

UM ANTROPÓLOGO SOB SÍTIO: PESQUISA DE
CAMPO EM CAMPO MINADO
(CHATILA, LÍBANO)¹¹

Resumo: *Com base numa situação de sítio que experimentou durante sua estada no Líbano e em vinhetas etnográficas que retratam, sob aspectos diversos, a inelutabilidade da morte, o pesquisador reflete sobre as repercussões metodológicas de sua própria vulnerabilidade no campo. Duas entrevistas frustradas durante a pesquisa têm consequência oportuna: “des-educam” o etnógrafo e forçam-no a um reposicionamento no campo, fazendo com que ele abandone veleidades de controle e poder. Tal reposicionamento faculta um “devir-Palestino” do etnógrafo e, no limite, leva-o a indagar se seu objeto de estudo, gênero, não deveria ser reconcebido, para além do enquadramento restritivo como relação de poder.*

Palavras-chave: *Refugiados palestinos, Líbano, Chatila, métodos de pesquisa, reposicionamento no campo, relações de poder no encontro etnográfico.*

* Doutor em Antropologia - London School of Economics and Political Science, Gustavo Barbosa é antropólogo e jornalista, com Mestrado em Antropologia pelo Museu Nacional/UFRJ e Mestrado e Doutorado, também em Antropologia, pela London School of Economics and Political Science. Publicou, entre outros, Brigas de Galo pelo Avesso – Fazendo “Sexo” e Desfazendo “Gênero” em Chatila, Líbano (2011), pela Revista de Antropologia da USP e Back to the House – Becoming a Man in the First Palestinian Intifada, pela Virtual Brazilian Anthropology (2008).

¹¹ Este artigo é uma versão reduzida de um dos capítulos de minha tese de doutorado, ‘Non Cockfights: On Doing Sex/Undoing ‘Gender’ in Shatila, Lebanon’, defendida pelo Departamento de Antropologia da London School of Economics and Political Science em janeiro de 2014. A tese trata de questões de gênero, chegada à idade adulta e agency entre jovens refugiados de Chatila, sobretudo homens. O trabalho de campo para a tese, conduzido em Chatila entre 2007 e 2009, foi financiado pelo CNPq.

O campo de refugiados palestinos de Chatila é uma assentamento popular urbano, crescentemente vertical, de cerca de um quilômetro quadrado, situado nos subúrbios ao sul de Beirute. Ainda que na ausência de estatísticas oficiais, calcula-se que, antes do conflito na Síria, havia já 13.000 residentes em Chatila, muitos dos quais não palestinos.

A história do campo, que se inicia em 1949, reflete de perto a trágica saga da diáspora palestina no Líbano, país de 4 milhões de habitantes, pertencendo a 19 seitas distintas, dentre as quais os cristãos maronitas, os sunitas, os xiitas e os druzos. O poder político no Líbano é dividido entre as várias seitas, teoricamente de acordo com sua representatividade populacional, ainda que nenhum censo tenha sido conduzido no país desde 1932. Com o objetivo de resguardar os respectivos interesses, as várias confissões libanesas buscam, não raro, o apoio de potências regionais ou extra-regionais estrangeiras. Precisamente desta maneira e também em função de suas agendas particulares para o Oriente Médio, tanto Israel quanto a Síria, no entorno imediato, quanto os EUA, a Arábia Saudita, o Irã e a Europa, mais distantes, terminaram envolvendo-se nos problemas libaneses.

Também os palestinos participaram da política sectária libanesa. Em 1982, após a invasão do Líbano por Israel, a liderança palestina abandonou o país: na ocasião, o líder Yasser Arafat deixou Beirute e partiu para Túnis, fazendo-se acompanhar pelos milicianos palestinos, os *fidā'iyyīn*. Ainda no mesmo ano, valendo-se da extrema vulnerabilidade dos campos de refugiados, uma milícia libanesa maronita, as Forças Libanesas, contando com o apoio do Exército israelense, conduziu o infame massacre de Sabra e Chatila. Apenas três anos depois, outra milícia, o Amal, de composição xiita e com o apoio dos sírios, deu início à Guerra dos Campos, durante a qual Chatila permaneceu sob sítio por dois anos. Em 1987, facções palestinas, instigadas pelos sírios, envolveram-se num conflito intra-campo. Ao final da Guerra Civil Libanesa (1975-1990), a legislação que restringe a fruição, pelos refugiados palestinos, de direitos civis, sociais e econômicos (dentre os quais, o direito ao trabalho), começou a ser implementada.

O acordo que marca o fim oficial da Guerra Civil Libanesa, Ta'if, de 1989, na prática sancionou a eleição dos palestinos como bodes expiatórios para os problemas libaneses. De fato, um dos raros pontos em comum entre as várias confissões é precisamente a oposição à naturalização (*tawfīn*) dos refugiados, acusados de terem sido os responsáveis pela Guerra Civil Libanesa. A negação de direitos aos palestinos é, com freqüência, justificada como tendo o objetivo de salvaguardar o delicado equilíbrio confessional libanês. Sunitas em sua franca maioria, os palestinos, se lhes fossem

concedidos nacionalidade libanesa e o direito de voto, representariam a possibilidade de desequilíbrio, beneficiando esta comunidade sectária.

