqui eu me via aliviada, a minha família não pensava, eles estavam bem, quando eu receber os papéis.

Eu: Pessoalmente, há algo lhe causando problemas?

Ela: Não há nada [inglês] em particular. Apenas a questão dos documentos. O preconceito. Mas eles não me trataram muito [com racismo] aqui em Viena. E aprendemos a lidar com isso. Quando se ouve uma palavra que não é agradável, mesmo quando não se fale alemão, responde-se em inglês. Agora, há cerca de 2 dias atrás, havia uma organização chamada [menciona uma instituição], me chamaram para perguntar se eu poderia traduzir,

sério, não foi legal. [...] A minha amiga ficou deprimida, ela não voltou ao curso de alemão. Ela foi ao psicólogo. Como eles querem que ela traduza deste jeito? Ele estava realmente incomodado comigo, por causa da tradução.

Eu: Este termo, depressão, é importante para mim ...

Ela: Sim! Eu disse para ele, ela está deprimida. Se ela estivesse bem, eu a traria até você.

Eu: Ok, e você teve experiências com, assim, o sistema de saúde austríaco, por exemplo, médicos e hospitais? Se sim, como foram?

Ela: Eu tenho muitas experiências com o sistema de saúde. No campo da psicologia [inglês], terapia [árabe] e hospitais. Fui a todos eles. Honestamente, é legal. Bem legal. E o *e-card* é ótimo.

Eu: Mas as suas experiências com o sistema foram através do trabalho...

Ela: Eu traduzia para as pessoas, mas também fui mais de uma vez a médicos [inglês] generalistas [árabe] e [inglês] oftalmologistas [árabe] bons.

Eu: Você se sente positiva quanto ao seu futuro na Áustria?

Ela: Há dias em que estou muito entusiasmada. Será assim, e isso e aquilo, e depois de 20 anos será certamente assim. E há dias em que me pergunto: por que quero fazer isto? Por que quero aprender *Deutsch*? Eu não quero papéis. Então ... [inglês] são altos e baixos. Tenho os meus dias bons e os meus dias ruins.

Eu: Todos nós, certo?

Ela: Todos nós!

Eu: Mas, para alguns, isto é mais evidente.

Ela: Sim.

Eu: Ok. Então, e como você supera seus problemas?

Ela: [Inglês] Eu costumava beber [risos]. Mas agora parei. Ocasionalmente. Eu falo com a minha mãe. A minha mãe é uma grande ajuda neste caso. E o meu irmão é uma grande ajuda. Ele é uma pessoa um pouco deprimida quando se fala com ele [risos] mas, porque eu não estou sozinha. Eu tenho o meu irmão. É melhor do que estar aqui sozinha.

Eu: Certo!

Ela: [Inglês] É uma ligação muito forte. E eu tenho amigos, e estes amigos, eles são, eu fiz um círculo de pessoas em quem posso confiar, com quem posso falar, e consigo ter energia positiva vinda deles.

Eu: E, sobre isso, qual é a importância dos seus contatos sociais?

Ela: Muito. É como terapia. Quando você fala com os seus amigos é como se fosse terapia.

Eu: E o quanto você acha que passa o seu tempo de uma forma proveitosa?

Ela: Tento passar todo o meu tempo de uma forma proveitosa, quero dizer, [inglês] tento ser produtiva. Tento terminar todos os compromissos que tenho, eu te disse, na verdade, não vou com as pessoas, tipo, eles me dizem, vamos nos sentar no *Donau* [rio Danúbio, em alemão]. Eu não quero ir sentar lá! Ok? A mesma pessoa me pediu para ir e traduzir para ele, eu digo, ok, eu vou com você. Tento fazer isso ser produtivo porque, no fim, porque eu estava com depressão. Portanto, para mim, no fim, tenho de pensar no que faço. Assim, por exemplo, hoje, quando voltar, vou tentar dormir, vou dizer, ok, este foi um dia produtivo, terminei a entrevista com o Leonardo, fui de manhã para traduzir, fiz comida e vou lavar a roupa do meu irmão e depois vou até a [cita um nome] para ajudar em algumas coisas porque ela está à procura de um lugar, por isso estou feliz, estou contente. Na verdade, os dias tristes são o domingo e o sábado. Porque tenho que dormir. Tenho saudades de dormir, então, agora estou habituada a acordar de manhã, eu costumava dormir por 14 horas. Ou, tipo, 20 horas por dia. E não tive problemas com isso. Então, durmo muito. E agora, fui para Bad Gaisern, dormi, porque estava dormindo na casa dos meus amigos, por isso, fui dormir às 10 da noite, e acordei no dia seguinte, de tarde. Então, tenho um problema com as férias. Por isso, sempre tento ocupar o tempo todo.

Eu: Então, sempre que você está ocupada, está feliz, certo?

Ela: Sim. [Inglês] E eu trabalho melhor sob pressão. Se me disser, vamos nos encontrar quando tiver tempo, nunca vamos nos encontrar. Mas se me disser temos tempo na quarta-feira, sim, vamos nos encontrar na quarta-feira.

Eu: Você se sente confortável, aqui na Áustria?

Ela: Eu estou à vontade. [Inglês] mas há algo que eu digo sempre. Por muito que viva na Áustria, por mais tempo que eu viva na Áustria, nunca serei austríaca. Eu gosto de muitas das coisas que eles fazem, mas eu não faço algumas destas coisas e acredito que tenho princípios, da mesma forma como eu me sentia no Iraque, porque [lá] eu sentia o mesmo. Porque vim de uma família liberal, por isso não me enquadrava bem, por isso nunca me

senti como se pertencesse àquele lugar, e agora nunca me sentirei como se pertencesse a aqui, e não consigo fazer parte da minha sociedade e não consigo fazer parte realmente desta sociedade, é tipo, como se eu fosse uma parte, mas vocês serão sempre diferentes. Por isso, estarei sempre presa no meio.

Eu: Sim, eu compreendo.

Ela: [Inglês] Mas eu estava realmente deprimida por causa disso, mas agora estou olhando para isso de uma forma muito positiva. Como se eu fosse sempre única. As minhas ideias e a minha perspectiva serão diferentes daquelas das outras pessoas.

Eu: Certo. E você? O que espera dos austríacos?

Ela: [Inglês] Compreensão. [Árabe] Francamente, eu não quero nada deles, apenas, sou humana. Não quero que as pessoas se concentrem na forma como eu falo. Eu estou muito cansada de ser rotulada como refugiada.

Eu: E isto está relacionado com o problema que me você me contou, ou seja, a sua depressão?

Ela: Sim, sim, sim. Muito. Eu, por exemplo, estou, [inglês] eu estou muito cansada de ser rotulada como refugiada.

ESTUDO DE CASO 3 – HABIBA

Habiba é uma drusa síria de 46 anos de idade. Chegou à Áustria em julho de 2015 e vive neste país com os seus filhos enquanto seu marido vive e trabalha no Líbano. Todos (ela e a sua família) têm direito a asilo na Áustria.

Eu: Ok. Quais são seus maiores desafios aqui na Áustria?

Ela: Provar a minha existência.

Eu: A questão do refúgio?

Ela: Provar a si própria, quem você é. Sair de um status de número e entrar em um status humano. Isto é o mais importante.

Eu: As expectativas que você tinha antes, mudaram, agora? Como elas mudaram para você, como refugiada, aqui?

Ela: Já não vejo a beleza do país, agora vejo como vou trabalhar, como vou provar a minha existência. Como eu atravessarei o obstáculo linguístico?

Nunca aprendemos outro idioma antes, nem mesmo na escola. Neste momento, para tudo o que eu preciso, tenho os meus filhos, que traduzem para mim. Sinto que isto é difícil para mim.

Eu: As organizações austríacas te ajudaram no que diz respeito à habitação, ou não?

Ela: A esperar. Vivi na Áustria por cerca de 7 meses, sabendo que as pessoas aqui eram muito legais. Mas, para caminhar de suas casas até à estação de trem, são necessários 20 minutos. Às 11 horas, talvez, ou às 12. Não, não há trens às 11 horas nas vilas. Os meus filhos querem ir para casa depois da escola, eles moram em Viena. De manhã, o dono da casa levava meus filhos com ele, já que o filho dele está na mesma escola. Mas na volta para casa eles vêm para *Volkersdorf*. Às vezes não há táxis.

Eu: Sim, não há nada.

Ela: Sim, não tem ônibus. E, para mim, não tem música, não tem teatro, não há nada. Por isso, senti que não conseguia respirar. Me senti sufocada, fui a um psiquiatra e tomei medicamentos por 6 meses. Então, decidi viver em Viena, custe o que custar.

Eu: Quais são as suas experiências, negativas e positivas, no que diz respeito à procura de emprego?

Ela: Negativas, quer dizer, depende apenas das relações. O governo não te apoia com isso, e quando apoia te coloca em um lugar que não serve. É apenas você e suas relações. Muitas pessoas frequentam os cursos de idiomas, mas não se beneficiam disso. Elas estão lá com o seu corpo, mas não com o seu cérebro. Elas conseguem compreender as coisas quando estão com um sofrimento psicológico? São capazes de resolver seus problemas de forma correta? Claro que não. Então, primeiro, deve haver cuidados psicológicos com este refugiado e, só depois, começar a fazer cursos de línguas. Mesmo que por um curto período de tempo. Se não for possível fazer isso, traga árabes mais velhos para o país, para ajudar este refugiado, para ser responsável por ele, para liderar e dizer o que se deve fazer. E isto deve ser feito imediatamente, e não fazer ele esperar por 5 ou 6 meses, sem que ninguém tampouco pergunte sobre o refugiado.

Eu: E houve ajuda de ONGs austríacas na procura de emprego?

Ela: Tenho uma entrevista com [cita a instituição] no dia 26 – vou dizer a eles tudo o que consigo fazer. Desde a atuação teatral até a gestão do teatro,

passando por cuidar de crianças e mulheres árabes. Vou contar a eles tudo o que posso fazer. O mais importante é trabalhar e sair de algo que está me deixando [inglês] estressada.

Eu: Então, você quis vir para Viena desde o início, e não para a Alemanha?

Ela: Mesmo quando meus amigos me ajudaram a solicitar o visto, foi na Embaixada da Áustria.

Eu: Diretamente na Embaixada da Áustria.

Ela: Sim. Eu não pensei em outros. Apesar de ter familiares na Suécia. Me disseram para me registrar nos campos do Líbano e ir para o Canadá; temos muitos parentes no Canadá. Eles vivem nesses países, mas há depressão. Tive medo pelos meus filhos.

Eu: Claro. E o que mudou na sua vida desde que o seu asilo foi aceito aqui?

Ela: Senti muita segurança e felicidade. Naquele dia dormi muito. Sonhei. Senti algo que me deixou feliz, algo que está relacionado com [citou nomes], meus filhos. Mas, claro, quando a Síria estiver melhor, voltarei para a minha casa. Mas não para meus filhos, porque [mesmo] em 200 anos a Síria não poderá construir um futuro para eles.

Eu: Entendo, claro. Isto é muito difícil.

Ela: Eu dormi, de verdade. Senti que já não dormia há mais de um ano. Dormi feliz. Graças a Deus. Quando fiz os passaportes, então, senti a imigração de verdade. Quem sou eu? O que sou eu?

Eu: Você poderia me dizer quem foi relevante e quem ainda é relevante na sua vida aqui na Áustria? Como pessoas e organizações. Claro, não quero os nomes das pessoas. Por exemplo, [cita uma organização] é uma delas.

Ela: Eles me beneficiaram com pequenas coisas e foram embora. Eles se conheciam, o que mais podem fazer? E então é você e os seus esforços. Como você pode construir relações com estas limitações financeiras? São responsáveis por uma família, por isso não podem gastar muito tempo [em coisas triviais] porque têm trabalho e [aprendem] a língua, e todos estão ocupados. Sentimos que não há ninguém para tomar conta de nós. Nenhum cuidado verdadeiro, nenhuma direção para a qual as pessoas possam se dirigir. A propósito, muito dinheiro está sendo gasto, mas de forma errada. As pessoas precisam de um sistema de cuidados, e nele se constroem caminhos, se paga menos dinheiro e se traz pessoas para apoiar. Você traz pessoas para apoiar psicologicamente, porque, senão, você não consegue.

Eu conheço pessoas aqui, doutores nas universidades, que não saem de casa. Vivem com depressão, em uma concha estranha.

Eu: Agora, conte um pouco mais sobre o bem-estar.

Ela: A minha saúde?

Eu: Sim, mas também a sua saúde psicológica. A primeira coisa que quero saber é, como se sente agora?

Ela: Bem, eu fiquei psicologicamente deprimida, sabendo que ajudei pessoas deprimidas. No meu país, no teatro, a peça mais importante que fiz foi para crianças deprimidas. Nunca achei que eu mesma ficaria deprimida. Mesmo que eu vá ao mercado para comprar molho de tomate, eu esqueço, ainda que eu tenha escrito uma lista. Volto para casa e choro como criança. Se meu filho me pede para lhe trazer algo ou para que compre a ele alguma coisa, eu me preocupo a noite toda, não durmo e choro muito. Eu choro onde quer que eu vá, e fico deprimida. Em termos de saúde, durante um ano, fiquei com tensão muscular em todo o meu corpo. Eu me movia como um robô. E isto é parte da depressão. Isto é uma crise psicológica. Fiquei cansada e me pediram para fazer um ECG [eletrocardiograma] para o meu coração. Descobriram que acelerei o ritmo cardíaco e que poderia sofrer uma cirurgia nos próximos dois meses. Esta sensação é pesada.

Eu: Está bastante sozinha? Ou fala com amigos ou família para lidar com seus problemas?

Ela: Não tenho ninguém aqui, não tenho familiares. E meus amigos aqui são todos iguais a mim. Pelo contrário, talvez eu esteja mais consciente do que eles. Mesmo quando quero me encontrar com eles, eles estão todos ocupados. Mesmo quando você está em casa, tem que estudar porque não está se dando bem com a língua. E você tem que terminar porque tem coisas para fazer. Todos têm obsessões, e ninguém está estável e relaxado. Você vê seus amigos rapidamente quando tem coisas para fazer.

Eu: E você deve falar com alguém que não tenha muitos problemas, para que se sinta relaxada. Para esquecer um pouco dos problemas.

Ela: Quero pedir a alguém que seja forte, para que possa me apoiar, e não aos fracos.

Eu: Entendo.

Ela: Todos nós somos fracos.

Eu: Até que ponto...

Ela: Quando tive depressão, eu não trouxe felicidade. Pelo contrário, tentei não conhecer pessoas porque sentia que lhes ofereceria energia negativa. Todas as noites, quando os meus filhos dormem, eu me sinto mal. Acordo e olho para [citado um nome] e consigo tirar energia disso, enquanto ela dorme. E vou falar com meu filho, sentando na cama e olhando para a sua cara, conseguindo energia também assim. Eu choro muito e, no dia seguinte, me levanto melhor e mais forte. Digo a mim mesma que tenho que ir, que tenho que trabalhar e que tenho que andar. Quando não encontro nada, caminho nas ruas antigas de Viena, na *Stephansplatz*. Me sento sozinha em algum café e fumo.

