

PALESTINIDADE: RESISTÊNCIA, TEMPO E RITUAL  
 NO CAMPO DE REFUGIADOS PALESTINOS  
 AL-JALIL, LÍBANO

**Resumo:** *Este artigo discute a ritualização da vida cotidiana em al-Jalil, um campo de refugiados palestinos no Líbano. Ele argumenta que o ambiente do campo tem levado a uma resignificação coletiva dos eventos que levaram ao deslocamento e à expropriação dos refugiados, e a uma hiperexpressão de Palestinidade no cotidiano, gerando o que eu chamo de “tempo ritual”. Esforçando-se para dar sentido à vida diária num exílio que já dura mais de 65 anos, gerações de palestinos têm inscrito o cotidiano em uma esfera de luta, transformando a existência em resistência. O termo árabe que melhor capta esse processo é al-Sumud (resistência) e, embora secular em seu principal uso palestino, implicou numa sacralização da noção polifônica “da causa palestina”, a qual, por sua vez, é incorporada em grande parte vida cotidiana. A experiência do tempo no campo lembra fortemente os eventos que levaram à desapropriação palestina e a um retorno utópico, que por sua vez reforça o tempo ritual.*

**Palavras-chave:** *refugiados palestinos; tempo, causa palestina, expressão de identidade, resistência, ritualização & sacralização*

\* Ph.D. em antropologia/  
 Boston University; Pós-  
 doutorando – CAPES /  
 Pesquisador visitante do  
 Institute for Social An-  
 thropology at the Austrian  
 Academy of Sciences e  
 Pesquisador associado ao  
 NEOM-UFF

O *campo de al-Jalil* foi criado em 1948 e em 1952 passou a ser gerenciado pela UNRWA (*United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East*). Este campo fica localizado no Vale do Beqa', em frente à cidade de Baalbek, atualmente um dos mais importantes *strongholds* do grupo xiita libanês *Hizbollah*. São quase 8.000 palestinos refugiados registrados como moradores do campo. No entanto, por volta de 50% desse contingente reside em outros lugares. Notadamente, uma grande parte desses refugiados vive hoje em países do norte da Europa, sobretudo a Suécia, a Dinamarca e a Noruega – onde muitos tomaram cidadania. O campo é formalmente composto por 100% de muçulmanos sunitas, muito embora haja algumas conversões ao xiismo praticado no entorno do campo nem sempre declaradas pelos sujeitos convertidos.

Em al-Jalil, a experiência do exílio forçado e de suas implicações possui sua dimensão coletiva marcada por aquilo que chamo de uma hiperexpressão de palestinidade que transforma o estigma ligado à identidade palestina em reivindicação nacional com tons políticos, sociais, religiosos e étnicos. Princípios temporais nacionais palestinos marcam fortemente a dinâmica processual de pertencimento social local, articulando-se simbolicamente a uma concepção palestina de resistência (*al-şumūd*<sup>1</sup>), que por sua vez motiva a hiperexpressão identitária, como desenvolverei no que segue. Assim, esta hiperexpressão de palestinidade reforça o pertencimento social do grupo, abalado gravemente pela experiência contínua de exílio, e caracteriza em grande medida a dinâmica social local.

Este estudo é baseado em observação participante que desenvolvi entre 2006 e 2010 no campo de refugiados palestinos al-Jalil no Líbano, mas também leva em consideração a minha experiência de campo mais geral especialmente entre palestinos no Líbano, Síria, Brasil e Dinamarca. Sugiro que o que desenvolverei aqui são princípios gerais de pertencimento social entre os refugiados palestinos no Líbano (não apenas em al-Jalil) norteando em grande medida a definição, expressão e a própria experiência da palestinidade.

## A OPERAÇÃO

Já havia passado das nove horas da manhã quando acordei com o som de batidas na porta de metal do meu abrigo no campo de refugiados palestinos al-Jalil, no Líbano. Eu residia no segundo e último andar em um pequeno edifício de concreto alugado a mim por Hājja Soha. Espaço era raro no campo, e a senhora de cerca de 80 anos que me

<sup>1</sup> Simplificadamente, em árabe este termo significa: firmeza, constância, e resistência.

alugava o espaço tinha “sorte” de possuir grande parte da família na Suécia e portanto dispor um espaço “extra”. O aluguel de um abrigo era proibido em al-Jalil pela UNRWA, agência que formalmente coordenava o campo. Assim, foi depois de alguma negociação e de meses trabalhando como voluntário em uma associação palestina local e residindo em um edifício na entrada do campo, que as lideranças políticas e religiosas locais permitiram que eu residisse no interior do campo, a despeito da desaprovação inicial do representante local da UNRWA (ele mesmo um refugiado de al-Jalil).

O barulho da porta de metal aumentava a minha dor de cabeça, em parte porque eu havia passado a noite anterior jogando cartas e fumando narguilé entre um grupo de jovens locais, que discutiam a questão palestina noite adentro. Por um lado, eu estava muito satisfeito por ter acesso a tais situações, já que estas eram centrais para a minha tese. Por outro lado, a frequência e a intensidade com que afirmações de palestinidade apareciam a todo o momento no cotidiano era para mim estupefante e até mesmo perturbadora, dado que exigia constantemente o posicionamento político, étnico, religioso e social de minha parte com o qual não estava acostumado. Isto não se dava somente quando eu era alvo específico de alguma suspeita, ou mesmo particularmente direcionado a mim, mas era parte integral da dinâmica social local, dada a condição de refúgio e o estigma relacionado aos habitantes de al-Jalil. Assim, enquanto a maioria dos antropólogos busca ativamente “seu campo”, muitas vezes eu procurava mesmo fugir dele, dada a intensidade com a qual este se impunha e o enorme esforço social que exigia de mim. Sentia-me a todo momento confrontado, sem nunca, entretanto, julgar meus interlocutores por isso. Enfim, entendi que esta experiência que eu vivia era deles, antes do que minha. Afinal, no Brasil eu não tinha minha identidade negada e questionada a todo o momento, restringindo mesmo as possibilidades da minha vida à “caridade” de outros.

Naquela manhã, abri a porta para um al-Jalil como aquele do cotidiano, apenas muito mais intenso. Pôsteres políticos e religiosos cobriam todo o campo, como de costume. A bandeira nacional palestina continuava figurando em todos os cantos, junto a bandeiras dos partidos políticos palestinos e outros símbolos nacionais. Mas somando-se a isso, marchas militares saíam agudas e distorcidas de um caminhão de som que circulava dentro do campo. Crianças corriam e gritavam por todos os lados, provocadas pela excitação do momento. Homens ocupados iam e vinham, organizando o evento, enquanto outros discursavam bravamente sobre as injustiças do mundo e sobre a necessidade de se manter fiel à verdade e sobre o dever de se manter sempre pronto para combater tais injustiças com as próprias mãos. Mulheres se organizavam em passeata, brandindo uma

mistura de temas nacionalistas e religiosos. Quem batia à minha porta era Abbas, filho de um político local e também cada vez mais diretamente envolvido com a política. Sorrindo ele brincava comigo dizendo que eu era muito preguiçoso e que eu já estava atrasado para participar do evento. Afinal, ele queria que eu fotografasse o evento tanto para seu partido no próprio campo, quanto para “mostrar lá fora”.