FOTO 1 – INSTALAÇÃO DE NADA SEHNAOUI/CENTRO DE BEIRUTE, ABRIL 08



Fonte: BloggingBeirut.com

“Por favor, Gustavo, abra correndo o portão aqui embaixo para mim”, Latif², 29, um químico palestino que vive nos arredores do campo de refugiados de Chatila, gritou pelo interfone do meu prédio, no início da noite de 8 de maio de 2008. O impasse político libanês havia, então, atingido a dimensão de crise de maior magnitude e o país parecia à beira de nova guerra civil. Mais cedo naquele mesmo dia, o partido de oposição Hizbullah havia cercado Qreitam, na parte oeste de Beirute, em reação à decisão do governo de proibir o funcionamento do sistema de telefonia paralelo mantido pela agremiação e de demitir um de seus membros da posição estratégica de coordenador do setor de segurança do Aeroporto Internacional. O palácio pertencente a Saad Hariri, que herdou o partido Mustaqbal de seu pai, o ex-premiê Rafik Hariri, assassinado em 2005, fica em Qreitam. Saad Hariri é um dos líderes da aliança que governava o Líbano então, contando com o apoio dos EUA e da Arábia Saudita. Naquele tenso 8 de maio, a ornamentada mansão dos Hariri era um dos alvos do Hizbullah. Entre os milicianos do Hizbullah e do Mustaqbal estava o dilapidado prédio em que este pesquisador, mal-avisado, havia decidido manter pequeno pied-à-terre, na vã esperança de poder contar com lugar

² Conforme praxe, utilizei nomes fictícios para proteger o anonimato e privacidade de meus informantes. Com a exceção de nomes de pessoas e lugares, fiz uso, nos demais casos, das regras adotadas pelo IJMES - International Journal of Middle East Studies (<http://web.gc.cuny.edu/ijmes/docs/TransChart.pdf>) para a transliteração para o alfabeto latino das palavras em árabe.

para retiro e organização de notas, a fim de recuperar-se da dura rotina do campo de Chatila, onde estava vivendo a maior parte do tempo. Precisamente neste prédio, Latif, surpreendido pela troca de tiros que estava ocorrendo no bairro vizinho, Hamra, buscou refúgio, uma vez que a rápida multiplicação de checkpoints militares e paramilitares na cidade fazia com que lhe fosse impossível retornar à sua casa. Nas horas seguintes, Latif, que sobreviveu aos infames sítios a que Chatila foi submetida durante a Guerra dos Campos nos anos 80³, ensinou-me como sobreviver a situações desta natureza. Tal acontecimento marcou meu amadurecimento como etnógrafo e, do sítio, emergimos, Latif e eu, como irmãos – em indicação de que, para além do discurso diáfano a respeito da comida que se compartilha (Carsten 1995) e dos ultra-sexualizados mores a respeito dos laços de sangue (Schneider 1984), ‘relatadness’ pode ser simplesmente o resultado da mais pura necessidade⁴.

UM ANTROPÓLOGO SOB SÍTIO

Lamentei ter perdido a chance de ver a instalação da artista libanesa Nada Sehnaoui no centro de Beirute em abril de 2008. A instalação – com o nome sugestivo de “15 anos de esconderijo em banheiros não terão sido suficientes?” – consistia de 625 vasos sanitários distribuídos em um dos raros espaços ainda não reclamados pela intensa reconstrução de prédios ocorrendo naquela parte da cidade (Foto 1). Quando finalmente consegui ir até a exposição, os vasos sanitários – simetricamente distribuídos pela área, em fantasmagórica evocação de um cemitério – já estavam sendo removidos. O objetivo de Sehnaoui foi o de proporcionar aos espectadores poderoso aide-mémoire da Guerra Civil Libanesa (1975-1990), durante a qual os beirutinos, de fato, buscavam refúgio nos banheiros. Eu não poderia antecipar, naquela ocasião, que, apenas um par de semanas depois, eu também estaria considerando dormir no banheiro.

A tensão vinha crescendo em Beirute de forma consistente já há algum tempo. Em novembro de 2006, o Hizbullah, que tem fortes vínculos com Teerã, já havia retirado seus ministros do Gabinete, cuja legitimidade passou a questionar. Em dezembro, adeptos do partido começaram um acampamento contínuo no centro da cidade, em protesto contra o governo do Primeiro-Ministro Fouad Siniora, que contava com o apoio de

³ Para breve explicação sobre a Guerra dos Campos, veja o sumário contexto histórico de Chatila, no quadro ao início deste artigo.

⁴ Enquanto Schneider argumenta que a ênfase excessiva na procriação é uma característica étnica da maneira como o parentesco é concebido nos Estados Unidos, Carsten demonstra que, entre os malaíes de Pulau Langkawi o parentesco decorre do compartilhamento da mesma comida. No episódio que relato aqui, Latif indica-me que laços de parentesco podem surgir de situações de necessidade.