Eu: Para respirar um pouco de ar.

Ela: Sim. Às vezes, me perco e me pergunto onde estou. Eu criei algo de especial para mim nas ruas e nos cafés. Agora estou bem.

ESTUDO DE CASO 4 – AZIZ

Aziz tem 33 anos de idade e é solteiro. Chegou à Áustria em dezembro de 2015 e, após alguns meses, teve seu pedido de reconhecimento como refugiado aceito. É um alauita da Síria, e vive com uma companheira alemã em Viena, enquanto toda a sua família ainda vive na Síria.

Eu: Quem são os seus contatos sociais mais importantes na Áustria?

Ele: Quero dizer uma coisa. Antes de eu conhecer esta mulher [companheira] alemã, era difícil conhecer uma garota ou, mesmo [fazer], um amigo. Isto é um pouco difícil. Primeiro, o tipo de relações sociais aqui na Europa. Um rapaz não tem relações com outro rapaz. Há, mas não como nós, árabes, sabe como é a amizade entre árabes. É como a fraternidade. Eu vou dormir na casa dele, e ele vem para ficar na minha casa. Poderíamos também dividir uma cama. Ficamos juntos. Mas aqui os rapazes são diferentes. Se eu buscasse um contato direto com alguém, ele pensaria imediatamente que sou gay. Entendo que existem diferenças culturais. Ao mesmo tempo, quando quero conhecer uma garota, enfrentei isto mais de

15 ou 20 vezes, quando ela fica sabendo que eu sou da Síria, ela diz “*Danke schön*” [muito obrigado, em alemão] e parte.

Eu: Sérió? Isto é difícil. As pessoas que você conhece são em maioria do seu país, da Síria. Ou não? Você conhece também austríacos?

Ele: Recentemente, comecei a conhecer mais estrangeiros. Há 5 meses atrás eu não conhecia nenhuma pessoa europeia. Tive de lidar com pessoas do meu país e especialmente de Lataquia.

Eu: Então, eles não se mostraram abertos para você. Você conhece também pessoas da Síria, ou árabes?

Ele: Sim, tenho amigos.

Eu: Como [citou um nome].

Ele: Sim [citou um nome], e outros dois.

Eu: Não muitos.

Ele: Sim, não muito. Quatro.

Eu: Quais são os maiores desafios que você tem na sua vida aqui na Áustria?

Ele: Estudos e idioma são os maiores desafios que tenho e, depois disso, trabalho. Posso falar com detalhes sobre este assunto?

Eu: Sim, claro.

Ele: A mídia na Europa está criando um grande problema sobre nós, refugiados. Quando chegamos aqui pela primeira vez, disseram que refugiados são maus e terroristas. E, depois, nos perguntaram por que não estávamos trabalhando. Quem iria nos contratar, então? Se você fosse dono de uma empresa, ou de uma firma, e ouvisse sempre coisas ruins sobre sírios ou refugiados, você me contrataria?

Eu: Claro, eu entendo.

Ele: Não contrataria. E no fim, perguntam na televisão por que é que os refugiados não trabalham. Por isso, agora, o trabalho é um desafio. A língua também é um desafio porque só estudamos o idioma na escola, e não conseguimos fazer contatos com as pessoas, já que a sociedade nos recusa.

Eu: Como suas expectativas mudaram, depois da sua vinda para cá?

Ele: Eu fiquei chocado com a realidade. A sociedade nos recusa e é difícil encontrar um emprego. Portanto, você começa a desistir, e passa a pedir para trabalhar em qualquer outro emprego, mesmo que não seja a minha profissão. Num restaurante, ou em qualquer trabalho, para se ver livre do Gabinete Social e Laboral.

Eu: Então, você não gosta da sua situação com o *Sozial* [sistema de assistência social austríaco]?

Ele: Não, eu não gosto.

Eu: Então, você precisa mudar a situação.

Ele: Exatamente. Estou tentando mudar. Eu mesmo fiz, comecei a ir ver restaurantes, e a perguntar se precisavam de trabalhadores. Mas quando sabem que eu sou da Síria, aí dizem que não.

Eu: Direto assim?

Ele: Sim, direto. Eles pedem desculpa.

Eu: Entendi. E com o que você trabalharia, aqui no país, se tivesse a oportunidade?

Ele: [...] Eu também quero trabalhar com nutrição.

Eu: O que é isso?

Ele: Nutrição, alimentação saudável, vegana. Eu sou vegano.

Eu: Certo, eu entendo.

Ele: Espero trabalhar com isto de forma profissional, porque aprendi na Síria de uma forma profissional. Sem certificado, apenas com experiência.

Eu: Quais experiências positivas e negativas você teve na sua procura de emprego?

Ele: Negativas.

Eu: Apenas negativas.

Ele: Para ser sincero, são negativas porque me cansei de buscar um emprego. Um trabalho digno que respeite meu certificado, meu pensamento e a minha mentalidade. Infelizmente, é difícil aqui. Claro, a língua é uma barreira. Há 5 meses, depois de ter conhecido esta mulher alemã, a minha fluência na língua começou a melhorar. Mas antes, nesses 5 meses, eu não tinha [habilidades com] a língua alemã, e o trabalho é muito difícil. Quando se quer trabalhar em algo, as pessoas dizem para ir trabalhar no McDonalds. Não tenho problemas com isso, mas isso me entristece. Talvez ali eu não trabalhe de coração, e trabalharei sem gostar. Eu não estudei para trabalhar em outra profissão. É difícil para mim; quero trabalhar na minha profissão.

Eu: As organizações austríacas são relevantes com relação a esta questão?

Ele: Como assim?

Eu: As organizações austríacas. Como a [cito duas organizações, mencionadas pelo entrevistado].

Ele: Sim, organizações. Sinceramente, não tenho qualquer tipo de contato com organizações. Porque a vida nos trouxe até aqui. Você se sente pressionado a encontrar um emprego e também a estudar. Para além disso, tem a depressão que se sente quando se ouve notícias sobre a Síria. Ficamos estressados sempre que ouvimos notícias sobre a Síria, e sobre a guerra no país. O seu estresse é permanente, todos os dias. Por um tempo tive dor de cabeça. Como é que chamam isso? Enxaqueca?

Eu: Enxaqueca.

Ele: Sim, exatamente. Tive por 2 meses, por causa da situação na Síria, e porque a minha família estava em perigo. Depois, tive dores de cabeça terríveis, e não consegui dormir bem, por causa desse assunto. É por isso que não tenho tantos contatos com organizações. Além disso, não é que tenha perdido a confiança nelas, mas sei que existem quantidades enormes de sírios. Portanto, quando vou a uma organização e encontro 100 sírios esperando, não vou conseguir o que quero em pouco tempo. E a minha solicitação será ignorada. Haverá milhares esperando. Espero que você entenda o que digo.

Eu: Você pode me falar sobre os lugares onde ficou aqui na Áustria quando chegou? Depois de ter vindo?

Ele: Depois de ter vindo eu vivi, primeiro, 3 ou 4 dias em *Traiskirschen* [campo de trânsito austríaco], e depois me mudei para uma pequena pensão em uma aldeia abandonada. Sabe o que isso significa? A pensão está lá e a aldeia fica a 2 km de distância. Não tem internet. Compramos cartões de internet que não conectavam. E sempre que precisava comprar coisas, tínhamos que ir a 2 km de distância e voltar. Quando cheguei estava frio aqui, e tinha neve. Eu iria morrer de frio se quisesse comprar arroz. Depois me mudei para Viena. Tinha um amigo que vivia aqui e que tem uma casa. Morei com ele por 15 dias, e depois vi outra casa no 13º distrito. Eram todos sírios. Claro, não quero dizer que em toda a minha viagem da Síria até a Áustria, ou mesmo aqui na Áustria, estive exposto a situações sectárias. Tenho um problema sectário aqui, por causa da guerra na Síria.

Eu: Claro. Se me permite perguntar, a sua origem é...

Ele: Eu sou alauita¹⁰.

Eu: Sim, é por isso que é muito difícil para você.

Ele: Muito. Quando vou a esta casa sou xingado e atacado.

Eu: Pensam que você apoia Asad [o presidente sírio].

Ele: Exatamente. Mesmo que eu não esteja com Asad, só porque você é de outra expressão religiosa, você enfrenta maldições, grito e ofensas. Depois me mudei para uma casa no 2º distrito, onde tive que ficar com um argelino, para poder me afastar do meio sírio e dos problemas sectários [...] e você fez isto na Síria.

Eu: É mesmo? Muito difícil.

Ele: Apesar disto, eu não estou defendendo, eu compreendo os outros e digo que está tudo bem. Nós somos maus. Estou tentando o melhor que posso e vivi com este argelino [...].

Eu: Eu sinto muito, querido. Isto é muito difícil.

Ele: Quase fui morto algumas vezes no caminho, porque sou alauita.

Eu: E foi mais fácil para você estabelecer contatos sociais aqui em Viena [do que nas zonas rurais austríacas]?

Ele: Pensei que seria mais fácil, mas infelizmente foi difícil.

Eu: Também foi difícil. Você pensou que seria mais fácil, mas não foi.

Ele: Eu esperava que fosse mais fácil, mas acabou sendo difícil.

Eu: Sim. E onde foi que você mais se sentiu como sendo parte da sociedade local?

Ele: Parte da sociedade local?

Eu: Se é que existe um lugar assim.

Ele: Honestamente, não.

Eu: Gosta do seu atual distrito e dos seus vizinhos?

Ele: Os meus vizinhos [...] Viena é uma bela cidade. Os vizinhos que eu tinha enquanto estava no 20º distrito eram muito racistas, em relação a nós.

Eu: Mesmo aqui em Viena?

¹⁰ Nota do tradutor: Alauita. Referente a uma das expressões do Islã. Expressiva na Síria, esta expressão da religiosidade muçulmana, historicamente proveniente do islamismo xiita, é conhecida, também, por ser relacionada à família do presidente sírio Bashar al-Assad. Trata-se de uma minoria numérica, representada por cerca de 10% da população síria muçulmana. Esta referência percentual pode variar, para mais ou para menos, de acordo com a fonte.

Ele: Os nomes sírios ou árabes assustavam [os vizinhos]. Embora eu não seja muçulmano. Eu sou ateu. Sabe o que significa? [...] Tive problemas com árabes porque eles não me aceitam como ateu e eu não acredito na existência de Deus. E os europeus pensam que eu sou muçulmano.

Eu: [Mas] Você gosta do seu bairro atual e dos seus vizinhos?

Ele: Na verdade, há muito medo do Islã [...] Eu entendo isto, tive choques aqui. Quando me vejo rejeitado por uma, duas ou três garotas. Havia aqui pessoas muçulmanas, e não eram extremistas. Se tornaram extremistas porque as pessoas daqui os rejeitam.

Eu: Eu sei como é! Isto não é agradável.

Ele: Eles vieram moderados, da Síria. Mas quando viram que a sociedade os rejeita e que não aceitou conhecê-los... Eu tenho um amigo na Alemanha, ele era muito moderado na Síria, sabe o que significa moderado? Ele não é extremista, mas se tornou um depois de ter vindo para cá. Perguntei por que, para ele, e ele explicou que enfrentou algumas situações, e lhe xingaram, falaram coisas ruins para ele. Falei com este amigo, deixei ele relaxado, e expliquei que ele tem que entender os outros. Se outros pensam algo sobre você, você deveria aceitar. Mostre a esta pessoa que você é bom.

Eu: Claro. Existem organizações ou pessoas relevantes para você, que são daqui? Eu não quero nomes.

Ele: Organizações ou?

Eu: Pessoas. Talvez esta alemã seja muito relevante para você aqui. Pessoas e organizações.

Ele: Não tenho quaisquer contatos com organizações, e com pessoas só com esta alemã. Ela é fundamental na minha vida.

Eu: Em que contexto essas pessoas foram relevantes para você? Por exemplo, você me falou desta mulher...

Ele: Sim. Sinceramente, com esta mulher e com o meu novo trabalho. Eu não tenho outros contatos.

Eu: Em que contexto este contato é importante para você?

Ele: Em que lugar?

Eu: Em que contexto? Esta é uma pergunta difícil?

Ele: Não é difícil.

Eu: Por exemplo, em relação a ter vida social. Ou houve ajuda em relação ao trabalho ou aos estudos.

Ele: Para ser honesto, a primeira coisa que eu tive foi estabilidade emocional. Porque, para mim, se eu não amo, não consigo viver com uma mulher. Algumas pessoas podem viver com uma mulher para aprender a língua.

Eu: Isto também é importante.

Ele: É importante. Mas a minha prioridade é amar a mulher e, depois, aprendo a língua. Sou honesto comigo mesmo ao ponto de não conseguir viver com alguém se não gostar realmente dela. O amor vem primeiro, comigo, e depois o interesse. E se eu não amo, não aprendo.

Eu: Gostaria de saber mais, agora, sobre bem-estar. Refiro-me à saúde física e à saúde psicológica. Como você se sente agora?

Ele: Mais do que feliz agora, mas eu tive depressão durante um ano e meio, por causa da questão da integração aqui. Além disso, a situação na Síria estava muito ruim. Portanto, eu estava psicologicamente muito cansado. Bombas aqui e ali, e eu estava sempre me sentindo estressado. Tenho 10 amigos que morreram na Síria. Cada mês, ouço dizer que morreu um amigo e me sinto mais deprimido. As famílias estão perdidas e eu não sei nada sobre elas até agora. Isto me causou muita depressão. Agora a situação está melhor, politicamente. Agora está mais segura e já não há mais muito Estado Islâmico [ISIS], como antes. Isto tudo, também ter estado em contato com esta mulher, me fez me sentir mais confortável.

Eu: Eu sinto muito, isto é muito difícil. Eu não tenho palavras, mas sei que é muito difícil.

Ele: Obrigado.

Eu: E o que te incomoda?

Ele: O que me incomoda aqui na Áustria?

Eu: Na Áustria ou fora dela, na sua vida em geral.

Ele: A guerra na Síria e a política. O problema é que eu leio a política muito bem. Quando vejo o que está acontecendo no mundo, e como o mundo está jogando na Síria, me incomoda muito. Há muitas mentiras na mídia, você sabe a verdade e isto faz com que você fique estressado. Tudo o que está acontecendo são mentiras. Isto é o que me incomoda mais, também aqui na Áustria. Me incomoda quando as pessoas não se integram com você. Algumas pessoas pensam que viemos aqui para incomodá-las, mas nós viemos aqui porque fomos obrigados. Eu podia fazer o meu doutorado na

Síria e ser professor nesta universidade. Por que eu viria aqui para trabalhar em um restaurante? Estou começando do zero aqui. Vejo isto como algo muito difícil.