Quando me dei conta, já estava atrás do caminhão de som, tentando seguir o passo dos líderes que discursavam com megafones desde a caçamba. Abbas estava de braços cruzados, ao lado de um desses líderes, já em cima do caminhão. Outro colega refugiado, Yussif, tomava a câmera da minha mão, oferecendo-me em troca uma bandeira da Fatah – que não era o mesmo partido de Abbas. Minha preocupação era mostrar-me disposto a participar e entender o que se passava, portanto cedi a câmera e passei a caminhar empunhando a bandeira. Foi quando finalmente tive a chance de perguntar a Yussif do que afinal se tratava a celebração. Uma “operação de martirização” (*‘amaliyya istishhadiyya*) que logrou sucesso em Israel - disse-me ele, sorrindo. Em outras palavras, motivado pelo conflito e munido de um cinturão de explosivos em sua cintura, um palestino havia acabado com sua própria vida e a de outros em Israel. Enquanto parecia óbvio para todos em minha volta que o evento merecesse celebração, eu tentava com dificuldade manter certa distância da situação que me etnografava. Naquela manhã, aquela batida na porta havia mais uma vez me imposto o confronto com a realidade de al-Jalil, para longe do conforto do meu abrigo e do meu ideal relativista de observação participante. Assim, minha simpatia pelos meus interlocutores e minha residência entre eles em al-Jalil tornou a necessidade de entender aquele tipo de situação para além da antropologia, um assunto profundamente pessoal. O que segue a partir de agora é um pouco do que ponderei a respeito.

## FRONTEIRAS FÍSICAS E SIMBÓLICAS

De acordo com a UNRWA, em 2003 havia 7.553 refugiados palestinos registrados na área total de 42.300 metros quadrados de al-Jalil. Segundo os habitantes locais, mais da metade de todos os refugiados registrados em al-Jalil vivem hoje no norte da Europa<sup>2</sup>.

Durante minha pesquisa de campo, a fronteira física do campo era demarcada por paredes formadas por pequenos edifícios de concreto interligados. Grandes edifícios abandonados que uma vez serviram como quartel para a força colonial francesa persistiam ao centro do campo, em meio a um grande número de edifícios menores de

<sup>2</sup> Conheci alguns deles quando eles se reuniram para o campo durante o verão para se reconectar com suas famílias e amigos. A maior parte desse grupo vive na Dinamarca, Suécia e Noruega.

apenas um ou dois andares, todos de concreto, construídos uns por cima dos outros. Esta configuração deixava espaço suficiente para uma rua asfaltada que corria entre a parede periférica e o velho quartel francês que havia servido de centro em torno do qual o campo foi erigido. Foi o governo libanês que, na década de 1950, transformou o quartel *Wavel* em campo de refugiados. Décadas depois, e em grande medida sob a influência dos próprios refugiados, a rua principal tomou a forma de um circuito fechado, quadrado, e era tão larga quanto um carro de passeio mais alguns poucos centímetros na sua parte mais estreita, e da largura de dois desses carros mais alguns centímetros em suas partes mais largas. Vieiras estreitas entre os prédios cortavam irregularmente todo o acampamento. Tanto lá quanto na rua principal, jovens se reuniram para fumar narguilé e conversar, crianças sobejavam, idosos sentavam-se em cadeiras e contemplavam o campo desde portas de suas casas por horas a fio, enquanto mulheres e homens mais ocupados iam e vinham mais ou menos concentrados em seus afazeres.

Espaços públicos de aglomeração afrontavam principalmente a rua principal, onde também havia lojas, escritórios políticos, ONGs e centros de organização de caridade (singular, *markaz*; plural, *marākaz*; ou ainda singular *jam'aiyya*; plural, *jam'aiyyat*), além da única mesquita do campo e da escola da UNRWA. Um checkpoint (*hajiz*), construído ao lado de um dos escritórios do Fatah, guardava o lado direito da entrada principal do campo. No lado esquerdo da entrada havia uma um “canto” (*zawya*) de concreto, regularmente utilizado como um local de encontro para os discursos, manifestações, greves, festas, etc. A parte traseira desta *zawya* abrigava o escritório da UNRWA, e, geralmente, os principais oradores em um evento eram fotografados e filmados (por organizações locais) na frente deste escritório – muito embora, quando mencionada, a UNRWA costumava ser alvo de críticas por sua incompetência, metas e/ou comportamentos.

Em comparação com muitos outros campos libaneses, al-Jalil era fisicamente bastante isolado de seu entorno. Nem todos os campos de refugiados palestinos eram assim. À época da minha pesquisa de campo, a maioria dos campos de refugiados palestinos no Líbano não possuíam seus limites físicos demarcados tão claramente como os de al-Jalil. Em comparação, na Síria e na Jordânia os campos tendiam a ser muito mais “abertos”, sendo que muitos eram até mesmo confundidos com bairros pobres locais gerados por processos de urbanização local. Se os limites físicos da maioria dos campos de refugiados palestinos no Líbano tendiam a ser muito mais definidos do que eram na Síria e na Jordânia, al-Jalil apresentava uma forte demarcação de fronteiras físicas mesmo em relação ao contexto libanês.

Al-Jalil possuía apenas uma entrada ao público, que era guardada dia e noite por facções palestinas armadas. Outros campos de fronteira física bem marcadas no Líbano (como *'Ain al-Helwa, Rashidiyya e Nahr al-Bared*) possuíam postos de controle libaneses em suas entradas individuais. Mas se no caso de al-Jalil as fronteiras físicas do campo se encontravam sob gerenciamento palestino, estas fronteiras eram na prática negociadas com o entorno predominantemente xiita, comandado diretamente pelo Hizbollah. Para o grupo xiita libanês, a manutenção das fronteiras do campo era uma questão política central, haja visto o imperativo de demarcação de fronteira étnica e religiosa com os habitantes de al-Jalil. Este imperativo, por sua vez, era mobilizado por duas questões principais interligadas: a “solidariedade nominal” direcionada à chamada “causa palestina” (*al-Qaḍyat al-Filastīniyya*) (Schicchet, 2011b) e a manutenção da autoridade político-religiosa local, já que os palestinos de al-Jalil eram – ao menos em suas origens – todos sunitas.

O que chamo de “solidariedade nominal” aqui é a necessidade de virtualmente todo o mundo muçulmano e árabe (muçulmano ou não) de expressão de apoio a aquilo que se entende como sendo a “Causa Palestina”, ainda que na prática esta “Causa” seja um complexo polivocal (Turner: 1967); quer dizer, compreende coisas relativamente diferentes e possui significados distintos dependendo dos atores sociais em questão. Em outras palavras, a “solidariedade nominal” é a necessidade de endereçar a questão em pronunciamentos públicos e projetos políticos, religiosos, étnicos e sociais, muito embora as motivações daquele que endereça não sejam necessariamente as mesmas daquelas de palestinos. As motivações que evocam a solidariedade nominal deslocam também a “causa palestina” para a periferia do argumento, que é portanto centrada em interesses diversos como, por exemplo, “a luta anti-imperialista”, “a luta contra o preconceito contra muçulmanos”, ou ainda os interesses políticos de um estado-nação ou classe política específica. Por fim, é importante ressaltar que a solidariedade nominal não implica necessariamente compaixão genuína e é mais bem entendida como parte de um idioma de pertencimento social do que como linguagem de expressão sentimental. Já o tom religioso da manutenção da autoridade político-religiosa local se dá porque no Líbano, durante minha pesquisa de campo, sunitas e xiitas encontravam-se largamente polarizados em forças políticas opostas, sendo que enquanto os xiitas eram liderados pelo Hizbollah de Hasan Nasrallah, os sunitas eram liderados pelo *Future Movement (al-Mustaqbal)* de Saad al-Hariri.