Washington. Uma vez terminado o mandato do Presidente Émile Lahoud, em novembro de 2007, o impasse político libanês se aprofundou um nível mais. Os diversos partidos não conseguiram chegar a um acordo a respeito da composição do novo gabinete e a presidência permaneceu vaga por vários meses, deixando o país em perigoso vácuo político. Fevereiro de 2008 havia já testemunhado enfrentamentos de rua episódicos entre simpatizantes do Hizbullah e adeptos do governo, especialmente nas partes de Beirute de composição sectária mista. Uma greve geral convocada para maio de 2008 proporcionou a oportunidade para escalada final das tensões e serviu como estopim para enfrentamentos armados em numerosas partes do país. Uma vez mais, uma guerra civil parecia possibilidade palpável no Líbano. No dia 8 de maio, com os beirutinos temendo sair às ruas e a cidade forçada a virtual paralisação, Latif não tinha como retornar para casa, nos subúrbios ao sul da capital. Abriu o portão do prédio para ele e, nas horas seguintes, ele me iniciou em como sobreviver a um sítio.

“Não, Gustavo, a situação ainda não está tão ruim para que tenhamos que dormir no banheiro. Simplesmente vamos afastar as camas das janelas, porque assim não vamos nos ferir com estilhaços de vidro se uma explosão ocorrer do lado de fora”.

Este foi apenas um dos vários bons conselhos que Latif me deu. Ele me explicou por que banheiros são os lugares mais seguros numa casa: a ausência de janelas de grandes dimensões diminui enormemente o risco causado por estilhaços de vidro. Além disto, compartimento no teto acima do banheiro – onde normalmente são instalados os aquecedores de água – propiciam camada extra de proteção, na eventualidade de que o prédio seja severamente atingido e desmorone. Latif criticou-me duramente por não haver ainda, naquela ocasião, comprado aparelho de televisão: “Como diabos vamos saber o que está acontecendo na cidade, Gustavo?” E ele rapidamente configurou meu computador de forma a que pudéssemos acompanhar, ao vivo, as notícias no canal Al-Jazeera. Latif olhou para mim com alguma pena quando liguei os auto-falantes de meu i-pod em alto volume, na vã tentativa de silenciar o barulho ensurdecedor do tiroteio e lançamento de RPGs do lado de fora. Meus auto-falantes funcionavam à base de pilhas, que, como Latif sagazmente observou, deveriam ser poupadadas, porque não tínhamos nenhuma idéia do tempo em que teríamos de permanecer ali. Ao longo daquela noite, também comemos espartanamente: despreparado para enfrentar crise de tal magnitude, eu não havia estocado provisões e tinha apenas verduras e frutas na geladeira. No dia seguinte, corremos para uma das raras lojas das redondezas que abriu as portas, para comprar enlatados, que duram mais tempo. Juntamente com

os vendedores, Latif e eu éramos os únicos homens no mini-mercado. Eu havia lido que, em situações de sítio, mulheres têm mais mobilidade do que homens, uma vez que franco-atiradores pensam duas vezes antes de atirar nelas. Tinha sido assim durante a Guerra dos Campos em Chatila entre 1985 e 1987. E foi assim, uma vez mais, na minha própria vizinhança naquela manhã de maio, bem cedo.

As lições que aprendi com Latif naquela noite não se restringiram a como sobreviver a um sítio. Ele também ensinou-me algo fundamental sobre aquilo que uma vez despachara, com desdém, como sendo “esta sua antropologia”. Sempre vi o exercício de afastamento/distanciamento do “outro”, a ferramenta fundamental da etnografia, como mera tarefa intelectual. Naquela noite chuvosa de maio, sob o sítio imposto pelo Hizbullah, quando os destinos de Latif e o meu pareciam, a um só tempo, interconectados e incertos, e conversamos os dois sobre o medo da morte e a importância de ter filhos, para deixar netos para nossos pais, minha identificação com ele foi uma radical experiência humana, para muito além dos limites de mero exercício intelectual. Finalmente, eu entedia as observações de Peteet sobre os dias que ela viveu sob sítio, quando da invasão israelense de Beirute em 1982:

Forte e irresistível solidariedade diante do sítio une os residentes de Beirute Oeste. Muçulmanos e cristãos, árabes e estrangeiros. Enfrentar o sítio em conjunto forjou o sentido de empatia que Kirschner (1987) descreve como o componente essencial da interação entre self e o outro. Mas distanciar-se do outro, o componente complementar da interação etnográfica, era, tanto emocionalmente quanto fisicamente, impossível. (Peteet 1991): 211, minha tradução)

Na manhã do dia 9 de maio, a Embaixada brasileira entrou em contato comigo, para verificar se eu queria que eles enviassem um carro para evacuar-me de Qreitam para Baabda, um subúrbio cristão ao leste de Beirute. Uma vez mais, pedi os conselhos de Latif. Ele fortemente recomendou que eu aceitasse a oferta da Embaixada. Repliquei que assim o faria, desde que ele me acompanhasse. Ele contra-argumentou que não fazia sentido para ele ir para Baabda, ainda mais distante de sua casa. E adicionou que, se fosse necessário escapar, eu seria um fardo para ele.