Eu: Claro. Você se sente positivo neste país?

Ele: Por 5 meses. Não sei o que dizer; um pouco, quando você encontra alguém que te ajude neste país, vai se sentir positivo. Mas quando você ver que todos se afastam de você e que ninguém te quer, e não querem que trabalhe para eles, aí você sentirá uma pressão negativa e psicológica [sic]. Agora, conheci um amigo, que me aceitou e está fazendo piadas comigo no prédio, por exemplo. Assim você sente que a vida aqui é bela.

Eu: Entendo. Como você lida com os seus problemas?

Ele: Apenas com um sorriso. [...] Cada problema que tenho eu tento analisar, compreender e ver a partir de outros pontos de vista. Leva tempo. [...] Como há algum tempo atrás, havia uma pessoa no *U-Bahn* [sistema de metrô em Viena], ele viu que eu parecia um árabe e que eu estava conversando com minha irmã, na Síria. Eu estava falando árabe no telefone. Ele começou a xingar e a bater nos meus óculos. Começou a gritar e a perguntar “o que te trouxe até este país?”. Ele é apoiador de Strache e Kurtz [políticos austríacos]. E depois, quando eu estava saindo, o agradeci e disse “tchau tchau”. Depois disso, comecei a entender ele. Os meios de comunicação, aqui, estão mostrando que os muçulmanos são isto e aquilo. Se eu fosse deste país, se eu fosse austríaco, me comportaria como ele.

Eu: Claro que ficaria bravo.

Ele: Fanático, não bravo.

Eu: Você recebe ajuda de amigos íntimos quando precisa?

Ele: Não, eu crio minha própria felicidade, de dentro.

Eu: De dentro de si mesmo?

Ele: Eu crio felicidade a partir de mim mesmo.

Eu: Por exemplo, você não fala com sua família sobre esses problemas.

Ele: Eu falo com a minha mãe todos os dias, por isso sei o que se passa com eles. Sei que eles estão em guerra e é uma obrigação fazer contato diário com eles. Mas, acredite, quando entrei em depressão, eu ajudei a mim mesmo a sair dela. Quanto à felicidade, tento o meu melhor. Se estou em uma atmosfera depressiva, tento colocar um sorriso e dar uma gargalhada,

e isto é uma obrigação. Isto é uma obrigação – não conseguimos continuar a vida deprimidos.

Eu: E agora, como você se sente em relação à Áustria e aos austríacos?

Ele: Sinto que eles têm medo de nós. Posso até aceitar isso, mas gosto deles e os respeito, porque não é fácil – um país sem tantos refugiados e de repente vem esta grande quantidade. E eles estão recebendo dinheiro do *Sozial* [sistema de assistência social austríaco] e aceitando as pessoas facilmente. Respeito que haja um grande número de pessoas que disseram “sim”. Me sinto tão feliz quando vejo pessoas indo às manifestações com os refugiados, como forma de respeito pelos refugiados. Vou ser honesto, e vou dizer, os austríacos são muito mais respeitosos do que nós, árabes.

ESTUDO DE CASO 5 – FAISAL

Faisal é um homem de 39 anos, de origem palestina, mas nascido na Síria, que chegou à Áustria em abril de 2015 e, mais tarde, foi reconhecido como refugiado. Na Síria, se casou com outra refugiada palestina da Síria. É muçulmano sunita.

Eu: O que mudou na sua vida, desde que recebeu os seus documentos de asilo? Por exemplo, estava trabalhando, não sei.

Ele: Não. Eu não estava trabalhando nem estudando. Estávamos vivendo no campo [de refugiados]. Um professor vinha como voluntário, para nos dar aulas. Mas você não está psicologicamente estável, porque você não tem o asilo reconhecido. Quando recebi os meus documentos, me senti psicologicamente estável e comecei a receber ajuda do *Sozial* [sistema de assistência social austríaco]. Claro que a essa altura minha família estava na Turquia e precisava pagar o aluguel, e não havia ninguém para os apoiar economicamente, por isso eu mandava [dinheiro] para eles. Portanto, havia alguma estabilidade para que eu mantivesse minha família a salvo na Turquia e a ajudasse.

Eu: Agora vamos mudar de assunto. Vamos falar de saúde pública. Como você se sente, não só em termos do seu corpo, mas também psicologicamente? Como você se sente agora?

Ele: Sim, não só fisicamente, mas também psicologicamente, eu me sinto melhor.

Eu: Mas também está triste, ou não?

Ele: Não estou triste, mas a vida social foi o que eu perdi, apenas isso.

Eu: Quais são as coisas que afetaram os seus sentimentos com relação à sua carreira? [...] O que é importante na sua vida?

Ele: O que afeta a minha vida é que, como te disse, aqui não tem vida social. As crianças sentem-se bem indo para a escola, tirando proveito e melhorando, seguindo em frente até encontrarem seus amigos austríacos. Então, isto não está me afetando. A minha mulher está sofrendo por causa da falta de vida social, ninguém vem visitar.

Eu: Só por ela ou por você também?

Ele: Por ela e também por mim. Para mim, é mais fácil. Vejo o meu amigo e tenho colegas no trabalho, mas a minha mulher, não. A mulher do meu amigo, por exemplo, se aproximarem uma da outra, mas esta seria apenas uma. Não mais.

Eu: Como se sente sobre o seu futuro aqui na Áustria? Qual é a importância das suas relações sobre este assunto?

Ele: Quantos problemas eu tivesse e o que quer que acontecesse comigo, eu costumava voltar e falar com a geração mais velha.

Eu: O que você acha que a Áustria deveria fazer para que você pudesse ter uma vida melhor?

Ele: Acho que o que se deve fazer é facilitar as condições, ou regras, para a nacionalidade, porque é muito difícil, especialmente para nós, *staatenlos* [alemão para apátrida]. Não temos uma pátria, eu já era refugiado na Síria e vim como refugiado para cá. Esta questão é psicologicamente muito difícil para mim. O meu pai era refugiado e eu vivi a minha vida na Síria como refugiado, por isso, a maior parte da minha vida vivi como refugiado. Por conta disso, desejo que meus filhos tenham a nacionalidade.

Eu: E a sua mulher, é refugiada palestina?

Ele: Sim, eu te disse que vivíamos reunidos e que éramos todos refugiados.

Eu: Quais você acha que são os principais passos necessários para se estabelecer na Áustria?

Ele: A prioridade é que as oportunidades de emprego se tornem mais fáceis.

Eu: Antes da língua?

Ele: Para mim, como já te disse, tudo vai em um bom ritmo. Mas é importante para os meus filhos. Talvez os meus filhos fiquem melhores do que eu com a língua, mas eles ainda não estão no nível de continuar os estudos. Há níveis para a língua. Para mim, é encontrar uma oportunidade de emprego de forma mais fácil do que agora e na área que gosto. Para os meus filhos, não, a língua é a mais importante porque eles precisam da língua para poderem continuar os estudos.

SÍNTESE

Estas entrevistas mostram o reconhecimento geral dos entrevistados quanto a problemas psicológicos relacionados com o deslocamento e com a adaptação a uma nova realidade, associada, na sua maioria, à insegurança. Mesmo aqueles que relatam os efeitos destes problemas em seus próprios corpos ainda apresentaram tendência a definir estes problemas como efeitos psicológicos de instabilidade, crise ou angústia.

Leyla relatou sentir um distanciamento, privação de direitos (*ghurba*) e depressão (*ka'aba*), que ela define como um problema psicológico que pode não ter solução. A depressão, para ela, é um mal-estar que a faz se sentir impotente, que a fez procurar um médico que buscou controlar a depressão com a prescrição de remédios. Mas o que ela sente, a falta de sentimento de pertença/estranhamento do mundo, não pode ser resolvido tomando medicamentos, em sua opinião. Ela expressa um sentimento de “fragilidade interior”; sentindo-se impotente, sem capacidade (*qudra*) para sair de casa e interagir com as pessoas ou, mesmo, para ler, o que, por sua vez, ela mencionou como uma das coisas mais significativas em sua vida. Assim, se sente sozinha (*wahida*) e desconectada de sua realidade, em Viena. Em sua impotência, “seu cérebro para”, e ela procura por coisas que a motivem, até

encontrá-las em seu neto, que lhe dá “energia” (*ḥaluya*). Tudo isto faz com que ela anseie pela vida que tinha em seu país, onde, em última análise, deseja que sua vida termine. Ou seja, retornar à sua antiga vida, em seu país, seria a solução final para seu problema. Portanto, enquanto isto não acontece, seu mal-estar psicológico parece não ter solução.

Zara relata, também, que, por vezes, sente que “ninguém a conhece” (*majhula*). Ela se encontra estranhada. Quando tem coisas que ocupem sua mente consegue afastar os pensamentos desta situação. Mas quando isto não acontece, ela se sente estranhada. Ela diz que ela e sua amiga ficaram deprimidas quando afirma que, literalmente, estão “psicologicamente cansadas” (*nafsiaty ta’abane*); isto é, sem forças para se engajarem com a vida. O termo que ela escolhe em inglês para expressar este estado de espírito é “depressão”. Ela expressa ainda mais o sentimento de estranhamento, afirmando que todas [as pessoas] são diferentes dela. Ela é, em suas palavras, “única”. Ela também expressa estar “psicologicamente esgotada”, ou deprimida, e estar “farta e cansada [do original em inglês *sick and tired*, significando literalmente “doente e cansada”] de ser rotulada como refugiada”.

O maior desafio de Habiba, na Áustria, é o de provar a sua própria existência. Assim, ela também sente estranhamento – desligada da realidade –, ao relatar que tem sua individualidade, e, portanto, a sua “humanidade” perdida ao ser tratada “como um número” entre outros refugiados. Isto a fez se sentir sufocada (*akhtanaqa*), sem fôlego, o que a levou a buscar um psiquiatra, que receitou suas medicações. Ela expressou seu estado mental como estando sofrendo psicologicamente (*ḍughuṭ nafsya*) e em uma crise psicológica (*azma nafsya*), o que, logicamente, a impede de resolver seus problemas por conta própria. Ao

falar de seus familiares na Europa, ela menciona que eles também vivem com depressão (*ka'aba*), sem cuidados (*haḍan*). Da mesma forma, outras pessoas que ela conhece, na Áustria, também estão deprimidas (*ikti'āb*), vivendo “em uma concha esquisita” (*qawq'a gharibya*), ou seja, em relativo isolamento. Ela atribui estes sintomas ao fato de estar psicologicamente deprimida (*hāly nafsyā iktā'bat*), o que foi agravado por ela ter ajudado pessoas deprimidas (*makt'bin*). Durante este período de aflição, ou crise, ela evita conhecer pessoas, para não compartilhar com elas esta “energia negativa”. A sua depressão levou à insônia e a faz chorar onde quer que vá. Também sofre de tensão muscular generalizada. Tal como Zara, encontrou conforto em sua família – desta vez no seu filho, de quem, em suas palavras, ela absorve energia enquanto ele dorme. Contudo, sempre que sai de sua casa se sente perdida.

Aziz sente que a sociedade austríaca o rejeita. Para ele, esta rejeição é compreensível (ele não se sente no direito de trabalhar, sendo estrangeiro), mas o deixa triste (*bḥazany*) e pode ser que não consiga se envolver com este contexto “de coração” (*min qalby*), apenas sob pressão (*dghuṭ*). A situação atual na Síria o faz sentir depressão (*ikti'āb*) e stress (*bi-stress*). Ele relata ter tido enxaquecas por dois meses seguidos, o que o impediu de dormir. Também se sente marginalizado na Áustria, e que não pertence ao país. No entanto, quando encontrou a mulher que veio a ser sua companheira na Áustria, passou a sentir estabilidade emocional (*istiqrār bil-'āṭife*). Isto tirou Aziz da sua depressão (*ikti'āb*), que ele atribuiu à questão da integração (*indimāj*) na Áustria. Referiu-se à depressão, assim como às outras pessoas, como sentindo-se psicologicamente cansado (*nafsiaty t'abane*), sofrendo de estresse (*bi-*

stress) e se sentindo perturbado (*biz'aj*) sempre que as bombas caem na Síria. Quando seus amigos morreram ele ficou ainda mais deprimido (*ikti'āb akthar*). Ao fixar-se na Áustria junto com sua parceira de vida, se sentiu mais confortável (*mirtah*). Quando sentiu que ninguém o ajudava na Áustria, se sentiu sobrecarregado (literalmente, pressão psicológica (*dghuṭ nafsy*), contudo, a partir de quando começou a relação com sua companheira, sentiu que podia construir “felicidade a partir de dentro” (*min juwa*). Sentiu que precisava criar felicidade por si só porque não queria sobrecarregar sua família e seus amigos, que já estão sob muita pressão na Síria. No entanto, ainda se sente relativamente marginalizado na Áustria, uma vez que as pessoas têm “medo de nós [deles]”¹¹ (*khaif minna*).

Por fim, Faisal expressa sentir que não está psicologicamente estável (*mustaqar nafsyān*) enquanto não tem o seu direito ao asilo reconhecido. Foi apenas depois que seu status oficial mudou de requerente de asilo para refugiado e depois de ter recebido ajuda financeira do sistema de bem-estar social austríaco, que ele se sentiu psicologicamente estável. Segundo ele, a sua esposa ainda sofre (*bta'an*) com a falta de vida social, uma vez que não tem amigos ou mesmo alguém com quem possa falar, na Áustria. A questão do refúgio é psicologicamente difícil para ele e para a sua família (*kthir sa'ab 'aleyāna, nafsyān*), já que seu pai era ele próprio um refugiado e, assim, Faisal viveu toda a sua vida como refugiado palestino na Síria.

As expressões de bem-estar acima mencionadas – ou falta destas – apareceram em pelo menos metade das entrevistas que realizamos

¹¹ Nas entrevistas, “nós” significou, por vezes, “os refugiados” e, outras vezes, “os muçulmanos”, ou “os sírios”.

entre sírios e iraquianos através do LODA. Quanto à outra metade, não se pode tomar a não expressão verbal de sofrimento psicológico simplesmente como a ausência desta realidade. Embora seja lógico concluir que alguns entrevistados não sentem angústias psicológicas, também, é lógico concluir que muitos simplesmente não se sentiram confortáveis o suficiente para compartilhar estes sentimentos com os entrevistadores, ou não estavam conscientes destas questões ou as interpretam de forma distinta. No entanto, as expressões apresentadas nestes cinco casos são muito mais gerais nas entrevistas. Por exemplo:

Amina é uma refugiada síria de 56 anos de idade que chegou à Áustria em junho de 2016. É drusa e vive em Viena com o seu marido e sua filha. Quando questionada sobre os principais desafios de se viver como refugiada na Áustria, ela mencionou: “Gera angústia psicológica [*azma nafsyia*]. Quero dizer, onde quer que as pessoas estivessem felizes [antes do deslocamento] haverá *ghurba*, *ghurba* para a nação, *ghurba* para a família, trabalho, amigos ... isto”.