Assim, a demarcação das fronteiras físicas de al-Jalil era motivada pela negociação de fronteiras político-étnico-religiosas entre os sunitas habitantes do campo e seu entorno

marcadamente xiita e dominado pelo Hizbollah. Politicamente, entretanto, entre os habitantes de al-Jalil o apoio ao Hizbollah predominava. A equação era simples: Hizbollah = resistência islâmica, anti-imperialista e de apoio à causa palestina, enquanto que o *Mustaqbal* era associado à Arábia Saudita, os EUA e o imperialismo. Esta configuração de pertencimento religioso sunita e político ao Hizbollah era muito mais fácil entre os palestinos, justamente por estarem excluídos do processo político libanês. Afinal, no cenário político palestino, o Hizbollah era aliado de partidos como a Jihad Islâmica, o Hamas e a PFLP – todos oposição à Fatah e à autoridade Palestina. Alguns dos habitantes de al-Jalil, quase sempre bastante discretamente, cortejavam o xiismo justamente por conta da relação com o entorno xiita de domínio do Hizbollah. Esta relação mais direta com o xiismo, entretanto, não ocorria no campo sem que tivesse que ser bastante problematizada, sendo muitas vezes vista como traição da identidade coletiva do grupo.

Se na prática o checkpoint que controla o fluxo de pessoas e coisas para dentro e fora do campo é gerenciado pelos próprios palestinos, isso apenas é possível por conta de certo entendimento entre o Hizbollah e as lideranças do campo, no qual a “solidariedade nominal” à “causa palestina” possui um papel fundamental. Para colocar mais uma vez em perspectiva, enquanto a maioria dos 12 campos na Síria e os 10 campos na Jordânia não possuíam seus limites físicos tão fortemente definidos como os de al-Jalil (o que revelava um processo de manutenção de fronteiras étnico-político-religiosas mais fluido), a maioria dos 12 campos no Líbano eram mais parecidos com al-Jalil a este respeito. No caso dos Territórios Ocupados, os 27 campos (19 na Cisjordânia e 8 em Gaza) também apresentavam diferentes configurações, sendo que os campos mais próximos a zonas de conflito intenso com Israel tendiam a possuir suas fronteiras físicas mais bem demarcadas, enquanto que aqueles em outras áreas tendiam a possuir suas fronteiras físicas mais fluidas. Entretanto, aqui vale notar também a importância de processos de manutenção de fronteiras entre os próprios palestinos, habitantes dos campos de refugiados (e portanto originários do território que hoje corresponde a Israel) e habitantes das vilas e cidades (e portanto originários da Cisjordânia e da Faixa de Gaza).

Em todos estes casos, entretanto, incluindo al-Jalil, os limites físicos dos campos de refugiados palestinos no Oriente Próximo não limitavam completamente os refugiados. Normalmente havia uma grande população de refugiados que vivia no entorno dos campos. O que os limites dos campos tendiam a determinar era muito mais um território simbólico. Neste sentido, em al-Jalil, os refugiados que viviam nos arredores do campo tendiam ainda a passar a maior parte do seu tempo dentro do campo, e ter o ritmo de suas vidas diárias muito definidos por processos sociais que tinham o campo

como epicentro. Além disso, campos como Dbayeh e Shatila no Líbano e alguns outros na Síria e na Jordânia eram ainda caracterizados por sua grande população estável de habitantes não-palestinos. Mas é preciso cautela aqui para não tomar este dado como índice de apagamento de pertencimento social palestino. Isto porque, por exemplo, muito embora à época da minha pesquisa de campo cerca da metade dos habitantes Shatila não eram palestinos<sup>3</sup>, a vida cotidiana do campo ainda estava muito marcada por processos sociais relacionados à palestinidade (também entendida como um símbolo polivocal). Tais processos possuíam importantes semelhanças com outros com os quais me envolvi em al-Jalil e que me proponho a desenvolver neste artigo.

## EXISTÊNCIA COMO RESISTÊNCIA

Na prática, tanto quanto no discurso, a compreensão mais geral de palestinidade em al-Jalil (e para outros palestinos refugiados de forma mais geral) passava através da experiência compartilhada da perda e da condição de exílio a que eram submetidos. Em face de mais de seis décadas desde o início da diáspora original, os refugiados palestinos eram assombrados pelo medo do apagamento de direitos, propriedades (materiais e não materiais), estilos de vida, e sua própria identidade. Tais temores marcavam a compreensão de si mesmos, posicionando seu engajamento com o mundo. O medo da anulação também levava a uma idealização da própria existência como resistência. Dentro de campos de refugiados palestinos em geral, ser refugiado era mais um elemento que reforçava a equação “existência = resistência” como um atributo do palestinidade<sup>4</sup>.

A equação “existência = resistência” define o tipo de resistência passiva que caracterizava a ideia de *ṣumūd* ao contrário de *muqāwama* – que é uma forma mais ativa de resistência (resistência armada, por exemplo). Refugiados palestinos tendiam a sentir-se e dizer que eram *maḥrumīn* (despossuídos). Sua experiência compartilhada de desapropriação os tornava *maḥrumīn*, ao mesmo tempo que torna suas rotinas do cotidiano, a seus olhos, um ato de resistência. Através da linguagem, folclore e outras práticas sociais, eles insistiam em seu desejo de viver a plenitude de sua palestinidade - isto é, ser palestino sem o estigma do termo e os impedimentos práticos gerados por esse estigma. O mais premente destes impedimentos era exatamente a condição de refugiado. Assim, viver como um refugiado automaticamente implicava ser *ṣāmid* (que possui o atributo de *ṣumūd*), a menos que o refugiado ativamente desfizesse esta

<sup>3</sup> Muitos destes habitantes não-palestinos de Shatila possuem origem cigana, sudanesa, filipina, curda, síria, malaia, ou mesmo libanesa.

<sup>4</sup> Opto aqui por uma narrativa no passado porque justifico meus argumento com base na minha pesquisa de campo. Entretanto, é importante ter em mente que ainda hoje (fevereiro de 2013) os refugiados palestinos continuam submetidos às mesmas forças que estavam durante o período de pesquisa de campo que descrevo (2005-2010).

qualificação através de comportamentos “inapropriados”. Por outro lado, ser *šāmid* não implicava necessariamente a participação na *muqāwama*.

Apesar da tendência contemporânea e, por vezes, involuntária, de inscrever *šumūd* em uma práxis islâmica, o conceito possui também uma história mais “secular” – como evidenciado pelo uso do termo pela OLP, que enfatizava que viver como um refugiado e insistir em ser palestino (por exemplo, através da celebração do folclore palestino) já era uma importante forma de resistência contra “o imperialismo de Israel”. Mas mesmo entre os palestinos cristãos ou marxistas palestinos entre os quais eu estudei, para quem o islã não definia conscientemente os termos de sua política vernacular, suas concepções de *šumūd* ainda eram muito influenciadas pela sacralidade que o termo possuía para muçulmanos. Isso ocorria parcialmente porque, consciente ou inconscientemente, o enquadramento da “causa palestina” pela OLP - que popularizou o uso geral do termo *šumūd* em dialetos culturais e políticos palestinos - emprestou da cultura islâmica muitos de seus acmes.