Abracei Latif com força, perto de meu apartamento, antes de embarcar no carro que a Embaixada enviara para pegar-me. Saindo de Qreitam, vi, no caminho, vários checkpoints, alguns com soldados do Exército libanês,

⁵ Evidentemente, não há qualquer garantia de que os franco-atiradores pouparão as mulheres e, na verdade, muitas foram mortas quando tentavam trazer comida para os campos de Chatila e Burj Al-Barajneh durante a Guerra dos Campos.

alguns com homens não-uniformizados, provavelmente milicianos do Hizbullah. Tive breve visão do que significa deixar casa, amigos e pertences para trás, contando em retornar algum dia, mas sem ter a certeza de que isto seria efetivamente possível.

Quando finalmente consegui retornar ao apartamento em Qreitam, vi que Latif havia deixado um recado em árabe, dizendo: “Obrigado, irmão”. Tal atitude estava a milhas de distância da atmosfera que havia caracterizado nosso primeiro encontro, quando ele achou que eu fosse um pesquisador britânico⁶ e reagiu negativamente quando eu pedi seu número de telefone: “Mas eu nem te conheço direito, certo?”, ele havia retorquido. E, quando finalmente concedeu, simplesmente me deu o número errado. Após o sítio, quando nos encontramos novamente, foi Latif que me abraçou com força: “Somos irmãos agora”, ele me disse, “porque sofremos juntos”. Na verdade, meu status diante dos desconfiados *shabāb* (rapazes⁷) de Chatila melhorou após o sítio. Como rapidamente lhes chegou a notícia de que eu havia passado pelo sítio sem entrar em pânico, um deles afirmou que eu havia sido promovido à condição de “palestino hardcore”. Outro comentou: “Agora, você faz parte do jogo, companheiro”.

A HISTÓRIA NÃO É O EVENTO

Era o primeiro dia do Eid Al-Adha⁸ em novembro de 2009. Um grupo de jovens de Chatila, homens e mulheres, e eu encontramos-nos pouco antes do amanhecer na frente da ONG de Abu Mujahed, numa das raras praças do campo de refugiados. Seguindo a tradição muçulmana de relembrar os mortos no primeiro dia do Eid El-Fitr e Eid Al-Adha, iríamos visitar os cemitérios perto de Chatila. Abu Mujahed, um ex-miliciano (*fidāʾī*) e atualmente diretor de uma ONG local, conduziu-nos até lá. Na brisa apra-

⁶ Não raro, os refugiados palestinos com quem trabalhei identificam a Grã-Bretanha como sendo a grande responsável pelos eventos que, ao fim, levaram à criação de Israel em 1948.

⁷ A tradução de *shabāb* como “rapazes” capta apenas parcialmente o sentido da palavra em árabe. *Shabāb* é mais próximo da palavra *lad* em inglês britânico. O Merriam-Webster’s Dictionary registra dois sentidos para *lad*: “1. A male person of any age between early boyhood and maturity; 2. Fellow” [1. Um homem de qualquer idade entre a infância e a maturidade; 2. Camarada]. Tradicionalmente, *lad*, ao menos no inglês britânico, refere-se a um jovem, com frequência das classes populares, que quer mostra-se à altura daquilo que se espera de um homem de seu ambiente sociocultural (o que, no Reino Unido, pode estar associado a atividades como consumo de álcool, comportamento durante partidas de futebol e rejeição a atividades tidas como esnobes. Tome-se, por exemplo, o significado da expressão “Jack the lad” que o site www.phrases.org.uk define como “a conspicuously self-assured, carefree and brash young man, a ‘chancer’” [um jovem notoriamente auto-confiante, despreocupado e impetuoso, um ‘aproveitador’]). Agradeço Philip Proudfoot pela ajuda na definição de *lad*.

⁸ O Eid Al-Adha é o último dos dois Eids, festas celebradas pelos muçulmanos. O primeiro é o Eid El-Fitr, que marca o final do mês do jejum, o Ramadã. No Eid Al-Adha, os muçulmanos relembram a disposição de Abraão de matar o próprio filho, como sinal de obediência a Deus. O começo do Eid Al-Adha coincide com o final do Haj, a peregrinação anual dos muçulmanos a Meca, na Arábia Saudita.

zível da manhã que começava, ele chamou nossa atenção para algumas das sepulturas. Nosso grupo ouviu atentamente enquanto Abu Mujahed, apontando para um túmulo com os corpos daqueles que morreram em Tal Al-Zaatar, discorreu sobre a destruição daquele campo em 19769. Paramos novamente no local em que está enterrado Ghassan Kanafani, um famoso poeta palestino. Kanafani foi assassinado, juntamente com sua sobrinha, em explosão de carro-bomba em Beirute em 1972, provavelmente pelo Mossad, em função do poder de sua literatura de cunho nacionalista. Logo após, Abu Mujahed apontou para um epitáfio que, surpreendentemente, tinha uma cruz como ornamento. Ele explicou que os corpos de cristãos palestinos não foram aceitos para enterro nos cemitérios cristãos e tiveram, ao invés, de ser enterrados ali. Quando terminou a visita, retornamos a Chatila e, após breve parada na modesta mesquita onde estão os corpos dos mártires (*shuhadā'*) da Guerra dos Campos, corremos de volta à sede da ONG para o café-da-manhã. Estávamos famintos então.