Anis é um homem sírio de 53 anos, muçulmano sunita, que chegou à Áustria em outubro de 2015 e tem vivido neste país como refugiado com sua mulher e filhos. Quando questionado sobre os seus planos para o futuro, respondeu:

Espero encontrar a mim mesmo. Para adquirir habilidades na engenharia, habilidades arquitetônicas. Assim, um dia, eu poderia fazer algo. Porque um humano sempre sonha em fazer alguma coisa. Especialmente eu, como arquiteto, sempre me vejo com isso [um sonho]. Se eu tivesse oportunidade, eu trabalharia, se não aqui, talvez se eu voltasse para a Síria.

Adil é um muçulmano sunita do Iraque, de 30 anos. É solteiro e vive em um apartamento que divide com outros dois companheiros, um da

África subsaariana e outro da Alemanha. Chegou à Áustria em maio de 2014 e obteve asilo, ao contrário da maioria dos outros requerentes de iraquianos. Ele afirmou:

A minha saúde é boa, mas estou psicologicamente exausto [*maḍghuṭ nafsyān*] [...] às vezes, me sinto muito motivado [*muṭḥamis*], fiz o Praktikum e terminei [o curso de] idioma. E, por vezes, me sinto esgotado [*muḥbaṭ*] e sinto que nada vai acontecer [...] com relação às dificuldades que nós, como refugiados, enfrentamos neste país. Há pontos positivos, mas é bom mostrar ao mundo como estamos sofrendo [*waja*’; literalmente “doendo”] em função de algumas questões. Deixem que saibam que sou um estrangeiro neste país, mas não sou um monstro.

Najib é um muçulmano sunita, sírio, de 32 anos, cuja mulher ainda vive na Síria, enquanto ele adquiriu asilo na Áustria. Ele tem tentado trazer sua esposa para este país, e quando lhe foi perguntado como ele se sentia psicologicamente, respondeu:

Estou um pouco cansado [*shway t’abān*]. Alguns dias há pressão [*dghuṭ*] para trabalhar, por isso me sinto um pouco cansado psicologicamente [*t’abān shway nafsyaty*]. Também por causa da minha família, e da situação na Síria. Este tipo de coisa.

Melhem é um refugiado sírio de 33 anos, casado, e chegou à Áustria em maio de 2015. Quando questionado sobre seus principais desafios na Áustria, ele respondeu: “O trabalho e a língua, para mim, são problemas cotidianos. Penso neles todos os dias, minha esposa sabe. Isto influencia na minha mente [*m’ithir ‘ala nafsyaty*]”. E quando perguntaram acerca de suas expectativas sobre viver na Europa, respondeu: “quando vivíamos no campo [de trânsito; na Áustria] nos víamos psicologicamente cansados [*nafsyaty ta’abana*] e muito tristes [*ḥazinin jidān*], mas depois, quando conhecemos os austríacos, para conseguir a

residência, as nossas expectativas mudaram de uma forma positiva”. Depois, quando lhe foi perguntado sobre o que mudou quando obteve o status de refugiado, ele disse:

Todos nós no campo, quer dizer, não dormimos. Nem mesmo uma identidade a gente tinha o luxo de possuir, sabe? Sem direitos, nem qualquer outra coisa, nunca. Estes papéis [documentos] que você adquire, você sente que têm valor, quer dizer, pode ir, pode viajar se quiser, é estimulado [*taḥafaz*].

E quando perguntaram a ele como se sentia à época da entrevista, ele respondeu: “Mas o problema é que estou deprimido [*nafsyaty ta’abana*] no que diz respeito ao trabalho. Preciso de trabalho logo. Preciso dele ao meu redor”.

Iskandar é um refugiado iraquiano. Tem 29 anos de idade e é muçulmano sunita. Quando foi perguntado sobre sua experiência ao viver no interior austríaco e em Viena, ele respondeu:

Tenho dois amigos aqui que vivem no interior, que estão agora em crise psicológica [*azma nafsyia*]. E começaram a ir a médicos para tratamento. O caso deles chegou a nível perigoso. É muito difícil vir da Síria e viver numa vila [...] é impossível para mim viver em uma. Talvez, se eu fosse obrigado a viver em uma vila, eu teria voltado para a Síria. Eu não conseguiria continuar. Ou eu teria algum mal-estar psicológico [*ma’ânāa nafsyā*] como meus amigos. É impossível viver em uma vila. Em Viena, de alguma forma, há movimento, é possível fazer amizade e é possível conhecer pessoas. Especialmente nas capitais, tem muitos estrangeiros. Você pode encontrá-los e conhecê-los, mas comunidade de vila, no mundo todo, é uma comunidade fechada.

Awad é um requerente de asilo do Iraque. Tem 23 anos de idade e se identificou como muçulmano. Quando perguntado se algo o incomodava, respondeu:

Na verdade, sim, a pergunta sobre se eu tenho permissão para ficar aqui ou não. Porque, dessa forma, o que quer que eu construa eu posso perder em um piscar de olhos. E depois, a família. Quando você se lembra da família, quando se lembra deles, do que aconteceu e onde eles estão.

Quando foi perguntado como ele resolve seus problemas, respondeu: “Minha família é a coisa mais importante a este respeito. Quando escuto suas vozes, fico feliz. E isto me ajuda quando estou psicologicamente cansado [*nafsiaty t’abana*]”. E quando perguntado sobre em que medida se sentia motivado, ele respondeu: “Não muito. Tudo na minha vida agora é escutar alemão e aprender alemão, por isso estou motivado em obter meu certificado B2. Se não tem alemão, aí vou pra minha casa para dormir”.

Para dar um último exemplo, Alyiah é uma drusa síria. Tem 26 anos de idade e é casada. Quando solicitada a refletir sobre o que mudou desde que obteve o status oficial de refugiada na Áustria, me disse:

Muitas coisas. Eu posso ter um passaporte, me candidatar a um emprego, quero dizer, é suficiente; minha residência aqui é de cinco anos e espero renová-la. Mas há alguns medos, talvez não seja renovada e tenhamos que voltar. Mas agora que temos segurança, estou confortável [*nafsy raha* - literalmente, o meu eu está confortável]. A minha mente [*nafsiaty*], é o suficiente, o meu passaporte é austríaco, isto eles me deram, por isso muitas coisas que eu quero mudaram.

IDIOMA, PODER E PERTENCIMENTO

Como mostram os estudos de caso e os trechos destacados acima, os sujeitos árabes deslocados expressaram o que o discurso médico em voga na Áustria chamaria de “depressão” de várias formas diferentes – na maior parte (se não todas), são variações do princípio básico que afirma que a depressão é uma falta de poder para agir sobre a própria

vida. Este poder é concebido como sendo emanado de si próprio, que irradia do sujeito e afeta fortemente aqueles que o rodeiam. Afastar-se de ambientes negativos pode ajudar a conter a depressão, e manter-se próximo dos entes queridos é revigorante. Contudo, o estado psicológico irradia de cada eu [*self*], de modo que alguns entrevistados optaram por evitar familiares e amigos com vistas a não os afetar negativamente, mesmo que beneficiassem destes contatos.

Esta concepção geral não parece ser tão diferente das concepções populares europeias sobre disposição, incluindo depressão. De acordo com esta percepção, energia, motivação, estímulo, poder, capacidade e conforto opõem-se à fadiga psicológica, depressão, estresse, desamparo, perda, incapacidade, impotência e desconforto. O papel da língua, como barreira ou como ponte, é característico da experiência dos migrantes forçados. O que é talvez único às expressões dos migrantes forçados de língua árabe é a centralidade da ideia de “fadiga” e o enquadramento do sentimento de falta de pertencimento social através do conceito de “*ghurba*”.

Assim, a falta de pertencimento social é vista pelos entrevistados como sendo seu principal problema, que é causado primeiro pelo deslocamento e depois é dinamicamente mantido através da falta de envolvimento com a sociedade acolhedora, seja pela falta de oportunidades ou pela própria falta de poder [capacidade] do sujeito em fazê-lo (geralmente uma combinação de ambos). Esta falta de engajamento é vista, do ponto de vista da maioria dos entrevistados, como algo profundamente ligado à capacidade linguística, especialmente entre os sujeitos com mais idade que, em sua grande maioria, têm grandes dificuldades em aprender alemão.

O domínio idiomático (e cultural) não afeta apenas a capacidade dos árabes deslocados em compreender o contexto austríaco, mas afeta também a capacidade austríaca de compreender os entrevistados. A língua não é apenas uma questão de tradução entre termos equivalentes, mas informa e organiza concepções e afetos. No entanto, a concepção, o afeto e, portanto, a experiência, não estão também completamente inscritos em palavras. As palavras “poder”, “capacidade”, “habilidade”, e mesmo “vigor” e “energia”, em inglês, por exemplo, parecem confluídas nos dialetos árabes iraquianos e sírios, expressos pelos meus entrevistados por meio dos termos “*qwa*” e “*qudra*”. Desse modo, seja qual fosse o termo que eu escolhesse traduzir sempre que um dos meus entrevistados o usasse, apenas tal termo isoladamente não daria conta de abranger o completo significado das expressões destas pessoas, coisa que só pode ser compreendida contextualmente. Assim, apresentar ao leitor os cinco estudos de caso acima referidos é importante para fornecer o contexto adequado à interpretação. Neste caso, o que tem sido expresso de forma notável por meus entrevistados é a falta de capacidade, de poder, de vigor, de energia e, em última instância, de motivação para seguir a vida como refugiado. Por conseguinte, a expressão que comumente aponta para este “estar psicologicamente cansado” deve ser entendida, neste contexto, como uma expressão de depressão.

A depressão (*ka'aba*), contudo, não é apontada por meus entrevistados como um termo médico ocidental objetivo, em vez disto, é entendida como tendo diferentes níveis. Ou seja, pode-se estar mais ou menos deprimido, tanto quanto o termo é também expresso coloquialmente, de forma mais ou menos comum, na Europa. Da mesma

forma, estar estressado é algo também expresso por meus entrevistados de língua árabe através do empréstimo do termo em inglês (*bi-stress*) ou pelo termo “pressão” (*dghut*). Esta equivalência, juntamente com a tendência de muitos entrevistados em menosprezar sua angústia psicológica (seja para tomar o controle, seja para não parecer desamparado), me leva a entender que, neste contexto, estar estressado significa frequentemente estar severamente deprimido.

Em geral, embora bem-estar possa ser mais bem traduzido em árabe como “*afya*” (saúde), uma vez que tanto os termos em inglês como os termos em árabe se dirigem potencialmente não apenas ao corpo mas, também, à psique, meus interlocutores refugiados de língua árabe têm expressado aquilo que os europeus chamam de depressão (e mesmo trauma) de formas diferentes. Estas expressões implicam diferentes estratégias de superação em vez de as identificar como sintomas de doença e necessidade de medicalização. Enquanto alguns de meus interlocutores expressaram ter dificuldades psicológicas, crise (*azma nafsy*) ou depressão (*ka'aba*), muitos outros expressaram “*ghurba*”, o que, neste contexto, entre outras coisas, significa sentir-se fora de contexto, estar estafado (*nafsy ta'abana*) ou estar psicologicamente cansado (*nafsy ta'abana*), e estar sem capacidade/poder (e, neste caso, motivação) (*qudra/qwa*) para agir sobre suas vidas e sobre o mundo. O termo inglês “*settlement*”, em árabe (*istqrār*), está associado à habitação e à residência, mas também à firmeza (neste caso, segurança) e à agência (já que a raiz do termo implica decisão ou resolução). Por conseguinte, sentir-se impotente para agir, estar psicologicamente cansado ou ser privado de direitos afeta grandemente as chances de meus interlocutores se sentirem fixados na Áustria. Estes sentimentos,

relacionados a estar estabelecido (ou não), são a contrapartida do que tem sido discutido na Europa sob a rubrica de “integração” (em árabe, *indimāj*). Se a “integração” é uma via de mão dupla, como foi expresso por documentos oficiais austríacos e entre humanitários em geral, então, entender como os refugiados de língua árabe compreendem, expressam e constroem seu bem-estar, se torna pesquisa imperativa.

REFERÊNCIAS

- ABC News, 22 December 2015. *Inside One of Europe's Largest Refugee Camps, 'The Jungle'*. Disponível em: <http://abcnews.go.com/International/inside-europes-largest-refugee-camps-jungle/story?id=35892584> [Acesso em 06/01/2016].
- Abufarha Nasser. 2007. *The Making of the Human Bomb: An Ethnography of Palestinian Resistance*. Durham: Duke University Press.
- Abu-Lughod Lila. 1989. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, p. 267–306.
- Abu-Lughod Lila. 1990. "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women", *American Ethnologist*, vol. 17, no. 1, p. 41–55.
- Abu-Lughod Lila. 2008. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, Lila and Ahmad Sa'di (eds.). 2007. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2005. *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ager, Alastair, and Alison Strang. 2008. "Understanding integration: A conceptual framework", *Journal of Refugee Studies* 21(2): 166–191.
- Agier, Michel. 2002. "Between War and City towards an Urban Anthropology of Refugee Camps", *Ethnography*. Vol 3(3):317–341.
- Agier, Michel. 2007. "Les camps aujourd'hui, un présent qui n'en finit pas". In Thierry Paquot, *Habiter, le propre e l'humain La Découverte*. Armillaire: 89-101.
- Agier, Michel. 2008. *On the Margins of the World: The Refugee Experience Today*. Cambridge: Polity Press.

- Agier, Michel. 2009. "The Ghetto, the Hyperghetto and the Fragmentation of the World," *International Journal of Urban and Regional Research*, Volume 33.3: 854-857.
- Agier, Michel. 2012a. "Politiques de l'exception - Réfugiés, sinistrés, sans-papiers," *Terra: Réseau scientifique de recherche et de publication*. Le sujet dans la cité / Actuels n°1.
- Agier, Michel. 2012b. *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*. Cambridge: Polity Press.
- Agier, Michel. 2012c. "campement urbain," *De(s)générations*, 16, rejets urbains, 27-34.
- Albrecht, B. et al.. 2015. *Der neue Fischer Weltalmanach. 2016. Zahl en Daten Fakten. Schwerpunkt Flüchtlinge*. Munchen: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Al-Jazeera, 20 August 2015. *Arrests made after 71 dead refugees found in Austria*. Disponível em: <http://www.aljazeera.com/news/2015/08/austria-raises-refugee-truck-death-toll-70-150828062928406.html> [Acesso em 09/01/2016].
- Al-Jazeera, 6 January 2016. *From Charlie Hebdo attacks to a state of emergency*. Disponível em: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2016/01/charlie-hebdo-attacks-state-emergency-160106125210613.html> [Acesso em 06/01/2016].
- Al-Jazeera-America, 16 October 2015. *German refugee center bums amid shift in public mood on migrants*. Disponível em: <http://america.aljazeera.com/articles/2015/10/16/german-refugee-center-attacked.html> [Acesso em 14/01/2016].
- Al-Jazeera Network, "Ex-CIA worker exposed US spy programme," <http://www.aljazeera.com/news/americas/2013/06/2013692013638922.html>. Acesso em: 14 de junho de 2013.
- Allan Diana. 2013. *Refugees of the Revolution: Experiences of Palestinian Exile*. Stanford: Stanford University Press.
- Allen, Lori. 2013. *The Rise and Fall of Human Rights: Cynicism and Politics in Occupied Palestine*. Stanford: Stanford University Press.
- Alston, Philip & MacDonald, Euan (Eds.). 2008. *Human Rights, Intervention, and the Use of Force*. Oxford: Oxford University Press.
- Amnesty International. 2015. "Syria's refugee crisis in numbers". *Amnesty International* (4 September). Available at: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2015/09/syrias-refugee-crisis-in-numbers/> [Acesso em 11/01/2016].