## HIPEREXPRESSÃO IDENTITÁRIA

Minha experiência ao viver em al-Jalil foi significativamente definida por aquilo que eu chamo de uma “hiperexpressão de identidade”. Não me refiro aqui a qualquer forma de identidade, mas especificamente uma identidade palestina que variou de narrativas e práticas coletivas e individualizadas de ênfase étnica, religiosa, social ou política, expressas em grande medida através de um idioma nacionalista, ou de ênfase nacionalista expressas com tons religiosos, étnicos, sociais e políticos. Por exemplo, durante comícios políticos em nome de uma causa nacional, a invocação da religião e etnia foi em geral integral para o evento. Por outro lado, em al-Jalil ouvi muitas vezes a *shahāda* (profissão de fé muçulmana<sup>5</sup>) em denúncia de posturas políticas sobretudo americanas, europeias e israelenses, compreendidas como anti-árabes – como por exemplo em pronunciamentos contra a guerra no Iraque – ou como forma de engajamento para tratar de uma demanda nacional política palestina.

Como na situação que descrevi no início deste artigo, em al-Jalil eu costumava acordar ao som de música vinda de um ou de outro “escritório” (*maktab*) de partidos políticos ou associações locais. Durante minha estadia, havia cerca de 12 “partidos políticos” ou “movimentos” (*harakat al-siyasiyya*) em al-Jalil, e quase o mesmo número de ONGs e associações locais (a maioria dos quais dependiam de doadores internacionais quando

<sup>5</sup> “*La illahu ila Allah, wa Muḥammad rasil Allah*” (Não existe Deus senão Deus e Maomé é o profeta de Deus” – tradução livre do autor).

ativas<sup>6</sup>). Enquanto dos escritórios políticos eu frequentemente escutava marchas militares (tais como hinos de partidos), dos escritórios de fundações locais eu geralmente escutava música folclórica palestina (*dabke*) ou cantores e poetas que tematizavam a “causa palestina”, tais como Marcel Khalifa<sup>7</sup> ou Mahmud Darwish. Em alguns casos, havia confluência entre estes dois tipos de estímulo sonoro. Por exemplo, a sede da Fatah al-Intifada emprestou uma grande sala vazia em seu escritório para ensaios dos jovens de um grupo de *dabke* local.

Além de despertar para hinos nacionalistas, fui constantemente confrontado com uma paisagem dominada por cartazes que cobriam praticamente todas as paredes do campo a cada vez que abria as portas do meu alojamento. Estes cartazes incluíam pôsteres de partidos políticos palestinos, figuras de mártires da causa palestina (*istashhadyūn* - aqueles que eram considerados como tendo perseguido ativamente a martirização em prol da causa palestina), cartazes de alguns libaneses ou outros líderes árabes considerados protetores da causa palestina, e chamadas de engajamento político e social patrocinadas por instituições locais - como em uma “marcha pela libertação de Gaza”, por exemplo. Sob e sobre os cartazes, as paredes também eram cobertas de *graffiti* com motivos palestinos e em especial sobre a “causa”. Entre os mais comuns, estavam: a bandeira palestina, ditos do Alcorão, chaves (simbolizando a reabertura de Jerusalém para os palestinos), o Domo da Rocha (Mesquita de Omar), o mapa pré-1948 da Palestina histórica, e outros símbolos nacionais (a maioria dos quais não eram apenas nacional, mas também políticos, étnicos e/ou religiosos).

Junto à densidade dos estímulos sonoros, que quase sempre emanavam de múltiplos lugares ao mesmo tempo, e da densidade visual dos cartazes e do *graffiti*, nas ruas do campo transitava uma multidão de pessoas carregando seus próprios amuletos pessoais, como colares, camisetas, anéis, pulseiras, e outros apetrechos que reproduziam símbolos e dizeres que faziam referência étnica, religiosa social e política à “Causa” e que se encontravam disseminados por toda a arena pública e os espaços privados de al-Jalil. As várias formas possíveis de se experimentar e de se refletir sobre ser palestino ali estavam quase sempre intrinsecamente ligados à “Causa Palestina”. As interações entre os refugiados disseminavam estes mesmos temas, que acabavam servindo como índice relativo de palestinidade, organizando o centro e a periferia simbólicas do campo. Quer dizer, alguém considerado como mais “ativo” (*nashāt*) na Causa era considerado

<sup>6</sup> Muitas dessas associações ficava “dormente” até que captassem renda para um projeto local ou até que, por exemplo, participasse como grupo de alguma comemoração local.

<sup>7</sup> Ainda que Marcel Khalifa não seja palestino, os palestinos o consideram um herói nacional, devido à postura pró-Palestina do cantor durante a Guerra Civil Libanesa.

também como alguém que “não esqueceu suas origens”, ou ainda que é “palestino de verdade”. Aliados aos estímulos visuais e sonoros do campo, as próprias interações pessoais faziam parte de um intenso circuito de expressão de palestinação inerente à própria vida cotidiana. A densidade e intensidade deste circuito expressivo, tal como o senti, penetrava a vida cotidiana da comunidade e dos indivíduos e era praticamente incomparável a qualquer outro que eu conhecesse a partir de minha experiência pessoal. Durante minha estadia em al-Jalil esta sensação marcou profundamente minha experiência com o grupo. Afinal, eu havia conhecido vários países e povos em minha vida, mas nunca antes havia visto tal forte expressão identitária coletiva. Desta forma, entendi que o que eu havia testemunhado ali era uma hiperexpressão de identidade, fortemente associada à processos de manutenção fronteira simbólica da comunidade via a própria condição de refúgio.

Não seria possível aqui apresentar todas as formas possíveis de expressão de palestinação em al-Jalil, já que estas são tão numerosas quanto os indivíduos habitantes do campo. Ao invés disso, este artigo se concentra em símbolos e eventos-chave a partir dos quais se construía, transformava e se mantinha a palestinação. Nesse sentido, durante a minha pesquisa de campo, al-Jalil possuía um calendário de eventos que variava desde celebrações anuais fixas a bastante frequentes eventos nacionais extraordinários. Além disso, até mesmo celebrações pessoais, como aniversários, casamentos e funerais tendiam a ser inundados de expressões nacionalistas. Em casamentos, por exemplo, era comum ouvir discursos que aludiam a quão comprometido com a causa palestina era o noivo. Em funerais, bandeiras da Palestina (ou de um partido político) frequentemente cobriam o caixão do falecido como um sinal de retidão moral e catalizador sentimental.

Dentre as celebrações anuais que compunham o calendário estavam, por exemplo, o Aniversário do Profeta (*‘Aīd Milad al-Naby*), Dia da Nakba<sup>8</sup> (*Yūm al-Nakba*), Dia da Terra<sup>9</sup> (*Yūm al-Arḍ*), Dia de Jerusalém (*Yūm al-Quds*), e muitos outros. Estes são apenas um pequeno fragmento do calendário que al-Jalil compartilhava com a maioria dos outros campos de refugiados palestinos e com outros palestinos refugiados - ou não - que vivem em todo o mundo. Já entre as celebrações extraordinárias estavam, por exemplo, a vinda de um novo partido político para o campo de refugiados, greves de trabalho nas instalações da UNRWA contra alguma injustiça, campanhas de boicotes contra produtos israelenses produzidos nos territórios palestinos, exposições de cultura

<sup>8</sup> A significância desse evento para os palestinos de al-Jalil será apresentada no que segue. Por enquanto, é preciso notar que al-Nakba em árabe significa “A Catástrofe”, e que este termo é usado por palestinos para nomear a criação do estado de Israel em 1948 e consequentemente o começo da condição de refúgio palestina.

<sup>9</sup> Terra aqui significa especificamente a terra da Palestina.

popular (como dança folclórica ou peças de teatro), ou uma operação de martirização palestina “bem-sucedida” tal como aquela que descrevi anteriormente.