Em setembro de 2009, participei da celebração, organizada por ONG italiana, do massacre de Sabra e Chatila de 1982, durante o qual milicianos libaneses cristãos, com o apoio do exército israelense, mataram cerca de 3.000 residentes do campo e arredores. A celebração ocorreu fora de Chatila, em auditório graciosamente cedido pela administração da municipalidade de Ghobeiry, onde Chatila está situada. Os participantes, mulheres e crianças do campo, especialmente aqueles com vínculos com as ONGs, e simpatizantes estrangeiros, ouviram alguns discursos e, após, dirigiram-se para a sepultura coletiva, na vizinhança do campo, onde estão enterradas as vítimas de 1982. A área é de composição majoritariamente xiita e, por algum tempo, especialmente durante a Guerra dos Campos, os habitantes de Chatila não tinham acesso à sepultura.

Em visita anterior, minha amiga palestina Rania havia já chamado minha atenção para o caráter xiita de vários dos componentes da sepultura coletiva¹⁰. Um grande cartaz em um dos cantos exibe fotos dos membros de uma família massacrada em 1982 (Foto 2). “Esta era uma família xiita, Gustavo,

⁹ Tal Al-Zaatar era um campo de refugiados palestinos, com cerca de 50.000 habitantes, na parte leste de Beirute. Foi destruído em 1976 por milicianos cristãos, com apoio dos sírios. Morreram em Tal Al-Zaatar entre 1.500 e 3.000 pessoas e 4.000 ficaram feridas.

¹⁰ A relação dos xiitas com os refugiados palestinos é complexa. Entre 1985 e 1987, milicianos xiitas do movimento Amal e refugiados palestinos enfrentaram-se na chamada Guerra dos Campos. Hoje, ao mesmo tempo que o partido xiita Hizbullah se define como resistência contra Israel, e portanto defensor dos palestinos, a agremiação evidentemente faz parte do jogo político libanês, no qual a oposição à permanência dos refugiados no Líbano é unanimidade. Em 2007, por exemplo, o Hizbullah não criticou frontalmente a destruição do campo de refugiados de Nahr Al-Bared, no norte do Líbano, pelo exército libanês, em resposta a ataques perpetrados por agentes da Fatah Al-Islam, que haviam se infiltrado no campo. Ainda que o massacre de Sabra e Chatila em 1982 seja evento associado à trágica saga da diáspora palestina no Líbano, chama atenção a reapropriação simbólica do lugar por movimentos xiitas, com fins políticos.

e não palestina”, Rania explicou. Ao lado do cartaz, uma sequência de pôsteres relembra o visitante, já emocionalmente carregado, dos ataques mais recentes perpetrados pelos israelenses durante a Guerra de 2006 em Qana, Marawahine e Chiah: todos contra os xiitas. Os poucos centímetros separando o primeiro cartaz dos pôsteres encobrem os 24 anos entre 1982 e 2006 (Foto 3)¹¹, inclusive a época da Guerra dos Campos nos anos 80, que colocou xiitas contra palestinos e palestinos contra palestinos, período que muitos prefeririam esquecer e não conversar a respeito. De fato, se trazido à tona, tal período comprometeria a reapropriação política xiita da sepultura coletiva e do massacre de 1982, assim como os mitos sobre a unidade palestina. “Até o porteiro aqui é xiita, Gustavo”, Rania informou-me, quando deixávamos o lugar.

**FOTOS 2 E 3 - 24 ANOS EM POUCOS CENTÍMETROS:
A SEPULTURA COLETIVA COM OS CORPOS DO MASSACRE DE 1982**



¹¹ Agradeço aqui ao colega Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, que, acompanhando Rania e a mim na visita descrita acima, chamou minha atenção para o significado dos centímetros separando o primeiro cartaz dos pôsteres com fotos da Guerra de 2006.



Fonte: Fotos do Autor

Eu estava chegando em casa no campo de Chatila numa tarde especialmente quente do verão de 2009, quando vi que várias cadeiras de plástico haviam sido distribuídas na praça em frente à ONG de Abu Mujahed. Eu não tinha conhecimento de que havia alguma celebração prevista para aquela noite. Quando uma data importante para os palestinos é relembrada, algumas das facções políticas realizam eventos na praça, projetando, por exemplo, filmes com Arafat ou organizando demonstrações com música e danças tradicionais palestinas. O motivo para a reunião naquele dia era bem mais sombrio. Samira, uma das residentes, morrerá tragicamente quando caminhava pelas ruelas do campo e um tijolo caiu de um prédio e atingiu-a na cabeça. Como a casa de Samira era muito pequena para acomodar todos os que queriam apresentar seus sentimentos à família, os parentes homens da vítima sentaram-se na praça para receber as condolências de conhecidos e amigos, também do sexo masculino, enquanto as mulheres faziam o mesmo em outro local.