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Antoun, Richard. 1989. *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton: De Gruyter.
- Auge, Marc. 1992. *Non-lieux. Introduction a une anthropologie de la surmodernite*. Paris: Le Seuil.
- Arendt, Hannah. 1962. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books, The World Publishing Company.
- Asad, Talal (Ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Asad, Talal. 1986. "The Idea of an Anthropology of Islam", pp.1-22. *Occasional Papers*. Washington D.C.: *Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University*.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: The John Hopkins University Press.
- Asylum Information Database, 24 August 2015. *Germany: Halt on Dublin procedures for Syrians*. Disponível em: <http://www.asylumineurope.org/news/24-08-2015/germany-halt-dublin-procedures-syri-ans> [Acesso em 10/01/2016].
- Azad, Hazam. 2015. "Do Muslims belong in the West? An interview with Talal Asad". *Eutopia Institute*. <http://www.eutopiainstitute.org/2015/02/do-muslims-belong-in-the-west-an-interview-with-talal-asad/> (accessed February 07, 2019).
- BAMF, September, 2016. *Asylanträge im Jahr (2015) (2015)*, chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/BundesamtinZahlen/bundesamt-in-zahlen-2015.pdf?__blob=publicationFile&v=16#:~:text=Insgesamt%20stellten%20seit%201953%20rund,eine%20Steigerung%20um%20135%20Prozent. [Acesso em 22/01/2016].
- BBC, 24 December 2015. *German migrant crisis: Arson suspected in refugee home fires*. Disponível em: <http://www.bbc.com/news/world-europe-35174668> [Acesso em 14/01/2016].
- Barbosa, Gustavo. 2013. *Non-cockfights: On Doing / Undoing Gender in Shatila, Lebanon*. Ph.D. thesis, London School of Economics.
- Barth, F. 1958. *Political Leadership among the Swat Pathans*. London: Athlone Press.
- Barth, F. 1993. *Balinese Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.

- Barth, F. 1998 [1969]. *Ethnic Groups and Boundaries*. New York: Waveland Press.
- Barth, Fredrik. 2002. “An Anthropology of Knowledge”, *Current Anthropology* 43 (1): 1-18.
- Benjamin, Walter. 2003. *Walter Benjamin: Selected Writings, Vol. 4, 1938-1940*. Boston: Belknap Press.
- Berman, Nathaniel. 2011. *Passion and Ambivalence: Colonialism, Nationalism, and International Law*. The Hague: Brill.
- Biehl, João. 2005. *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- Biehl, João. 2013. “Ethnography in the Way of Theory”. *Cultural Anthropology*, vol. 28, issue 4, p. 573–597.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen Donna Lee, Evelyn Early and Becky Schulthies (Eds.). 1993. *Everyday Life in the Muslim Middle East*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bowman, Glenn. 2011a “In dubious Battle on the Plains of Heav’n’: The Politics of Possession in Jerusalem’s Holy Sepulcher”, *History and Anthropology* XXII, vol. 3 (September), p. 371–399.
- Bowman, Glenn. 2011b. “Identification and Identity Formations around Shared Shrines in West Bank, Palestine and Western Macedonia”. In: D. Albera, M. Couroucli (Eds.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington: Indiana University Press, p. 10–28.
- Bowman, Glenn. 2013. “Popular Palestinian Practices Around Holy Places and Those Who Oppose Them: An Historical Introduction”, *Religion Compass*, vol. 7 (March), p. 69–78.
- Brettell, Caroline B. 2015. “Theorizing Migration in Anthropology: The Cultural, Social, and Phenomenological Dimensions of Movement”. In: Brettell, Caroline B. and James F. Hollifield (Eds.), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*. New York: Routledge, pp.148-197.
- Brettell, Caroline B. and James F. Hollifield (Eds.). 2015. *Migration Theory: Talking Across Disciplines*. New York, London, Routledge, pp. 147-197.

- Bundesministerium für Inneres (Republik Österreich). 2013. "Betreuung im Wandel der Zeit", *Öffentliche Sicherheit, Abschnitte Bundesbetreuungsstellen und Betreuungs- und Erstaufnahmestelle Traiskirchen* (3-4) 13, pp.41-42.
- Bundesministerium für Inneres (Republik Österreich), 2013; *Traiskirchen: Eine Zeitreise. DOSSIER: Asyl*, 9 July 2015. Disponível em: <https://www.dossier.at/dossiers/asyl/traiskirchen-steht-wie-kein-anderer-ort-in-oesterreich-fuer-asyl-eine-zeitreise/#8> [Acesso em: 19/01/2016].
- Bundesministerium für Inneres (Republik Österreich), October 2015. *Niederlassung und Aufenthalt Statistiken*. Disponível em: http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Niederlassung/statistiken/ [Acesso em 09/01/2016].
- Bundesministerium für Inneres (Republik Österreich), 29 December 2015. *Asyl und Fremdenwesen Miki-Leitner: Nicht warten, sondern handeln*. Disponível em: http://www.bmi.gv.at/cms/bmi_asyl_betreuung/_news/bmi.aspx?id=646543666330552B6364553D&page=0&view=1 [Acesso em 13/01/2016].
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, December 2015. *Aktuelle Zahlen zu Asyl*. Disponível em: <https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/statistik-anlage-teil-4-aktuelle-zahlen-zu-asyl.pdf?blob=publicationFile> [Acesso em 11/01/2016].
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 6 January 2016. *Asylanträge im Jahr 2015*. Disponível em: <http://www.bamf.de/SharedDocs/Meldungen/DE/2016/201610106-asylgeschaeftsstatistik-dezember.html?nn=1367522> [Acesso em 22/01/2016].
- Burke Edmund (Ed.). 1993. *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, London: University of California Press.
- Call, Charles. 2008. "The Fallacy of the 'Failed State'", *Third World Quarterly* 29 (8), pp. 1491-1507.
- Caglar, Ayse and Nina Glick Schiller. 2006. "Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation." *American Ethnologist* 33 (4): 612-633.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and its Fragments*. Princeton: Princeton University Press.

- Chatty, Dawn. 2010. *Displacement and Dispossession in the Modern Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chatty, Dawn. 2014. “Anthropology and Forced Migration”. In: Fiddian-Qasmiyeh, E. et al. (Eds.), *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. Oxford: Oxford University Press, pp.74-85.
- Chatty, Dawn, and Marcus Colchester (Eds.). 2002. *Conservation and mobile indigenous peoples: Displacement, forced settlement and sustainable development*. New York: Berghahn Books.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture*, Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Anthony P. 1994. *Self-Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Colson, Elizabeth. 2003. “Forced Migration and the Anthropological Response”, *Journal of Refugee Studies*, vol. 16, no. 1, p. 1–18.
- Colson, Elizabeth, Thayer Scudder, David Aberle, Kenneth Begishe, Clark Etsitty, Jennie Joe, Mary E. D. Scudder, et al. 1979. *Expected impacts of compulsory relocation on Navajos with special emphasis on relocation from the former joint use area required by public law 93–351*. Binghamton, NY: Navajo Nation and the Institute for Development Anthropology.
- Daniel, Valentine, and John Knudsen (Eds.). 1996. *Mistrusting Refugees*. Los Angeles: University of California Press.
- Das, Veena. 2007. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Los Angeles: University of California Press.
- Davis, Rochelle. 2010. *Palestinian Village Histories Geographies of the Displaced*. Stanford: Stanford University Press.
- Daily Mail, 7 October 2015. *Hundreds of thousands of migrants will be deported from the EU within weeks under secret plans intended to ‘deter irregular migration’*. Disponível em: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3263113/Hundreds-thousands-migrants-deported-EU-weeks-secret-plans-intended-deter-irregular-migration.html> [Acesso em 08/01/2016].
- Deutsche Welle, 25 August 2015. *Germany suspends ‘Dublin rules’ for Syrians*. Disponível em: <http://www.dw.com/en/germany-suspends-dublin-rules-for-syrians/a-18671698> [Acesso em 10/01/2016].

- Deutsche Welle, 11 November 2015. 'Syrian refugees' are taken to Kara Tepe, whereas 'economic' asylum seekers are sent to Moria, see Inside Moria, Greece's 1st 'hotspot' refugee camp. Disponível em: <http://www.dw.com/en/inside-moria-greeces-1st-hotspot-refugee-camp/g-18830657> [Acesso em 06/01/2016].
- Dias, Amanda. 2013. *Aux marges de la ville et de l'État: Camps palestiniens au Liban et favelas cariocas*. Paris: Karthala.
- Die Presse. 2015. "EU-Gipfel: Offener Schlagabtausch zwischen Faymann und Orban" 24 September.
https://diepresse.com/home/ausland/aussenpolitik/4828067/EUGipfel_OffenerSchlagabtausch-zwischen-Faymann-und-Orban.
- Die Welt, 14 September 2015. Nur die "Festung Europa" kann jetzt noch Leben retten. Disponível em: <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article146396348/Nur-die-Festung-Europa-kann-jetzt-noch-Leben-retten.html> [Acesso em 15/01/2016].
- Dodge R., Daly A., Huvron J. & Sanders L. 2012. "The challenge of defining wellbeing", *International Journal of Wellbeing*, 2 (3), pp. 222-235. <https://www.internationaljournalofwellbeing.org/index.php/ijow/article/view/89/238>
- Dovell Franck. 2014. "Transit Migration in the European Migration Spaces. Politics, Determinants and Dynamics". In: Dovell Franck, Irina Molodikova and Michael Collyer (Eds.), *Transit Migration in Europe*. Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 209-236.
- Doumani, Bechara. 1995. *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*. Los Angeles: University of California Press.
- Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago, University of Chicago Press.
- Dumont, Louis. 1992. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: Chicago University Press.
- Durkheim, Emile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Dyck, Noel. 1991. *What is the Indian "Problem": Tutelage and Resistance in Canadian Administration*. St John's: Memorial University of Newfoundland.
- Eickelman, Dale. 1985. *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton: Princeton University Press.

- Escapism Magazine, 3 December 2015. *Understanding the refugee crisis*. Disponível em: <http://www.escapismmagazine.com/the-situation/> [Acesso em 06/01/2016].
- Esser, Hartmut. 2001. „Integration und ethnische Schichtung“ [Integration and Ethnic Stratification] *Mannheimer Zentrums für europäische Sozialforschung Working Paper* no 40.
- European Council of Refugees and Exiles, 26 June 2015. *Hungary reverses suspension of Dublin Regulation*. Disponível em: <http://ecre.org/component/content/article/70-weekly-bulletin-articles/1112-hungary-reverses-suspension-of-dublin-regulation.html> [Acesso em 10/01/2016].
- Eurostat. 2016. “Asylum and new asylum applicants - monthly data”. Available at: <http://ec.europa.eu/eurostat/tgm/refreshTableAction.do?tab=table&plugin=1&pcode=tps00189&language=en> [Accessed 22 January 2016].
- Faier, Lieba & Rofel, Lisa. 2014. “Ethnographies of Encounter”. *Annual Review of Anthropology*, 43, pp. 363-77.
- Faist, Thomas. 2013. “The Mobility Turn: a New Paradigm for the Social Sciences?”, *Ethnic and Racial Studies*, 36 (11), pp. 1637-1646.
- Fanon, Franz. 1965. *The Wretched of the Earth*. London, McGibbon & Kee.
- Fanon, Franz. 1986. *Black Skin, White Masks*. London, Pluto Press.
- Farah, Randa. 1997. “Palestinian Refugees and the UNRWA: Oral History and Popular Memory”. In *A History within History: Oral History and Popular Memory*. Amman: UNRWA.
- Farah, Randa. 1998. UNRWA in Popular Memory al-Baq'a Refugee Camp. In *A History within History: Humanitarian Aid and Development*. Amman: UNRWA.
- Farah, Randa. 2003. Palestinian Refugee Camps Reinscribing and Contesting Memory and Space. In Bashford, Allison and Carolyn Strange, *Isolation Places and Practices of Exclusion*. New York–London: Routledge.
- Farah, Randa. 2009. “Refugee Camps in the Palestinian and Sahrawi National Liberation Movements: A Comparative Perspective”, *Journal of Palestine Studies*, no. 150, vol. XXXVIII, no. 2, p. 76–93.
- Fassin, Didier. 2005. “Compassion and repression. The moral economy of immigration policies in France”, *Cultural Anthropology* 20 (3): 362–387.

- Fassin, Didier. 2008. "The Humanitarian Politics of Testimony: Subjectification through Trauma in the Israeli-Palestinian Conflict", *Cultural Anthropology*, vol. 23 (3), p. 531–558.
- Fassin, Didier. 2012. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*, Los Angeles: University of California Press.
- Fassin, Didier. 2013. "Why Ethnography Matters: On Anthropology and its Publics", *Cultural Anthropology*, vol. 28, issue 4, p. 621–646.
- Faubion, James D (Ed.). 2000. *Essential Works of Foucault 1954–1984, Vol. 3: Power*. New York: The New Press.
- Feldman, Ilena. 2007. "Difficult Distinctions: Refugee Law, Humanitarian Practice, and Political Identification in Gaza", *Cultural Anthropology*, 22, (no. 1): 129–169.
- Feldman, Ilana. 2008. *Governing Gaza: Bureaucracy, Authority and the Work of Rule, 1917–1967*. Durham: Duke University Press.
- Feldman, Ilana and Miriam Ticktin (Eds.). 2010. *In the Name of Humanity: The Government of Threat and Care*. Durham: Duke University Press.
- Fernando, Mayanthi. 2014. *The Republic Unsettled: Muslim French and the contradictions of Secularism*. London, Duke University Press.
- Fiddian-Qasmiyeh, Elena et al. 2014. "Introduction: Refugee and Forced Migration Studies in Transition". In: Fiddian-Qasmiyeh, E. et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fiddian-Qasmiyeh, Elena, Gil Loescher, Katy Long, and Nando Sigona. 2014. *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fischer, Michael. 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Foucault, Michel. 1975. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Random House.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Toronto: The Harvester Press.
- Foucault, Michel. 1986. "Of Other Spaces", *Diacritics*, 16 (1), pp.22–27.