A maioria destas celebrações extraordinárias não tinha motivações primariamente religiosas e, por serem fruto do enquadramento de um evento não programado em um padrão normativo de interação, não foram adicionadas como tal ao calendário anual em al-Jalil. Por exemplo: a celebração de uma “operação de martirização” (*‘amaliyya al-istishhadiyya*) em Telavive, como resposta à sanções econômicas e políticas e restrições de movimento (incluindo um toque de recolher<sup>10</sup>) impostas por Israel a Gaza. Em al-Jalil, a celebração eu descrevi emergiu do contexto político em 2007, tomando a forma de uma procissão (*masīra*) nas ruas do campo. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que este evento era único e como tal não pode ser previsto no calendário local, sua estrutura era bastante semelhante à dos ritos previstos pelo calendário. Além disso, muito embora tivesse ocorrido sem data predeterminada, ocorriam repetidas vezes ano após ano, sendo expressas com a ajuda de padrões subjacentes semelhantes aos dos ritos previstos no calendário e contendo um grau variável de improvisação.

Havia também muitas celebrações pessoais extraordinárias, como casamentos, funerais e outros. Como mencionado antes, tais celebrações eram também muitas vezes infundidas com temas nacionalistas, religiosos, étnicos e políticos. Não as mencionei na lista anterior - ao lado de greves e boicotes - no entanto, porque, embora estas últimas celebrações também possuíssem uma dimensão coletiva, não podem ser caracterizadas primariamente por um vínculo horizontal de experiência compartilhada, como no caso de todos os outros ritos que menciono. Mesmo na celebração de uma operação de martírio, o *istashhādy* - aquele que busca ativamente o martírio - é diferente do *shahīd* - mártir, ativo ou passivo - neste sentido (Abufarha: 2009). Embora qualquer morte possa inspirar sentimentos nacionalistas, o principal objetivo do projeto de celebração do *istashhādy* é incutir uma experiência compartilhada de palestinação e criar um efeito político específico - ou seja, se não mobilizar outro *istashhādy* em potencial, então pelo menos difundir a “resistência” (*muqāwama* ou *sumūd*<sup>11</sup>) entre a comunidade. É precisamente nesta vinculação de gerar e manter “resistência” equacionando-a a “palestinação” ritualmente - algo semelhante ao que Benedict Anderson aponta sobre os mapas, museus e censos (Anderson: 1993) - onde vejo a base estrutural comum entre celebrações do calendário e celebrações extraordinárias em al-Jalil, mas também de forma mais geral em outros campos de refugiados palestinos do Líbano. Em outras palavras, a semelhança

<sup>10</sup> *Curfew*.

<sup>11</sup> Estas são formas diferentes de resistência, como desenvolverei no que segue.

entre o que observei em al-Jalil e o que Anderson aponta em *Comunidades Imaginadas* é a importância da mobilização coletiva de símbolos nacionalistas como essencial para a manutenção da corporalidade da nação – algo já apontado há mais cem anos atrás por Émile Durkheim (2003), quando este afirmou a centralidade do que chamou de “efervescência coletiva” para a dinâmica ritual<sup>12</sup>.

## TEMPO RITUAL

Rosemary Sayigh chamou essa série de comemorações nos campos de refugiados palestinos no Líbano “o *tempo* [ritmo] do dia-a-dia”, na seguinte passagem:

Com a expansão dos programas do MRP [Movimento de Resistência Palestino], o *tempo*<sup>13</sup> do cotidiano nos campos mudou, tornando-se carregado de comemorações e celebrações: dias internacionais como o 1º de Maio e o 8 de Março eram ocasiões para discursos pelos líderes da Resistência, apresentação de artesanato, performance de peças música e dança. Tais eventos tornaram-se integrais a ataques e perdas contínuas, ajudando as pessoas a absorvê-los. ‘Nós lamentamos e nos casamos no mesmo dia’ foi a forma pela qual um jovem militante do MRP expressou esta nova cultura popular de resistência (Sayigh, 1994:104)<sup>14</sup>.

Como Sayigh, procuro entender performances públicas, como festas e comemorações (*ihtifālāt*), procissões, comícios e demonstrações (*masīrāt*; *muzāharāt*), e greves (*iḍrāb*) como canais de produção, manutenção e expressão de identidade. Meu desenvolvimento de seu conceito é voltado para uma compreensão mais explícita de como tais práticas compõem um complexo ritual que, por sua vez, está intimamente ligado aos processos de socialização, organização social e da interação entre os diferentes grupos em al-Jalil.

Muito embora os tipos de celebrações variavam e campos diferentes celebravam eventos semelhantes de forma diferente, foi ainda possível apontar para uma certa estrutura ritual básica para todos estes eventos, que era reproduzida evento após evento e ano após ano em al-Jalil:

Um evento geralmente começava com uma marcha em torno do campo (ou, ocasionalmente, fora do campo), e era impulsionado por cantos e brados compostos por uma infusão temas nacionalistas, religiosos, políticos e étnicos. Os participantes carregavam consigo e exibiam coletivamente símbolos relativos a

<sup>12</sup> Esta ideia foi também mais recentemente revisitada, por exemplo, por Stanley Tambiah (1981;1997).

<sup>13</sup> Em inglês o termo “tempo” refere-se a tão somente a “tempo musical”, ou ritmo.

<sup>14</sup> Tradução livre do autor.

esses temas. De longe, o mais comum desses símbolos era a bandeira palestina. Os participantes eram geralmente organizados em grupos, embora elementos independentes – como transeuntes, curiosos, participantes circunstanciais, e outros não comprometidos a qualquer partido, movimento ou instituição – eram sempre parte integrante da marcha.

Na maioria das vezes, um dado grupo organizava o evento durante o qual se fazia proeminente. Eventos promovidos por partidos políticos costumavam ter os seus líderes partidários, notáveis locais e outros convidados à frente da marcha. Também era comum que esses representantes criassem uma corrente humana enquanto marchavam juntos de mãos-em-mãos ou braço-em-braços. Quem vinha atrás deles variava. Em eventos promovidos por instituições locais - como ONGs, grupos de ajuda humanitária, organizações de caridade, e centros culturais - grupos de performance cultural, especialmente aqueles composto por crianças, muitas vezes, levava a marcha. Grupos de escoteiros, por exemplo, promovidos por um partido político ou outra organização, tinham sua participação praticamente garantida nestes eventos.

Depois de dois ou três giros em torno da rua principal, líderes locais e convidados faziam discursos que constituíam o ápice de tais eventos<sup>15</sup>. Estes discursos geralmente incorporavam temas étnicos, religiosos, políticos e outros à palestinidade, e incutiam um sentimento de resistência nos participantes, da seguinte forma: o tom dos discursos era invariavelmente sério e ríspido, e os discursantes quase sempre enfocavam a condição de vítima a que os palestinos haviam sido historicamente submetidos, ao mesmo tempo em que enalteciam a necessidade de manutenção da resistência. Entre os termos mais comum para endereçar a condição de vítima estava *mahrūmīn* (despossuídos), enquanto que a possibilidade de libertação de tal condição era atribuída quase que indubitavelmente ao menos à luta com os problemas causados pela condição de refúgio na vida cotidiana e pela manutenção de uma palestinidade politicamente e socialmente engajada (*ṣumūd*), quando não diretamente à resistência política e armada (*muqāwama*). Após o discurso, a marcha se dispersava, marcando o fim do evento. Por vezes estes ritos incluíam ainda outras etapas posteriores, mas raramente os organizadores conseguiam manter o *momentum* e o interesse da maioria dos participantes para além de dois ou três discursos de no máximo

<sup>15</sup> Por vezes o discurso era itinerante, seguindo um caminhão de som, tal como descrevi no caso que apresentei no início do texto. O mais importante aqui é notar que quase invariavelmente o discurso representava o ápice ou o epicentro do evento.

