

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.