- Foucault, Michel. 1988. *The History of Sexuality. Vol. 1. The Will of Knowledge*. London: Penguin.
- Fountain, Philip. 2016. "Mennonite Disaster Relief and the Interfaith Encounter in Aceh, Indonesia". *Asian Ethnology*, Vol. 75, No. 1, *Special Issue: Salvage and Salvation: Religion and Disaster in Asia* (2016), pp. 163-190.
- FoxNews, 26 June 2015. *Hundreds rally against refugees in Czech city, others gather to support immigration*. Disponível em: <http://www.foxnews.com/world/2015/06/26/hundreds-rally-against-refugees-in-czech-city-others-gather-to-support.html> [Acesso em 14/01/2016].
- Furani, Khaled. 2011. "The Ethnographic Arriving in Palestine", *Georgetown CCAS*. <http://vimeo.com/30555956>. (access: 18.04.2014).
- Furani, Khaled and Dan Rabinowitz. 2011. "The Ethnographic Arriving of Palestine", *Annual Review of Anthropology*, vol. 40, p. 475–491.
- Gabiam, Nell. 2006. "Social Thought and Commentary: Negotiating Rights: Palestinian Refugees and the Protection Gap", *Anthropological Quarterly*, vol. 79, no. 4 (Autumn, 2006), 717–773.
- Gabian, Nell. 2012. "When 'Humanitarianism' becomes 'Development': The Politics of International Aid in Syria's Palestinian Refugee Camps". *American Anthropologist*, 114 (no. 1): 95-107.
- Gadamer, Hans-Georg. 2011. *Truth and Method*. New York: Continuum.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic.
- Giacaman, G. 1998. "In the Throes of Oslo: Palestinian Society, Civil Society and the Future". In George Giacaman and Dag Jrund Lonning (Eds), *After Oslo: New Realities, Old Problems*, 1–15. Chicago: Pluto Press.
- Gibney, Matthew. 2014. "Political theory, ethics, and forced migration." In Fiddian-Qasmiyeh et al. (Eds), *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. Oxford: Oxford University Press, 48–59.
- Gilsenan, M. 1996. *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*. New York: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Gingrich, Andre, and Marcus Banks (Eds.). 2006. *Neo-nationalism in Europe and Beyond: Perspectives from Social Anthropology*. New York: Berghahn.

- Goertz, Gary & Diehl, Paul. 1992. "Toward a Theory of International Norms: Some Conceptual and Measurement Issues". *The Journal of Conflict Resolution*, 36, (4) (Dec., 1992), pp. 634-664.
- Godelier, Maurice. 1999. *The Enigma of the Gift*. Chicago: Polity Press and the University of Chicago.
- Goffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York, Simon & Schuster, Inc.
- Goffman Erving. 1967. *Interaction Ritual: Essays in Face to Face Behavior*. New York, Anchor Books.
- Goodson, Larry. 2001. *Afghanistan's Endless War. State Failure, Regional Politics, and the Rise of the Taliban*. Seattle and London, University of Washington Press.
- Grbac, Peter. 2013. "Civitas, Polis, and Urbs: Reimagining the Refugee Camp as the City", *Working Paper 96*, Oxford: Refugee Studies Centre.
- Guha, Ranajit. 1997. *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, Harvard University Press.
- Hahn, Sylvia. 2011. "Austria". In: Bade Klaus J., Pieter C. Emmer, Leo Lucassen and Jochen Oltmer (Eds.), *The Encyclopedia of Migration and Minorities in Europe: From the 17th Century to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.83-94.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. (Edited and translated by Lewis A. Coser). Chicago: The University of Chicago Press.
- Halm, Dirk and Martina Sauer. 2006. "Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung" [Parallel societies and ethnic stratification]. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1–2: 18–24.
- Hann, Chris. 2012. "Civilizational Analysis for Beginners". *Focaal*, Volume 2012 Issue 62: Jeanette Edwards, Gillian Evans, and Katherine Smith (Guest Eds.): *Class, community, and crisis in post-industrial Britain*, pp. 113-21. doi:10.3167/fcl.2012.620109.
- Hann, Chris. 2014. "The Heart of the Matter: Christianity, Materiality, and Modernity". *Current Anthropology*, Volume 55, Supplement 10, 182-92.
- Hafez, Sherine and Susan Slyomovics. 2013. *Anthropology of the Middle East and North Africa: Into the New Millennium*. Indianapolis.: Indiana University Press.

- Hamid Sônia Hamid. 2012. *(Des)Integrando Refugiados: Os Processos do Reassentamento de Palestinos no Brasil*, Tese de doutorado, Universidade de Brasília.
- Hamid, Sonia Cristina. 2015 “Árabes estabelecidos e refugiados palestinos recém-chegados ao Brasil: tensões referentes ao direito de retorno e a uma pedagogia da ascensão social”. In Schiocchet, Leonardo (Ed.), *Entre o Velho e o Novo Mundo: A Diáspora palestina desde o Oriente Media à América Latina*, pp. 449-486. Lisbon: Chiado Editora.
- Hammami, Rema. 2003. “Gender, Nakbe and Nation: Palestinian Women’s Presence and Absence in the Narration of 1948 Memorie”. In: Robin, Ron and Bo Strath. *Homelands: Poetic Power and the Politics of Space*. Brussels: Peter Lang.
- Hammoudi, Abdellah. 1993. *The Victim and its Masks: An Essay on Sacrifice and Masquerade in the Maghreb*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hannerz Ulf. 2003. “Several Sites in One”. In Thomas Hylland Eriksen (Ed.), *Globalisation: Key Concepts*. London: Routledge.
- Hannerz, Ulf, and Andre Gingrich. 2017. “Introduction: Exploring small countries.” In Ulf Hannerz and Andre Gingrich (Eds.), *Small Countries: Structures and Sensibilities*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Harrell-Bond, Barbara. 1986. *Imposing aid: Emergency Assistance to Refugees*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrell-Bond Barbara. 2002. “Can Humanitarian Work with Refugees be Humane?”, *Human Rights Quarterly*, 24, pp. 51-85.
- Harrell-Bond, Barbara. 2005. *Rights in Exile: Janus-Faced Humanitarianism*. Oxford, Berghahan.
- Hathaway, James C. 2005 *The Rights of Refugees under International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanafi, Sari. 2008a. “Palestinian Refugee Camps in Lebanon as a Space of Exception”, *REVUE Asylon(s)*, (no. 5), Palestiniens en/hors camps, September.
- Hanafi, Sari. 2008b. “Palestinian Refugee Camps. Disciplinary Space and Territory of Exception”. *CARIM AS 2008/44* (Robert Shuman Centre for Advanced Studies, San Domenico de Fiesole (FI): European University Institute.

- Hanafi, Sari. 2010. "Governance, Governmentalities, and the State of Exception in the Palestinian Refugee Camps of Lebanon". *Journal of Refugee Studies* Vol. 23, No. 2: 134-159.
- Hart, Keith. 1988. "Kinship, Contract and Trust: The Economic Organisation of Migrants in an African City Slum". In Diego Gambetta (Ed.), *Trust: Making and Breaking Co-operative Relations*, 176-193. Oxford: Blackwell.
- Heitmeyer, Wilhelm, Helmut Schröder, and Joachim Müller. 1997. *Verlockender Fundamentalismus: Türkische Jugendliche in Deutschland* [Tempting fundamentalism: Turkish youth in Germany]. Frankfurt in: Suhrkamp.
- Hirschkind, Charles. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hirschkind, Charles. 2016. "Granadan Reflections". *Material Religion*, 12 (2), pp. 209-232.
- Hobbes, Thomas. 2010. *Leviathan*. Peterborough, ON: Broadview Press.
- Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. New York: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1992. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horstmann, Alexander. 2011. "Ethical Dilemmas and Identifications of Faith-Based Humanitarian Organizations in the Karen Refugee Crisis", *Journal of Refugee Studies*, 30 (no. 3): 513-532.
- Huber M., Knottnerus A., et al. 2011. "How should we define health?", *BMJ* Issue 343:d4163. doi:<https://doi.org/10.1136/bmj.d4163>
- Hugh-Jones, Stephen and James Laidlaw (Eds). 2001. *The Essential Edmund Leach: Volume 1: Anthropology and Society*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Independent, 7 December 2015. *More than 200 refugee homes burned or attacked in Germany*. Disponível em: <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/germany-222-refugee-homes-bumed-or-attacked-arrests-a6763506.html> [Acesso em 14/01/2016].
- International Business Times, 28 September 2015. *Life on Lesbos: Conditions in the Island's Refugee Camps Are Improving but not Fast Enough*. Disponível em:

<http://www.ibtimes.com/life-Lesvos-conditions-islands-refugee-camps-are-improving-not-fast-enough-2116023> [Acesso em 06/01/2016].

Institute for Social Anthropology (ISA). 2019. *Encounters Across Difference workshop*. https://www.oew.ac.at/fileadmin/Institute/ISA/events/2019/AUSARAB_Workshop_2019_-_Program_FOR_isa_WEBSITE_.pdf. Accessed on August 24, 2020.

IOM (International Organization for Migration), 6 January 2016. *Migration Flows – Europe*. Disponível em: <http://migration.iom.int/europe/> [Acesso em 08/01/2016].

Jabbar, Faleh and Hosham Dawod. 2003. *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East*. London, Saqi Books.

Jackson, Michael. 2012. *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

Jayyusi, Lena. 2002. “Letters from the Palestinian Ghetto: 8–13th March 2002”, *Critical Arts*, vol. 16, no.1, p. 125–129.

Jayyusi, Lena. 2007. “Iterability, Cumulativity, and Presence”. In: Sa’di, Ahmad and Lila Abu-Lughod, *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, p. 107–134, New York: Columbia University Press.

Jolliffe, Pia. 2016. *Learning, Migration and Intergenerational Relations: The Karen and the Gift of Education*. Palgrave, McMillan.

Kallius, Annastiina, Daniel Monterescu, and Prem Kumar Rajaram. 2016. “Immobilizing mobility: Border ethnography, illiberal democracy, and the politics of the ‘refugee crisis’ in Hungary”, *American Ethnologist* 43 (1): 25–37.

Kanaana, Sharif. 2000. *Still on Vacation!: The Eviction of the Palestinian in 1948*. Jerusalem: SHAML - Palestinian Diaspora & Refugee Centre.

Kanaaneh, Moslih., Stig-Magnus Thorsén et al. (Eds.). 2013. *Palestinian Music and Song: Expression and Resistance since 1900*. Bloomington: Indiana University Press.

Kanaaneh Rhoda Ann and Isis Nusair (Eds.). 2010. *Displaced at Home: Ethnicity and Gender among Palestinians in Israel*. Albany: State University of New York Press.

Karam, John Tofiq. 2009. *Um outro Arabesco: Etnicidade Sírio-Libanesa no Brasil Neoliberal*. São Paulo: Martins Fontes.

- Karam, John Tofiq. 2013. "On the Trail and Trial of a Palestinian Diaspora: Mapping South America in the Arab–Israeli Conflict, 1967–1972", *Journal of Latin American Studies* 45.5 (November), p. 751–777.
- Kassir, Samir. 2006. *Being Arab*. London: Vanderbilt.
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Khalili, Laleh. 2005. "Places of Memory and Mourning: Palestinian Commemoration in the Refugee Camps of Lebanon", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25.1, p. 30–45.
- Khalili, Laleh. 2007. *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration*. New York: Cambridge University Press.
- Kleinman, Arthur and Kleinman, Joan. 1996. "The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times", *Daedalus* 125 (1), Social Suffering, pp. 1–23.
- Knudsen, Are. 2003a. "Islamism in the Diaspora: Palestinian Refugees in Lebanon", *CMI Working Paper*, vol. 10, p. 23.
- Knudsen, Are. 2003b. "Political Islam in the Middle East", *CMI Report*, p. 32.
- Knudsen, Are and Sari Hanafi (Eds.). 2011. *Palestinian Refugees: Identity, Space and Place in the Levant*. London: Routledge.
- Kohlbacher, Josef and Leonardo Schiocchet (eds.). 2017. *From Destination to Integration Afghan, Syrian and Iraqi Refugees in Vienna*. Vienna: Osterreichische Akademie der Wissenschaften.
- Kraler, Albert, and Irene Stacher. 2002. "Migration dynamics in Austria: Patterns and policies in the 19th and 20th century", *Historische Sozialkunde: Geschichte, Fachdidaktik, politische Bildung* (Special Issue): 51–65.
- Kroskrity, Paul. 2000. *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*. Santa Fe: SAR Press.
- Kublitz Anja. 2001. "The Sound of Silence: The Reproduction and Transformation of Global Conflicts within Palestinian Families in Denmark". In: M. Rytter, K.F. Olwig (orgs.), *Mobile Bodies, Mobile Souls: Family, Religion, Migration in a Global World*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

- Kublitz Anja. 2016. "From Revolutionaries to Muslims: Liminal Becomings across Generations among Palestinians in Denmark", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 48 (1), p. 67–86.
- Kuzmany, Bórrries and Rita Garstenauer (Eds.). 2017. *Aufnahmeland Österreich: Über den Umgang mit Massenflucht seit dem 18. Jahrhundert* [Country of arrival: How Austria has dealt with refugees since the eighteenth century]. Vienna: Mandelbaum Verlag.
- Lacan, Jacques. 1949. "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous a été révélée dans l'expérience psychanalytique". Communication faite au XVIe Congrès international de psychanalyse, a Zurich le 17-07-1949. Première version parue dans la *Revue Française de Psychanalyse* 1949, volume 13, n° 4, pp 449-455.
- Laidlaw James. 2016. "Through a Glass, Darkly", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6 (2), p. 17–24.
- Lanna, Marcos. 2007. "God-parenthood and sacrifice in Northeast Brasil", *Vibrant* 4 (2), pp.121-152.
- Larson, James S. 1996. "The World Health Organization's Definition of Health: Social versus Spiritual Health". *Social Indicators Research*, 38 (2) (Jun., 1996), pp. 181-192.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- La Revue Du MAUSS. n/a. <http://www.revuedumauss.com.fr/Pages/APROP.html>. Accessed on February 18, 2017.
- Lesser, Jeffrey. 2000. *A negociação da Identidade Nacional*. São Paulo: Editora da UNESP.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Elementary Structures of Kinship*. Boston, Beacon Press.
- Lewis, Charlton. 1890. "Fides". In *An Elementary Latin Dictionary*. New York, Cincinnati and Chicago: American Book Company. Retrieved 1 August 2017 from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0060%3Aentry3Dfides1>.
- Lima, Antonio Carlos De Souza. 2008. "Traditions of Knowledge in Colonial Management of Inequality: Reflections on an Indigenist Administration Perspective in Brazil". *World Anthropologies Network (WAN)/Red de Antropologías del Mundo (RAM)* Electronic journal, 3, pp. 7-29.