15 minutos cada. Afinal, não deve ser esquecido que quase a totalidade dos participantes desses eventos eram os próprios habitantes do campo, compostos em sua grande maioria por mulheres e crianças. Enquanto as crianças pareciam se interessar muito mais pela marcha em si do que pelos discursos – mesmo quando eles mesmos eram postos para discursar – as mulheres por via de regra raramente discursavam, quase sempre aceitando um papel secundário na militância política. Eram justamente nos eventos organizados pelas mulheres, geralmente apresentando demandas sociais mais do que primariamente políticas, que as crianças tendiam a tomar um papel mais preponderante. Em tais eventos as crianças poderiam ser postas para discursar, ou os discursos tendiam a ser inexistentes ou secundarizados.

Como resultado dos valores inculcados nesses eventos e o conseqüente estabelecimento de uma postura ideal palestina, era comum atribuir valor moral para a vida de uma pessoa, dependendo de quão “ativo” (*nashāt*) era o sujeito em relação à “Causa”. Tais graus de comprometimento eram medidos em termos de uma postura mais ou menos *ṣāmid* (que possui o atributo do *ṣumūd*) – sendo que o *istishhādī* se encontrava geralmente no polo superior e o colaboracionista – por exemplo, aquele que direta ou indiretamente trabalharia para o estado de Israel – era quase que invariavelmente encontrado no polo inferior.

O ritmo da vida cotidiana em al-Jalil, como na maioria dos outros campos de refugiados palestinos no Líbano e nos territórios ocupados, continha as mesmas propriedades rituais que eram encontrados nos circuitos de comemorações descritos acima. Assim, as fronteiras entre os eventos rituais com tempo e espaço mais bem demarcado e da vida cotidiana não eram tão definidas tal como supõe a maior parte das teorias antropológicas sobre rituais, incluindo a análise de ritos de passagens de van Gennep (2004), mesmo tal como avançada por Victor Turner (1995). Assim como nos eventos descritos aqui, as propriedades do ritual, tal como descritas por Roy Rappaport (1999) – codificação por outros; formalidade (decoro); invariância; performance; formalidade (vs. eficácia física) – transbordam para o próprio cotidiano, gerando um processo contínuo de ritualização (Bell: 1992; 1997) do próprio dia-a-dia, tal como afirmei em outra ocasião (Schicocchet: 2011). Todo este nexos ou complexo ritual composto pelos processos sociais que estão ligados aos ritos aqui descritos e à própria ritualização do cotidiano, chamo de “tempo ritual”, sendo que tempo aqui alude tanto a “tempo” quanto a ritmo.

Entendo este conceito como um desenvolvimento daquilo que Sayigh chamou de “tempo da vida cotidiana” que aponta para as propriedades rituais deste *tempo*. Dentre suas mais penetrantes qualidades, está a destilação e disseminação (não necessariamente causal) de *ṣumūd* entre os participantes, bem como a corriqueira atribuição deste *ṣumūd* como medida da palestinação e portanto como critério de classificação e organização social.

Da forma como entendo, a importância do *tempo* ritual que encontrei em al-Jalil pode ser atribuída principalmente ao valor de *ṣumūd*, que age como uma importante força direcionando indivíduos e grupos a uma hiperexpressão de palestinação com dimensões coletivas e individuais. Este processo de hiperexpressão identitária, por sua vez, está ligado a outros dois processos interligados que Valentine Daniel e John Knudsen descreveram como “*hiperinformação*” e “*hiperedundância*” (Daniel and Knudsen: 1996).

Para esses autores, a experiência dos refugiados é de difícil compreensão devido à sua extrema incerteza e imprevisibilidade. Essa dificuldade gera, por um lado, o que os autores chamam de *hiperinformação*. Ou seja, experiência desprovida de redundância e portanto de sentido. *Hiperredundância*, por outro lado, é um processo pelo qual “identidades individuais e continuidades” tendem a ser “sistematicamente neutralizadas” pela experiência coletiva, assim “mais uma vez tornando a existência sem sentido” e caracterizando a ambiguidade da condição de refúgio.

O *tempo* ritual, sendo o ritmo impresso por todo o nexos ritual da vida cotidiana, não é simplesmente sinônimo de ritual, mas sim um contexto no qual grande parte da vida cotidiana se desenvolve. Ainda que nem tudo o que os habitantes de al-Jalil fizessem fosse ritual, o próprio contexto do cotidiano era ritualizado. O *tempo* ritual é portanto integral ao contexto, passo e ritmo da vida cotidiana, e não uma performance ritual com bem demarcadas localização, estrutura, narrativa e tempo. Ele tampouco pode ser entendido hermenêuticamente como um sistema simbólico autorreferente e pré-concebido, onde a improvisação e criatividade dos sujeitos e estímulos contextuais não encontrariam espaço performativo. Minha premissa parte do oposto; quer dizer, do princípio de que os interstícios subjuntivos compostos por relações interpessoais ritualizadas criam e ordenam pessoas, coisas e eventos. Assim, tempo ritual não está completamente para além do indivíduo, ao mesmo tempo em que nunca é completamente inscrito por ele. Pelo contrário, o tempo ritual situa-se nos interstícios e nas relações entre os

termos, estabelecendo, mantendo e transformando fronteiras entre indivíduos, grupos sociais e o mundo cognoscível.

Como apresentei anteriormente, o *tempo* ritual em al-Jalil devia muito de sua intensidade à experiência dos refugiados sobre esta condição, que os obrigava a constantemente rearticular e recriar a sua condição através de modos de comportamento ritualizados, ou menos consciente ou inconscientemente dependendo do ator e do contexto, implicando a retomada parcial de controle sobre sua situação e identidade. Em suma, o contexto ritual de al-Jalil, tal como o percebi, era marcado por símbolos relativamente onipresentes de palestinação, tais como a bandeira palestina e a iconificação de temas como o soldado, o mártir, o camponês, a chave, o mapa e a oliveira. Embora a bandeira palestina e o mapa evocassem a continuidade da nação na Palestina e no exílio, o mártir e a chave, por exemplo, evocavam o processo pelo qual a comunidade se engajava na busca de uma utópica reintegração geográfica e social. Esses símbolos tinham sido gerados no interior dos escritórios, locais públicos, organizações sociais, e as mentes criativas dos indivíduos dentro e fora dos campos de refugiados, e posteriormente reproduzidos e dispersos por toda a comunidade (a exemplo de Al-Jalil) através de redes de grupos e espetáculos públicos constitutivos do ritmo da comunidade ritual, em um processo semelhante àquele descrito por Stanley Tambiah, especialmente sobre o subcontinente indiano (Tambiah: 1981; 1997).

## SACRALIZAÇÃO DA CAUSA PALESTINA

Desde o final da década de 1980, os movimentos sociais e partidos políticos explicitamente caracterizados como “islâmicos” vieram ganhando *momentum* no cenário político e social palestino, assim como em outros países do Oriente Médio. Desde então, o islã tem sido cada vez mais incorporado ao idioma nacionalista, político, étnico e moral palestino principalmente de duas formas: primeiro, através da rejeição de discursos e práticas vistos como não-islâmicos e de sua substituição por discursos e práticas vistos como islâmicos e, segundo, através da islamização de discursos e práticas que antes eram tidos ou projetados como seculares.