Chatila não é uma comunidade palestina em sentido óbvio. De fato, talvez algo em torno de 50% dos habitantes do campo não sejam nem mesmo palestinos, mas libaneses xiitas, sírios, curdos, *doms*¹² e, mais recentemente, refugiados iraquianos e sírios escapando das guerras em seus países.

¹² Os dom – por vezes referidos, não sem desdém, em Chatila e no Líbano, de forma geral, como nawar ou gypsies [ciganos] – são uma comunidade que vive entre o Líbano e a Síria. Aqueles instalados na região fronteiriça dedicam-se sobretudo à confecção de próteses dentárias; os que residem em Chatila trabalham especialmente na venda de relógios de grife falsificados aos motoristas parados nos semáforos de Beirute. De meu conhecimento, à exceção da tese de doutorado de Bochi (Bochi, 2007) e de estudo conduzido pela ONG Terre des Hommes (TerredesHommes (2011)), pouco foi publicado sobre o grupo.

Estes “estrangeiros” são atraídos por aluguéis mais baratos, em local relativamente central, com a vantagem extra de que, algumas vezes, não se pagam alguns serviços - como, por exemplo, pelo fornecimento de água. Para aqueles com irregularidades de documentação, há, ainda, a garantia de que não serão incomodados por oficiais do governo libanês, que normalmente não entram nos campos¹³. Entretanto, *em algumas oportunidades e por períodos limitados*, Chatila *crystaliza-se* como comunidade palestina – notavelmente quando os residentes se reúnem para lembrar seus mortos, nas práticas locais de luto, ou para rememorar os ainda mal-cicatrizados eventos que marcam a saga dos refugiados no Líbano. Aqui, a história, ou, mais apropriadamente, na ausência de história oficial do Líbano moderno, eventos históricos desempenham um papel. E também o fazem os milicianos (*fidā'iyyin*) e os mártires (*shuhadā'*), que, estranhamente, ganham, com a morte, *agency*, a capacidade de agir e transformar Chatila em uma comunidade palestina. Na verdade, Chatila, como uma comunidade, é também – e, talvez, principalmente – composta por aqueles que não mais estão lá.

Quando vim fazer uma visita, Um Youssef¹⁴ estava ocupada, tentando fazer com que seus filhos e os filhos do vizinho estudassem. As crianças tinham um exame de história nos próximos dias e, para desespero de Um Youssef, não pareciam precisamente muito preocupadas. Enquanto conversavam animadamente uns com os outros, os livros, cujas páginas celebravam a história majestosa do Antigo Egito e da Babilônia, permaneciam esquecidos. Perguntei a Um Youssef como a Palestina e a história do Líbano eram apresentadas nos livros adotados nas escolas da UNRWA¹⁵. “Simplesmente não são, Gustavo. Mamnū', mamnū', mamnū' (proibido, proibido, proibido)”. As escolas da UNRWA adotam o currículo acadêmico libanês e, nos estabelecimentos de ensino do país, a história do Líbano moderno não é ensinada. A história recente do Líbano é altamente controversa e há várias versões para os mesmos eventos, de acordo com as diferentes leituras das partes interessadas. Não existe manual de história do Líbano moderno

¹³ Pelo Acordo do Cairo de 1969, assinado com o governo em Beirute, os palestinos ganharam grande autonomia para a administração dos campos de refugiados. Apesar de o acordo ter sido revogado em 1987, ainda hoje oficiais libaneses evitam entrar nos campos.

¹⁴ Um quer dizer 'mãe' em árabe. Uma forma comum de identificar as mulheres que já são mães é chamá-las pelos nomes de seus primogênitos, como em Um Youssef, isto é, 'mãe de Youssef'. O mesmo acontece com 'pai', abu em árabe – assim, Abu Youssef é como o 'pai de Youssef' normalmente vem a ser conhecido após o nascimento de seu primogênito, Youssef.

¹⁵ A UNRWA (Agência das Nações Unidas para Assistência e Trabalho para Refugiados Palestinos no Oriente Próximo) foi estabelecida em 1949 para prestar assistência para os refugiados palestinos e criar programas de trabalho que os empregassem nos países de recepção. Ao longo do tempo, a linha de criação de programas de trabalho foi sendo paulatinamente deixada de lado, com os recursos da organização sendo praticamente monopolizados por atividades de assistência, inclusive no campo da educação.

que conte com a aprovação das várias confissões. Para as séries iniciais, a UNRWA deu sinal verde para que os professores usem um folheto, com informações de caráter geral sobre a história e a geografia da Palestina, como tive oportunidade de testemunhar, quando assisti a aulas de *tarbiya madaniyya* (educação civil) para o ciclo elementar, na escola de Ariha no campo. Alunos mais avançados, como os filhos de Um Youssef, não têm a mesma sorte.