- Lima, Antonio Carlos Souza. 1995. *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- Lindholm, Charles. 1995. "The New Middle Eastern Ethnography", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1 (4), (Dec., 1995), pp. 805-820.
- Lindholm, Charles. 2002. *The Islamic Middle East: Tradition and Change*. Malden/MA.
- Lybarger, Loren D. 2007. *Identity and Religion in Palestine: The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mahmood, Saba. 2012. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press.
- Magdelain, André. 1977. "L'inauguration de l'urbs et l'imperium". *Melanges de l'Ecole française de Rome*, 89 (1), pp.11-29.
- Makdissi, Ussama. 2000. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteen-Century Ottoman Lebanon*. Los Angeles: University of California Press.
- Malkki, Liisa. 1985. "The Origin of a Device of Power: The refugee Camp in Post-war Europe". *Special Paper submitted to the Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge*.
- Malkki, Liisa. 1992. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees". *Cultural Anthropology*, 7(1): 24-44. doi:<https://doi.org/10.1525/can.1992.7.1.02a00030> .
- Malkki, Liisa. 1995a. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Malkki, Liisa H. 1995b. "Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things", *Annual Review of Anthropology*, 24: 495-523.
- Malkki, Liisa. 1996. "Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization". *Cultural Anthropology*, 11 (3), pp. 377-404.
- Mamdani, Mahmood. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. London, James Currey.
- Mayall, James and Ricardo Soares de Oliveira. 2011. *The New Protectorates: International Tutelage and the making of Liberal States*. London: C.Hurst&Co.
- Mauss, Marcel. 1973. "Techniques of the body", *Economy and Society* 2: 70-88.

- Mauss, Marcel. 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Oxford: Routledge.
- Mbembe, Achille. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley, University of California Press.
- Messick, Brinkley. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs*. Princeton, Princeton University Press.
- Mokre, Monika. 09/05/2016. “How Do Lives Become Grievable? On the short summer of migration and the time after”. *ROR-n Blog*. <http://www.ror-n.org/-blog/how-do-lives-become-grievable-on-the-short-summer-of-migration-and-the-time-after>
- Mondoweiss, 9 September 2015. *A guide to the worst refugee crisis since WWII*. Disponível em: <http://mondoweiss.net/2015/09/refugee-crisis-since> [Acesso em 06/01/2016].
- Muhawi, Ibrahim and Sharif Kanaana. 1989. *Speak Bird, Speak Again*. Los Angeles: University of California Press.
- Müller, Andreas. 2013. “The Organisation of Reception Facilities for Asylum Seekers in Germany, Focussed Study of the German National Contact Point for the European Migration Network (EMN)”. *Working Paper* 55. Berlin: Federal Office for Migration and Refugees.
- Munson, Henry. 1993. *Religion and Power in Morocco*. New Haven: Yale University Press.
- Muslih, Muhammad. 2005. “Palestinian Civil Society”. In Augustus Richard Norton (Ed.) *Civil Society in the Middle East*, 243–268. Boston: Brill Academic Publishers.
- Mühlfried, Florian. 2018. *Mistrust: Ethnographic Approximations*. Bielefeld: Transcript Publishing.
- Nay, Olivier. 2013. “Fragile and failed states: Critical Perspectives on Conceptual Hybrids”, *International Political Science Review*, 34 (3), pp. 326–341.
- New Internationalist, 7 August 2015. *Refugee Crisis: Lesvos is a waiting hell*. Disponível em: <http://newint.org/features/web-exclusive/2015/09/07/refugee-crisis-greece-lesvos/> [Acesso em 06/01/2016].
- New Statesman, 15 October 2015. *I spent three days at a refugee camp. Here's what I learned*. Disponível em: <http://www.newstatesman.com/politics/staggers/2015/10/i-spent-three-days-refugee-camp-heres-what-i-learned> [Acesso em 06/01/2016].

- Quijano, Aníbal. 2007. "Coloniality and Modernity/Rationality", *Cultural Studies* 21 (2-3), pp. 168-178.
- Official Journal of the European Union. 2013. "Regulation (EU) No 604/2013 of the European Parliament and of the Council of 26 June 2013 establishing the criteria and mechanisms for determining the Member State responsible for examining an application for international protection lodged in one of the Member States by a third-country national or a stateless person (recast)". Disponível em: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/en/txt/pdf/?uri=celex:32013r0604&from=en> [Acesso em 10/01/2016].
- Oliveira Roberto Cardoso De. 1964. *O Índio no Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukúna do Alto Solimões*. São Paulo, Difusão Europeia do Livro.
- ORF, 22 October 2015. *Drastische Worte*. Disponível em: <http://orf.at/stories/2305649/2305646/> [Acesso em 15/01/2016].
- Ortner, Cherry. 2016. "Dark anthropology and its others: Theory since the eighties". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol 6, No 1: 47-73.
- Paine, Robert (Ed.). 1980. *Ethnology: The White Arctic: Anthropological Essays on Tutelage Ethnicity*. Toronto: University of Toronto Press.
- Palmié, Stephan & Stewart, Charles. 2016. "For an Anthropology of History". *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1), pp. 207-36.
- Papastergiadis, Nikos. 1998. *Dialogues in the diasporas: essays and conversations on cultural identity*. New York: Rivers Oram Press.
- Pappe, Ilan. 2004. *A History of Modern Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Passerini, Luisa. 2014. *Memory and Utopia: The Primacy of Inter-Subjectivity*. Oxford: Routledge.
- Peteet, Julie. 1987. "Socio-Political Integration and Conflict Resolution in the Palestinian Camps in Lebanon", *Journal of Palestine Studies*, vol. 16 (2), p. 29-44.
- Peteet, Julie. 1994. "Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian 'Intifada': A Cultural Politics of Violence", *American Ethnologist* vol. 21(1), p. 31-49.
- Peteet, Julie. 1996a. "From Refugees to Minority: Palestinians in Post-War Lebanon", *Middle East Report*, vol. 200, p. 27-30.

- Peteet, Julie M. 1996b. "Transforming Trust: Dispossession and Empowerment among Palestinian Refugees". In Daniel, Valentine and John Chr. Knudsen (Eds), *Mistrusting Refugees*. Los Angeles: University of California Press, pp. 168-186.
- Peteet, Julie. 2005. *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rabe, Hans-Joachim. 2004. "Palestinian Territories: From State Building to Crisis Management". In: Perthes, Volker (Ed.), *Arab Elites: Negotiating the Politics of Change*. Boulder/CO: Lynn Rienner Publishers.
- Reber, Arthur S. 1995. *Dictionary of psychology*, Second Edition. Harmondsworth: Penguin.
- Radstone, Susannah (Ed.). 2000. *Memory and Methodology*. London: Bloomsbury.
- Reuters, 23 June 2015. *Defying EU, Hungary suspends rules on asylum seekers*. Disponível em: <http://uk.reuters.com/article/uk-europe-migrants-austria-hungary-idUKKBNoP3lZB20150623> [Acesso em 10/01/2016].
- Reynell, Josephine. 1989. "Political pawns: Refugees on the Thai-Kampuchean border", Oxford: Refugee Studies Programme.
- Rieff, David. 2012. *A Bed for the Night: Humanitarianism in Crisis*. New York: Simon and Schuster.
- Robbins, Joel. 2013. "Beyond the Suffering Subject: Toward an anthropology of the Good", *Journal of the Royal Anthropological Institute (JRAI)*, 19, pp. 447-462.
- Ryff, Carol and Corey Lee Keyes. 1995. "The structure of psychological well-being revisited", *Journal of Personality and Social Psychology*, 69 (4), pp. 719-727, retrieved from <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.69.4.719>.
- Rosen, Lawrence. 1989. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roscoe, Paul. 2001. "Review of 'Godelier, Maurice, 1999, The Enigma of the Gift'", *Anthropological Quarterly* 74 (3): 151-153.
- Rougier, Bernard. 2007. *Everyday Jihad: The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Sa'ar Amalia. 1998. "Carefully on the Margins: Christian-Palestinians in Haifa between Nation and State", *American Ethnologist*, vol. 25(2), p. 214-239.

- Sa'di Ahmad and Abu-Lughod, Lila. 2007. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York, Columbia University Press.
- Sahlins Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine Atherton.
- Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Said, Edward. 1985. *Orientalism: Western Representations of the Orient*. Harmondsworth, Penguin Books.
- Salazar, Noel and Alan Smart. 2011. "Anthropological Takes on (Im)Mobility", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 18 (6), pp. i-ix.
- Salih, Ruba. 2013. "Reconciling Return and Rights: Palestinian Refugees and the Emergence of a 'Political Society'", *Jadaliyya*, http://www.jadaliyya.com/pages/index/10814/reconciling-return-and-rights_palestinian-refugees (access: 04.22.2014).
- Sayigh, Rosemary. 1979a. *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Books.
- Sayigh, Rosemary. 1979b. "The Palestinian experience: Integration and non-integration in the Arab Ghourba", *Arab Studies Quarterly* 1 (2): 96-112.
- Sayigh, Rosemary. 1994. *Too Many Enemies: The Palestinian Experience in Lebanon*. London: Zed Books.
- Sayigh, Rosemary. 1998. "Gender, Sexuality, and Class in National Narrations: Palestinian Camp Women Tell Their Lives", *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 19 (2), *Varieties of Women's Oral History* (1998), pp. 166-185.
- Sayigh, Rosemary. 2007. "Women's Nakba Stories". In Sa'di, Ahmad and Lila Abu-Lughod (Eds.), *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press.
- Schiffauer, Werner. 2011. *Parallelgesellschaften: Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz* [Parallel societies: How much consensus on values does a society need? Toward sage policies of difference]. Bielefeld: transcript Verlag.

- Schiocchet, Leonardo. 2011a. *Refugee Lives: Ritual and Belonging in two Palestinian Refugee Camps in Lebanon*. Ph.D. Dissertation. Department of Anthropology, Boston University.
- Schiocchet, Leonardo. 2011b. “Between the Catastrophe and the Promised Return: Palestinian Refugee Trajectories and Conceptions of Time in Lebanon”, In Behrens, Maren, Lois Lee & Ahmad Tekelioglu (Eds), *Modernities Revisited: Boundaries and Representations* (Junior Visiting Fellows’ Conferences Vol. 26), 41–51. Vienna: IWM, available online at <http://www.iwm.at/publications/junior-visiting-fellows-conferences/leonardo-schiocchet-2/> (accessed 2 February 2014).
- Schiocchet, Leonardo. 2011c. “Far Middle East, Brave New World: The Building of the Middle East and the Arab Spring”, *The Perspective of the World Review*, vol. 3, no. 2, August, p. 37–80.
- Schiocchet, Leonardo. 2012. “Palestine”. In Stanton, Andrea, Edward Ramsamy, Peter Seybolt and Carolyn Elliot (Eds), *Encyclopedia of Cultural Sociology, Volume 1: Middle East*, 325–328. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Schiocchet, Leonardo. 2013a. “Palestinian Şumūd: steadfastness, ritual and time among Palestinian refugees”. In: Khalil, Asem (Ed.). *Palestinian refugees: different generations but one identity*. Ramallah: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies, 2013. p. 67–90.
- Schiocchet, Leonardo. 2013b. “Bezhanškiyat lager i gradat: dali lagerat deystvitelno e izvan-redno prostranstvo?” [The Refuge and the City: Is the Camp Indeed a Space of Exception?]. *Critique & Humanism*, 42 (1-2), pp.283-320 (in Bulgarian).
- Schiocchet, Leonardo. 2014a. “Suspicion and the Economy of Trust among Palestinian Refugees in Lebanon”. *Cambridge Anthropology* 32(2), Autumn 2014: 112–127.
- Schiocchet, Leonardo. 2014b. “Palestinian Refugees in Lebanon: Is the Camp a Space of Exception?” In *Mashriq & Mahjar*, Vol 2, No.1, summer 2014. pp. 130–60.
- Schiocchet, Leonardo. 2014c, “The Least of ‘The Undesirables’: 117 Palestinian Refugees in Brazil between Humanitarianism and Nationalism”, *paper presented at Refugee Voices: Refugee Studies Centre International Conference 2014*, Oxford University.
- Schiocchet, Leonardo. 2015. “Palestinian Steadfastness as a Mission”. In Horstmann, Alexander; Jung, Jin-Heon (Eds.) *Building Noah’s ark for migrants, refugees, and religious communities*. New York: Palgrave MacMillan, 2015. p. 209–234. 16.

- Schiocchet, Leonardo. 2016. "On the Brink of a State of Exception? Austria, Europe, and the Refugee Crisis". *Critique and Humanism*. Vol. 46, no. 2 (2016): 211-248.
- Schiocchet, Leonardo. 2017a. "Integration and Encounter in Humanitarian Tutelage". In Kohlbacher, Josef and Leonardo Schiocchet (Eds.). *From Destination to Integration – Afghan, Syrian and Iraqi Refugees in Vienna*, pp.9-35. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.
- Schiocchet, Leonardo. 2017b. "The Middle East and its Refugees". In Fartacek, Gebhard and Susanne Binder (Eds), *Facetten von Flucht aus dem Nahen und Mittleren Osten*. Vienna: Facultas-Verlags, pp. 101-122.
- Schiocchet, Leonardo. 2017c. "Essay on the Anthropology of the Fiduciary". In Florian Mühlfried (Ed.), *Mistrust: Ethnographic Approximations*: 93-104. Bielefeld: Transcript.
- Schiocchet Leonardo. 2017d. "The Austro-Palestinian Encounter". *Arab Crossroads Program*, NYU. Abu Dhabi. February 07, 2017. Lecture.
- Schiocchet, Leonardo. 2018. "Anthropologists and refugees between global hegemony and the subaltern 'other'". In Schiocchet, Leonardo (Ed.). *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia*, 4(2), (special issue *Anthropologists and Refugees between the Middle East and Europe*), pp.1-10.
- Schiocchet, Leonardo. 2019a. "Wellbeing as a Key Site for the Encounter between Arab-speaking Refugees and Austria". In Kohlbacher, Josef. And Maria Six-Hohenbalken (Eds.) *Die Langue Dauer der Flucht - Analysen aus Wissenschaft und Praxis*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Schiocchet, Leonardo. 2019b. "O Encontro Euro-Médio Oriental: Uma Proposta de Programa de Pesquisa". *Novos Debates*, V3 (1-2), pp. 78-84.
- Schiocchet, Leonardo. 2019c. "Outcasts among Undesirables: 117 Palestinian Refugees in Brazil in-between Humanitarianism and Nationalism". *Latin American Perspectives*, 46(3), pp. 84-101.
- Schiocchet, Leonardo, Sabine Bauer-Amin, Maria Six-Hohenbalken, and Andre Gingrich. 2020. "Refugee Studies in Austria Today: From Challenges to a Research Horizon". *Focaal* 87 (Mar 2020), pp. 89-103.
- Schiocchet, Leonardo. 2022. *Living in Refuge: Ritualization and Religiosity in a Christian and a Muslim Palestinian Refugee Camp in Lebanon*. Bielefeld: transcript Publishing.
- Schmitt, Carl. 2007. *The Concept of the Political*. Chicago: Chicago University Press.

