

6

ENSAIO SOBRE UMA ANTROPOLOGIA DO FIDUCIÁRIO¹

DESCONFIANÇA, DESCRENÇA E SUSPEITA

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

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

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

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

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

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

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

CONFIABILIDADE E RITUALIZAÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SUSPEITA E CONFIANÇA ENTRE REFUGIADOS

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

realçando a importância da confiança e moldando processos de confiabilidade.

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

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

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

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

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

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

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

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

DIMENSÕES DA CONFIANÇA

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

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

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

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

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

CONCLUSÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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