É por meio da participação em atividades como as celebrações que relembram os mortos nos primeiros dias dos dois Eids que a juventude de Chatila toma conhecimento dos eventos históricos da diáspora palestina no Líbano. O que se segue é o que não lhes é ensinado, mas que eles terminam por saber de qualquer forma, em níveis diversos de profundidade. Eles terminam por entender que a idéia de fixação definitiva dos refugiados palestinos no Líbano (*tawfīn* ou naturalização) sempre foi anátema para o governo em Beirute, legalmente constituído pelo sectarismo que caracteriza a vida política libanesa, um dos motivos para a sangrenta Guerra Civil (1975-1990) (Picard 1996; Trabulsi 2007). A proibição do *tawfīn* palestino foi mesmo incorporada à constituição libanesa pós-Guerra Civil. A desculpa retórica para tal é não enfraquecer a causa do direito dos refugiados palestinos ao retorno por meio do reconhecimento de status permanente nos países de recepção. A razão pragmática é que a concessão de cidadania plena aos palestinos no Líbano representaria desequilíbrio dramático da frágil política demográfico-sectária do país (Sayigh 1995), uma vez tal cenário levaria a crescimento vertiginoso no número de eleitores sunitas.

Antes e durante a Guerra Civil, os palestinos desempenharam papel ativo na política sectária libanesa. Os *ayyām al-thawra* (dias da revolução, 1967-1982) representaram o auge do Movimento da Resistência Palestina no Líbano e outras diásporas (Sayigh 1979; Peteet 1991; Sayigh 1993; Sayigh 1997; Peteet 2005). Por meio dos Acordos do Cairo de 1969, alguns direitos civis foram assegurados para a população refugiada no Líbano. Os palestinos obtiveram, ainda, permissão oficial para lançar ataques contra Israel desde o território libanês e ganharam virtual autonomia para administração dos campos. Com a expulsão da Jordânia em 1971¹⁶, a liderança e a guerrilha palestina mudaram-se para o Líbano, que se tornou o principal foco de atividade política e militar palestina até 1982. A invasão do Líbano por Israel, a evacuação forçada da OLP (Organização para a Liberação da Palestina) e o massacre de milhares de palestinos em Sabra

¹⁶ Em setembro de 1970, um conflito, que terminou conhecido como “Setembro Negro”, eclodiu na Jordânia, opondo a Organização para a Liberação da Palestina (OLP), sob a liderança de Yasser Arafat, e o exército jordaniano, sob o comando do Rei Hussein. O conflito terminou em julho de 1971, com a expulsão de Arafat e dos milicianos palestinos para o Líbano, que passou a funcionar como o centro da resistência armada palestina.

e Chatila, todos eventos datando de 1982, marcaram o ocaso dos *ayyām al-thawra*. Além disto, a posição dos palestinos no Líbano foi comprometida ainda mais pela confrontação com o movimento xiita Amal na Guerra dos Campos (1985-1987).

Desde 1982, o governo em Beirute vem buscando reganhar a autoridade sobre os palestinos. O acordo de Ta'if de 1989, o “fim” oficial da Guerra Civil Libanesa, sancionou a exclusão dos palestinos, transformados em bodes expiatórios para os problemas do país, ao ponto que uma das únicas posições mantidas em comum pelos vários sectos libaneses é a oposição ao *tawfīn* dos refugiados. Por exemplo, uma lei de 1962 – tornada ainda mais rigorosa por decreto de 1982 e suspendida, inicialmente de forma apenas parcial, por Memorando Ministerial de 2005 e, posteriormente, por nova legislação de 2010, ambos com efeitos desprezíveis na prática – proibiu aos palestinos o exercício de 72 profissões. Conforme pode ser esperado, o nível de desemprego entre os refugiados é bastante elevado. Na crise de maio de 2008, retratada no início deste artigo, quando os líderes libaneses encontraram-se em Doha, no Catar, para discutir solução para o impasse do país, a questão palestina nem sequer constou da agenda – indicação potente de que os refugiados não são mais parte da equação.

Os eventos que afetam a população refugiada em outras partes do Líbano têm repercussão imediata em Chatila, que, em vários sentidos, sempre foi um campo icônico. A etno-história de autoria de Sayigh (Sayigh 1993) narra a saga de Chatila, do campo de 1949 com residentes oriundos majoritariamente de uma única aldeia na Palestina ao assentamento urbano vertical e em expansão de hoje em dia. Peteet (Peteet 2005) demonstra como a paisagem do campo é povoada por elementos que servem como lembretes da história, cheia de cicatrizes, do lugar: “os guardas armados ... [vigilando] o campo... a onipresença de deficientes físicos, de formas extremadas de pobreza, de casas chefiadas por mulheres” (ibid: 170, minha tradução). A invasão israelense de 1982 deixou o campo completamente devastado, e Chatila foi novamente severamente afetada durante a Guerra dos Campos, mal sobrevivendo a três sítios no final dos anos 80. A pequena mesquita do campo, que abriga os corpos dos *fidā'iyyīn* mortos nas batalhas de então, a qual visitamos com Abu Mujahed no Eid Al-Adha, permanece como persuasivo *aide-mémoire* da vulnerabilidade palestina no Líbano.

