

5

SUSPEITA E ECONOMIA DA CONFIANÇA ENTRE REFUGIADOS PALESTINOS NO LÍBANO¹

PÓS-COLONIALISMO, NACIONALIDADE E REFÚGIO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UM ANTROPÓLOGO ENTRE REFUGIADOS PALESTINOS NO LÍBANO

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

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

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

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

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

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

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

A CONDIÇÃO DE REFÚGIO E SUA EXPRESSÃO PALESTINA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FRAGMENTOS DE SUSPEITA E CONFIANÇA

TROCANDO LADOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A TORTUOSA ESTRADA PARA O ESTREITO LIBANÊS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ECONOMIAS DE CONFIANÇA COMO PRÁTICA DISCIPLINAR DE MANUTENÇÃO DE FRONTEIRAS

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

ORDEM E RECIPROCIDADE

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

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

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

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

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

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

ORDEM E HONRA

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

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

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

O CARÁTER SITUACIONAL DA CONFIANÇA

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

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

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

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

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

CONCLUSÃO

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

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

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

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

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