O conceito de *šumūd*, desenvolvido como uma práxis secular (embora sob inspiração da cultura islâmica), passou a ser inscrita por muçulmanos cada vez mais em uma práxis islâmica, da mesma forma que o ativismo político e a resistência palestina têm sido cada vez mais enleada na resistência islâmica. Baseado no que muitos cristãos pales-

tinis disseram a mim principalmente no campo de refugiados palestinos Dbayeh, no Líbano<sup>16</sup>, este foi um dos principais motivos para o seu descontentamento com a cena política palestina hoje, e a razão da alienação política de alguns e do desencantamento com a volta à Palestina hoje - apesar da manutenção do discurso *ṣumūd* em uma forma mais secularizada ou infusa com elementos do cristianismo. Resta apontar que entre os muçulmanos também existem nichos em que *ṣumūd* não é re-islamizado e o conceito e a “resistência” continuam tendo um caráter essencialmente secular.

Enquanto a resistência política tornou-se cada vez mais associada à resistência islâmica em muitos circuitos sociais palestinos, o que torna o conceito de *ṣumūd* particularmente suscetíveis a islamização é que, historicamente, *ṣumūd* é um dos atributos divinos. É possível encontrar no Alcorão e na Sunna justificativa direta para a necessidade de uma postura *ṣamidi* (ou seja, investida de *ṣumūd*) e para a manutenção de seu significado sagrado. Dado que a maioria dos ativistas políticos palestinos são muçulmanos (com alguma forma e grau de religiosidade), e dado que o Islã é também uma referência cultural para além de uma práxis religiosa, a maioria dos ativistas políticos palestinianos hoje mantém alguma referência islâmica para o significado de *ṣumūd*.

Ainda mais, o conceito de *ṣumūd* permite a todos os palestinos sentirem-se e serem reconhecidos como focos particulares da resistência coletiva. Assim, uma grande parte da população palestina - especialmente refugiados e habitantes dos territórios ocupados - dão sentido (condução) e significado à sua própria existência através da ideia de *ṣumūd*. Isto, por sua vez, confere ao conceito (*ṣumūd*) uma medida variável de sacralidade dependente do indivíduo em questão. Em al-Jalil, que é um campo 100% muçulmano, esta sacralidade pode ser em maior ou menor grau islâmica e/ou referente à sacralização da “Causa”.

No caso dos refugiados palestinos de al-Jalil, tal como daqueles que vivem na maioria dos campos de refugiados no Líbano, o confinamento social, territorial e identitário a que são submetidos evoca e reforça a palestinidadade dos sujeitos individualmente e coletivamente, mesmo na mais mundana das tarefas cotidianas. E, como todas as coisas relativas ao sagrado, *ṣumūd* envolve certas obrigações, ao mesmo tempo que dá sentido e legitimação para as ações e concepções dos sujeitos. Porque aqueles investidos de *ṣumūd* transformam sua própria existência em algo sagrado, rotinas do cotidiano são, por extensão, sacralizadas. Assim, suportar as dificuldades do campo, a dor da desapropriação, o sofrimento da perda, a separação e o preconceito, torna-se

<sup>16</sup> Também realizei trabalho de campo etnográfico neste campo concomitantemente à minha pesquisa em al-Jalil entre 2006 e 2010

um imperativo moral; uma missão sagrada. Assim, a sacralização é parte integrante do processo através do qual o cotidiano é ritualizado.

## TEMPO PALESTINO

Resumindo o que apresentei até aqui, enquanto vivia entre os refugiados palestinos em al-Jalil, notei que estes passavam grande parte de seu tempo pensando sobre e discutindo suas condições sociais, que por sua vez eram quase sempre atribuídas a seu exílio forçado. Tive a impressão também de que a condição de refúgio constitui uma importante força impulsionando indivíduos a coletivamente articular sua condição existencial, o que levava ao que chamei de uma hiperexpressão identitária. Esta hiperexpressão, por sua vez, levava a uma polarização identitária de forte repercussão na manutenção das identidades nacionais dos habitantes de al-Jalil, que são por sua vez carregadas de elementos étnicos, políticos, sociais, e religiosos. Finalmente, apresentei também o que chamei de *tempo* ritual em al-Jalil como parte da expressão coletiva do impulso de hiperexpressão identitária ligado à condição de refúgio. No que segue, procurarei brevemente apresentar princípios organizacionais orientando uma concepção local de tempo em al-Jalil, que está firmemente atrelada a hiperexpressão identitária local, o *tempo* ritual, e a importância da resistência como motivação e identificação coletiva.

Em grande medida devido à sua condição de refugiados, os palestinos em al-Jalil vivem o tempo presente como um “tempo dentro do tempo” (Jayyusi, 2007). Ou seja, o presente é uma perturbação do desenvolvimento normal histórico da nação palestina, que impede a experiência da plenitude da palestinidade. Somente no futuro, quando uma medida corretiva redefinir o calendário nacional, os palestinos serão libertos dessa dobra temporal (o tempo dentro do tempo) e assim terão novamente acesso à plenitude de suas vidas, tal como era sobretudo antes da interrupção causada pela criação de Israel em 1948.

Um dos princípios da concepção de tempo palestino que desenvolvo agora foi observada antes por Rosemary Sayigh, Lila Abu-Lughod & Ahmed Sa’di, e mais diretamente por Lena Jayyusi (Sa’di e Abu-Lughod: 2007), enquanto que outro desses princípios é indiretamente muito discutido em debates políticos em torno da sociedade civil palestina. Ambos os princípios são baseados em eventos que marcam a história nacional palestina segundo os palestinos, como veremos no que segue. Minha compreensão da estrutura básica formada pela relação entre estes princípios que são fundantes de diferentes concepções de tempo palestinos, surgiu principalmente da minha interação

com refugiados palestinos tanto em al-Jalil quanto em outros campos de refugiados palestinos do Oriente Próximo, e ainda com grupos de refugiados palestinos vivendo fora dos campos, por exemplo, nos EUA e no Brasil.

O primeiro elemento dessa concepção de tempo é a noção de “*al-Nakba*”. Este termo, em seu uso comum palestino, refere-se à criação de 1948 do Estado de Israel, e a consequente emergência da questão dos refugiados. *Al-Nakba* significa, literalmente, “catástrofe”, e é, portanto, o “mito da criação” do refugiado palestino. Ser um refugiado, para a maioria dos palestinos, não é a forma ideal de experimentar sua identidade. Para os palestinos entre os quais estudei, de forma geral, viver a palestinidade em sua plenitude significava ser capaz de viver de alguma forma que evocava o passado pré-Nakba. Havia um esforço geral entre os palestinos<sup>17</sup> de buscar a possibilidade de viver a plenitude de sua identidade em um futuro que incluía um retorno a um passado pré-Nakba. Este esforço era, então, traduzido em uma firme postura que gerava *ṣumūd*, que por sua vez era direcionada a versões da Causa Palestina, fortalecendo a sacralização e ritualização do cotidiano.

O segundo princípio temporal palestino que encontrei em al-Jalil e entre outros refugiados é *al-‘Awda* (O Retorno) e sua prática se dava da seguinte forma: os palestinos investiam o cotidiano de *ṣumūd* através de/em direção à Causa. O objetivo utópico dessa causa era entendida de modo mais geral - e quase independentemente da orientação política, e, portanto, do meio em que ele é empregado - como *al-‘Awda*. Desta forma, *al-Ḥaqq al-‘Awda* (O direito de Retorno<sup>18</sup>) era investido de significado excepcional, inspirando ação social projetos de futuro entre indivíduos e grupos de refugiados palestinos no Líbano, no Brasil e em todo o mundo.