- Schmitt, Carl. 2005. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: Chicago University Press.
- Schmitz-Berning, Cornelia. (2007) *Vokabular Des Nationalsozialismus*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Segal, Lotte Buch. 2014a. "Disembodied Conjuality". In Chatterji, Roma (Ed.), *Wording the World: Veena Das and the Scenes of Inheritance*, New York: Fordham University Press.
- Segal, Lotte Buch. 2014b. "Mourning, Containment and the Loss of politics in Palestine – The Unvoiced Effects of Military Occupation in the west Bank". In: Das, Veena and Clara Han (Eds.), *An Anthropology of Living and Dying in the Contemporary World*, Los Angeles: University of California Press.
- Seligman, Adam, Robert P. Weller, Michael Puett, and Bennett Simon. 2008. *Ritual and its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. New York: Oxford University Press.
- Sfeir, Jihane. 2008. *L'exil palestinien au Liban. Le temps des origines (1947-1952)*. Paris: Karthala, Ifpo.
- Shiblak, Abbas. 2005. *The Palestinian Diaspora in Europe: Challenges of Dual Identity and Adaptation*. Beirut: SHAML.
- Shipton, Parker. 2007. *The Nature of Entrustment: Intimacy, Exchange, and the Sacred in Africa*. New Haven: Yale University Press.
- Shryock, Andrew. 1997. *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Los Angeles: University of California Press.
- Siddiq, Muhammad. 1996. "On Ropes of Memory: Narrating the Palestinian Refugees". In Daniel, Valentine and John Chr. Knudsen (Eds), *Mistrusting Refugees*, 87–101. Los Angeles: University of California Press.
- Slyomovics, Susan. 1998. *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Smith, Anthony. 1991. *National Identities*. Reno: University of Nevada Press.
- Spiegel Online, 28 October 2015. *Flüchtlingskrise: Österreichs Innenministerin will eine "Festung Europa"*. Disponível em: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/>

- fluechtlingskrise-mkl-leitner-will-eine-festung-europa-a-1060027.html [Acesso em 15/01/2016].
- Spivak, Gayatri C. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Harvard University Press.
- Stocking Jr., George W. 1968. "On the Limits Of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences". In: *Race, Culture, And Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 1-12.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Los Angeles, University of California Press.
- Suhr, Christian. 2013. *Descending with Angels: The Invisible in Danish Psychiatry and Islamic Exorcism*, Ph.D. thesis, Aarhus University.
- Süddeutsche Zeitung, 18 June 2015. *Flüchtlingspolitik: So viel kostet die Festung Europa*. Disponível em: <http://www.sueddeutsche.de/politik/fluechtlingspolitik-so-viel-kostet-die-festung-europa-1.2516084> [Acesso em 15/01/2016].
- Swedenburg, Ted. 1990. "The Palestinian Peasant as National Signifier", *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, no. 1.
- Swedenburg, Ted. 1992. "Occupational Hazards: Palestine Ethnography". In: Marcus, Gorge (Ed.), *Rereading Cultural Anthropology*, p. 69–76, Durham: Duke University Press.
- Swedenburg, Ted. 2003. *Memories of Revolt: The 1936–1939 Rebellion and the Palestinian National Past*. Fayetteville: University of Arkansas Press.
- Tambiah, Stanley. 1979. "A Performative Approach to Ritual". London: *Proceedings of the British Academy*, vol. 65.
- Tambiah, Stanley. 1996. *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Los Angeles: University of California Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1992. "Politics of Recognition". In: Gutmann, Amy (Ed.) *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*. Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 25–73.
- Tedlock, Barbara. 2009. "Performativity, Cultural Memory and Reverse Anthropology", *Etnofoor* 21 (2), Fear, pp. 105–114.

Telesur, 23 October 2015. *Refugees, Immigrants Met with Racist Violence Across Europe*. Disponível em: <http://www.telesurtv.net/english/news/Refugees-Immigrants-Met-with-Racist-Violence-Across-Europe-20151023-0015.html> [Acesso em 14/01/2016].

The New York Times, 26 August 2015. *The Global Refugee Crisis, Region by Region: A look at hot spots in what the United Nations says has become the worst migration crisis since World War II*. Disponível em: <http://www.nytimes.com/interactive/2015/06/09/world/migrants-global-refugee-crisis-medi-terranean-ukraine-syria-rohingya-malaysia-iraq.html?r=0> [Acesso em 06/01/2016]

The Daily Caller, 9 October 2015. *Europe Begins Massive Deportation of 400,000 Illegal Immigrants*. Disponível em: <http://dailycaller.com/2015/10/09/europe-begins-massive-deportation-of-400000-illegal-immigrants/> [Acesso em 08/01/2016].

The Guardian, 1 September 2015. *Vienna stages protest welcoming refugees*. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2015/sep/01/vienna-stages-protest-welcoming-refugees> [Acesso em 09/01/2016].

The Guardian, 8 September 2015. *Hungarian nationalist TV camera operator filmed kicking refugee children*. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2015/sep/08/hungarian-nationalist-tv-camera-operator-filmed-kicking-refugee-children> [Acesso em 14/01/2016];

The Guardian, 5 October 2015. *Germany expects up to 1.5 million asylum seekers in 2015, says report*. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2015/oct/05/germany-now-expects-up-to-15-mln-migrants-in-2015-report> [Acesso em 11/01/2016].

The Guardian, 21 November 2015. *Chaos on Greek Islands as Refugee Registration System Favours Syrians*. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2015/nov/21/chaos-greek-islands-three-tier-refugee-registration-system-syria-Lesvos> [Acesso em 06/01/2016].

The Guardian, 30 November 2015. *Lorry drivers warn of escalating violence with refugees in Calais*. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2015/nov/30/lorry-drivers-refugees-calais-warn-escalating-violence> [Acesso em 14/01/2016];

The Guardian, 1 September 2015. *Vienna stages protest welcoming refugees*. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2015/sep/01/vienna-stages-protest-welcoming-refugees> [Acesso em 09/01/2016].

- The Guardian, 20 August 2015. *Macedonia declares state of emergency to tackle migrant crisis*. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2015/aug/20/macedonia-state-of-emergen-cy-migrant-crisis> [Acesso em 06/01/2016].
- The Immanent Frame*. November 19, 2009. "Christian Moderns, by Webb Keane". <https://tif.ssrc.org/2009/11/19/christian-moderns/>. Visited on 04/16/2019.
- The Telegraph, 15 September 2015. *Europe's refugee crisis requires a European response. It is high time to manage the refugee crisis, which is a matter of humanity and human dignity*. Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/11866790/Europes-refugee-crisis-requires-a-European-response.html> [Acesso em 07/01/2016].
- The Telegraph, 8 December 2015. *Migrant crisis: Sweden to open first tent refugee camp since Bosnian war*. Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/sweden/12039652/Migrantcrisis-Sweden-to-open-first-tent-refugee-camp-since-Bosnian-war.html> [Acesso em 06/01/2016].
- The Telegraph, 27 December 2015. *Wave of refugees to Europe an "organised invasion" says Czech PM*. Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/czechrepublic/12070377/Wave-of-refugees-to-Europe-an-organised-invasion-says-Czech-PM.html> [Acesso em 14/01/2016].
- The World Post, 15 September 2015. *What History Can Teach Us About the Worst Refugee Crisis Since WWII*. Disponível em: <http://www.huffingtonpost.com/entry/alexander-betts-refugees-wwii55f30f7ce4b077ca094edaec> [Acesso em 06/01/2016].
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness". In: *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, pp. 7-28. London, Palgrave MacMillan.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton.
- Turki Fawaz. 1974. *The Disinherited: Journal of a Palestinian in Exile*, New York: Monthly Review Press.
- United Nations. 1948. "Universal Declaration of Human Rights". http://www.un.org/en/udhrbook/pdf/udhr_book.let_en_web.pdf. Accessed on February 23, 2017.
- UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees). 2014. "Resettlement". <http://www.unhcr.org/pages/4a16b1676.html> (accessed January 31, 2017).

- UNHCR, 2015. *Global Appeal 2015 Update – Europe Summary*. Disponível em: <http://www.unhcr.org/5461e5t'80.html> [Acesso em 08/01/2016].
- UNHCR, 16 August 2015. *EU says world facing worst refugee crisis since WWII*. Disponível em: <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/refdaily?pass=52fc6tbd5&id=55dl7e7b5> [Acesso em 06/01/2016]; *Worst refugee crisis since WWII*. RT, 7 September 2015. Disponível em: <https://www.rt.com/news/3l4206-refugee-crisis-migrants-europe/> [Acesso em 06/01/2016]
- UNHCR, 30 November 2015. *Refugees in the Horn of Africa: Somali Displacement Crisis*. Disponível em: <http://data.unhcr.org/horn-of-africa/region.php?id=3&country=110> [Acesso em: 19/01/2016]
- UNHCR, 2016. *2015 UNHCR country operations profile – Lebanon*. Disponível em: <http://www.unhcr.org/pages/49e486676.html> [Acesso em 11/01/2016].
- UNRWA, 2014a. *Where we work – Lebanon*. Disponível em: <http://www.unrwa.org/where-we-work/lebanon> [Acesso em 11/01/2016].
- UNRWA, 2014b. *Where we work – Jordan*. Disponível em: <http://www.unrwa.org/where-we-work/jordan> [Acesso em 11/01/2016].
- UNRWA (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East). 2015. “UNRWA Commissioner-General visits Brazil in recognition of growing partnership”. <http://www.unrwa.org/newsroom/press-releases/unrwa-commissioner-general-visits-brazil-recognition-growing-partnership> (accessed in May 10, 2017).
- UNRWA, n/a. “Resolution 194”. <https://www.unrwa.org/content/resolution-194> . Visitada em 15/09/2023.
- USA Today, 17 September 2015. *Hungary declares state of emergency amid migrant crisis*. Disponível em: <http://www.usatoday.com/story/news/world/2015/09/15/hungary-migrants-state-of-emergent-cy/72295914> [Acesso em 06/01/2016].
- van der Veer, Peter. 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- van der Veer, Peter. 2001. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- van der Veer, Peter. 2009. “Spirituality in Modern Society”. *Social Research* Vol 76(4), Winter 2009, pp. 1097-1120.

- Vatican Radio, 10 October 2015. *German county declares state of emergency over refugee crisis*. Disponível em: http://en.radiovaticana.va/news/2015/10/10/ger-man_county_declares_state_of_emergency_over_refugees/1178259 [Acesso em 06/01/2016].
- Varisco, Daniel. 2004 “Terminology for Plough Cultivation in Yemeni Arabic”, *Journal for Semitic Studies*, vol. 49 (1), p. 71–129.
- Verdeil, Éric, Ghaleb Faour, and Sébastien Velut. 2007. *Atlas du Liban*. Beirut: Presses de l'IFPO, CNRS Liban.
- Verdirame, Guglielmo and Barbara Harrell-Bond. 2005. *Rights in exile: Janus-faced humanitarianism*. Oxford: Berghahn Books.
- Visualizing Palestine. 2013. “An Ongoing Displacement”. <http://visualizing-palestine.org/Disappearing-Palestine> (accessed 20 March 2014).
- Yiftachel, Oren. 2006. *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, Duke University Press.
- Webster, Merriam. 1963. “Mistrust”, in *Webster's Seventh New Collegiate Dictionary*. Springfield, MA: G. & C. Merriam Company.
- Webster, Merriam. 1986. “Fiduciary”. In *Webster's Third New International Dictionary – unabridged*. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc.
- Webster, Merriam. 1992. “Tutelage”. *Webster's Third New International Dictionary of the English Language - Unabridged*. Springfield: Merriam-Webster Inc.
- Weiner, Annette. 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Whyte, Susan Reynolds. 2002. “Subjectivity and Subjunctivity: Hoping for Health in Eastern Uganda”. In Werbner, Richard (ed.), *Postcolonial Subjectivities in Africa*. New York: Zed Books.
- Whyte, Susan Reynolds. 2005. “Uncertain undertakings: practicing health care in the subjunctive mood”. In Steffen, Viebke, Richard Jenkins and Hanne Jessen (Eds.), *Managing Uncertainty: Ethnographic Studies of Illness Risk and the Struggle to Control*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Wissink, Marieke, Düvell, Frank and Anouka van Eerdewijk. 2013. “Dynamic Migration Intentions and the Impact of Socio-Institutional Environments: A Transit Migration Hub in Turkey”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (7) DOI:10.1080/1369183X.2013.778026. Accessed on September 14, 2023.
- World Health Organization (WHO). 2006. “Constitution of the World Health Organization”. *Basic Documents, Forty-fifth Edition, Supplement*, October 2006.
- Zedinger, Renate. 2011. “Habsburg Officials in the Austrian Netherlands in the 18th Century”. In: Bade, Klaus. J., Pieter C. Emmer, Leo Lucassen and Jochen Oltmer (Eds.), *The Encyclopedia of Migration and Minorities in Europe: From the 17th Century to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.473–475.
- Župarić-Iljić, Drago, and Marko Valenta. 2019. “‘Refugee crisis’ in the Southeastern European countries: The rise and fall of the Balkan Corridor.” In Menjívar, Cecilia, Marie Ruiz and Immanuel Ness (Eds.) *The Oxford Handbook of Migration Crises*, 367–388. Oxford: Oxford University Press.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

Este livro de Leonardo Schiocchet traz uma importante contribuição para um campo de estudos ainda pouco explorado na antropologia brasileira, os migrantes forçados ou, em outros termos, os refugiados e as condições de existência criadas pelo deslocamento forçado e o refúgio em outro território ou país. O autor possui uma longa e vasta experiência de trabalho de campo etnográfico em diferentes países, tais como Líbano, Palestina, Dinamarca, Áustria e Brasil. Essa pluralidade de contextos é explorada não com vistas à construção de um texto monográfico, mas sim uma reflexão analítica e teórica a partir da intercessão comparativa e contrastiva das distintas realidades que eles revelaram. O livro traz reflexão analítica original, teoricamente sólida e com ampla base etnográfica que certamente será uma contribuição importante para os debates que atravessam a antropologia brasileira.

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Professor do PPGA/UFF; Coordenador do Núcleo
de Estudos do Oriente Médio – NEOM/UFF