Por fim, o terceiro princípio temporal palestino que descrevo é “o presente” (*al-yūm; al-muḏāri‘a*) que pareceu-me compreender uma dupla concepção: primeiro, uma aberração temporária irregular a ser suprimida com “O Retorno” e através de “O direito de retorno”, que por sua vez era uma concepção ideal motivadora de agência, identidade e organização social. Segundo, uma condição quase inevitável, mas também inaceitável determinando o destino dos palestinos no presente – concepção “realista” mas também motivadora de agência, identidade e organização social. De qualquer forma, o presente tendia a ser vivido como um “tempo dentro do tempo”, no sentido de um tempo mítico repudiado a ser abolido através da chegada de um futuro que, enquanto imaginário e projeto, tendia a ser em grande medida inscrito em um passado ideal. Desta forma,

<sup>17</sup> Isto não significa que não existam exceções.

<sup>18</sup> Este conceito, tal como empregado pelos palestinos, é originalmente baseado em diferentes interpretações da Resolução da Assembleia Geral da ONU 194 e de tudo que ela pode vir a envolver dependendo destas interpretações.

o presente era uma dobra, descontínua, entre um passado e um futuro idealizados. E assim, de forma geral, ser palestino em al-Jalil e em grande medida também fora deste campo, compreendia, portanto, entre outras coisas diversas, experienciar uma forte identificação compartilhada com a al-Nakba e seus desdobramentos, e concordar com a legitimidade do retorno mítico como um direito coletivo – ainda que nem sempre esta seja a escolha pessoal de um dado sujeito.

## CONCLUSÃO

Hiperexpressão de palestinidade e sacralização e ritualização do cotidiano eram características de determinados contextos que tendiam a ser caracterizados pelo aumento do isolamento físico e social (e estigmatização) do grupo. Como demonstrei em outra oportunidade, esta configuração social surgiu em maior ou menor escala em praticamente todos os campos de refugiados palestinos do Líbano (Schicchet: 2010) bastante motivada por um processo de socialização muito influenciado por instituições palestinas (especialmente aquelas da OLP durante a Guerra Civil Libanesa) que em grande medida direcionou a identidade e ação social coletiva. Entre os mais importantes elementos deste processo socialização presente, tal como observei, estavam princípios temporais que articulavam a experiência do refúgio à demandas políticas e sociais palestinas. Tais princípios propulsionaram os palestinos refugiados do Líbano a compreender sua atual condição como uma aberração a ser transformada via o cultivo de uma postura *šāmid*, e expressa através do idioma polivocal a “Causa Palestina”. Tais princípios propiciaram uma experiência coletiva em torno da noção de palestinidade, que foi assim foi erigida, transformada e mantida sobretudo através de alguns “símbolos dominantes” (Turner: 1967), principalmente: a noção de desastre como caracterizada pela *Nakba*; a abominação da condição presente de refúgio; e o utópico Retorno, minimamente como uma demanda social, e muitas vezes como motivação pessoal.

Ligado a todo esse processo ainda, em al-Jalil, tornar-se um cidadão de outro país (*tawṭīn*) era tomado por muitos palestinos *šāmidīn* (autoproclamados ou não) como sinal de abandono da Causa e frequentemente mesmo como sinal de desistência de sua própria palestinidade – processo considerado por estes como possuindo graves consequências para a nação. Através do *tawṭīn*, o *muwāṭan* (o cidadão; aquele que assumiu uma cidadania diferente) deixaria na prática de ser refugiado, o que comprometeria a Causa Palestina ao contribuir para o apagamento da questão do refugiado e portanto da manutenção do *status quo* político da época. Ao “apagar a questão do refúgio”, o *tawṭīn* faria desaparecer a mais evidente marca da *Nakba* e enfraqueceria a demanda

pelo Direito de Retorno e portanto por um estado palestino. Assim, *tawḥīn* tornava-se diametralmente oposto à *ṣumūd*.

Por fim o que apresentei neste artigo certamente não me tornou “à favor” de “operações de martirização” ou de expressões positivas à seu respeito – tal como aquela que descrevi no início deste artigo e que experienciei naquela manhã em al-Jalil. Entretanto, informou a minha compreensão de como situações como estas haviam se tornado prática comum entre meus interlocutores e outros palestinos, bem como sobre que espaço tais celebrações ocupam na dinâmica social do grupo. Dentre outras coisas, esta compreensão me fez questionar a simplicidade e a prontidão com a qual o senso comum tende a atribuir os lugares de “vítima” e “perpetrador” a situações sociais e vidas que profundamente desconhece.

## ABSTRACT:

This article discusses the ritualization of daily life in al-Jalil Palestinian refugee camp in Lebanon. It argues that the environment of the camp has led to a collective resignification of the events leading to the refugees' displacement and dispossession, and to a hyperexpression of Palestinianness in the quotidian, generating what I call a “ritual tempo”. Striving to give meaning to daily life in exile for more than 65 years continuously, generations have inscribed the quotidian within the realm of the struggle, turning existence into resistance. The Arabic term that best captures this process is *al-ṣumūd* (steadfastness) and, although secular in its main Palestinian usage, it has entailed a sacralization of the polyphonic notion of “The Palestinian Cause”, which by its turn is embedded in much of daily life. The experience of time in the camp strongly recollects the events leading to the Palestinian dispossession and a utopian return, which in turn reinforces the ritual tempo.

Keywords: Palestinian refugees; experience of time; Palestinian Cause; identity hyperexpression; *sumud* & resistance; ritualization & sacralization

## REFERÊNCIAS

ABUFARHA, Nasser. *The Making of the Human Bomb: An Ethnography of Palestinian Resistance*. Durham, NC: Duke University Press, 2009.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 1983.

BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ritual*. New York: Oxford University Press, 1997.

DANIEL, Valentine, and KNUDSEN, John (eds.). *Mistrusting Refugees*. Los Angeles: University of California Press, 1996.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Continuum, 2005.

JAYYUSI, Lena. Iterability, Cumulativity, and Presence in SA'DI, Ahmad & ABU-LUGHOD, Lila (Eds.). *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press, 2007

RAPPAPORT, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SA'DI, Ahmad & ABU-LUGHOD, Lila. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press, 2007.

SAYIGH, Rosemary. Women's Nakba Stories in SA'DI, Ahmad & ABU-LUGHOD, Lila (Eds.). *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press, 2007.

SCHIOCCHET, Leonardo. Between the Catastrophe and the Promised Return: Palestinian Refugee Trajectories and Conceptions of Time in Lebanon in *IWM Junior Visiting Fellow's Conference*, 2010. Acessado em 06/07/2011.

[http://www.iwm.at/index.php?option=com\\_content&task=view&id=424&Itemid=12](http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=424&Itemid=12)

\_\_\_\_\_. *Refugee Lives: Ritual and Belonging in Two Palestinian Refugee Camps in Lebanon*. Tese de doutorado apresentada ao departamento de antropologia da Boston University, 2011.

\_\_\_\_\_. 2011b. Extremo Oriente Médio, Admirável Mundo Novo: a Construção do Oriente Médio e a Primavera Árabe in *Tempo do Mundo*, Brasília: IPEA, vol. 3, número 2, pp: 37-82, Agosto de 2011..

TAMBIAH, Stanley. A Performative Approach to Ritual. In: *Proceedings of the British Academy*. London: Oxford University Press. N.65, pp. 113-169, 1981.

\_\_\_\_\_. *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Los Angeles: University of California Press, 1997.

TURNER, Victor. *Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New Jersey: Aldine Transaction, 1995.

VAN GENNER, Arnold. *The Rites of Passage*. London: Routledge, 2004.