Nesta história da diáspora palestina, plena de acontecimentos, 1982 e 1993 funcionam como marcos, como terminei por aprender quando, como faz a juventude de Chatila, ouvi os patriarcas e lideranças discorrerem sobre o assunto. “Tudo mudou em 1982”, explicou-me Abu Mujahed. “Porque foi então que a liderança palestina aceitou 1948 e abandonou a luta para que

reconquistássemos a totalidade de nosso país”. De fato, da perspectiva de um morador de Chatila, a liderança palestina lhe virou as costas em pelo menos duas oportunidades. A primeira em 1982, quando Arafat deixou o Líbano, levando consigo vários dos *fidā’iyyīn* – o que deixou os campos vulneráveis –, e o massacre de Sabra e Chatila ocorreu. A segunda, em 1993, quando a OLP aceitou os Acordos de Oslo, passou a direcionar seus recursos para os palestinos dos Territórios Ocupados e concordou em adiar a discussão sobre o destino dos refugiados para rodada final de negociações com os israelenses, em futuro ainda para lá de incerto. Compreensivelmente, os moradores de Chatila se desiludiram com os políticos e, ao menos em meu entendimento, aprenderam a viver sem contar com eles.

Ainda assim, Ahmad, 28, engenheiro de computadores, acredita no retorno à Palestina, mas apenas antes do mítico fim dos tempos. “Está escrito no Corão”, ele me disse. “Quando Jesus retornar, lutaremos contra os judeus e reconquistaremos nossa terra”. O que Shakir, 26, estudante universitário de contabilidade, compartilhou comigo numa ocasião, ao falar sobre a Palestina, também continha elementos de mitologia. Havíamos passado a noite visitando os bares em Hamra populares com os ativistas palestinos e, ao final, decidimos ficar em meu apartamento em Qreitam ao invés de retornar a Chatila. Chegamos em casa e Shakir imediatamente conectou-se à Internet por meio de meu computador. Aquilo enfureceu-me, porque era tarde, eu queria dormir e o computador ficava em meu quarto. Shakir checou, por longo tempo, os perfis de várias louras, da Alemanha e da Suécia, no Facebook. Ele fazia isto com frequência e me explicou uma vez que se sentia atraído pelas louras em função de suas características físicas. Sempre suspeitei, de qualquer forma, que o fato de que estas mulheres poderiam assegurar-lhe um visto para sair do Líbano explicava parte da atração. Quando terminou com o Facebook e eu achei que ele iria finalmente encontrar o caminho para o sofá da sala, Shakir recebeu de um amigo um e-mail que, para meu completo desespero, tinha, como anexos, muitas fotografias da Palestina. Shakir abriu cada uma delas e me chamou para dar uma olhada nas fotos: “*Shūf* (espie), Gustavo, como é a Palestina, com todas estas oliveiras. Bonito, não é? A Palestina é como a Europa”. É o imaginário rural, com a ubíqua oliveira, que empresta consistência à produção mitológica que eu estava presenciando. A oliveira dá unidade ao discurso de Shakir. Se ele quer emigrar para a Europa – onde vivem as louras que podem garantir-lhe o visto para deixar o Líbano – trata-se de uma Europa idealizada. É uma Europa semelhante à Palestina – para a qual ele gostaria de retornar – e, adicionalmente, uma Europa coberta por oliveiras.

VELANDO O PODER ACADÊMICO

“Não tenho certeza de que eu vá casar-me, Gustavo”.

Este era o meu amigo Farid falando. Inicialmente, a observação de Farid não me surpreendeu. Eu já havia me acostumado, então, com comentários dos *shabâb* (rapazes) que revelavam grande ansiedade por não disporem dos meios para casarem e estabelecerem unidade residencial independente. O que era relativamente particular no caso de Farid é que ele dispunha dos meios em questão. Farid é palestino de classe média, mora nos arredores de Chatila e possui diploma em engenharia civil de uma famosa universidade libanesa. Entendi que era minha obrigação profissional pressionar por esclarecimentos complementares. Contudo, eu não estava preparado para a resposta dele:

“Eu não sou straight, Gustavo”.

No longo silêncio que se seguiu, examinei a lista de perguntas que eu havia elaborado para minha entrevista com Farid, em busca de alento. Em vão. Minhas perguntas pareciam destituídas de sentido como ferramentas investigativas para retratar a complexidade da biografia de Farid: “Você pretende casar-se? Sua mulher tem de ser parente, palestina ou sunita? Ela pode ser xiita, cristã ou estrangeira?” Eu havia já capitulado diante dos conhecimentos obviamente superiores de Latif no que respeita a como lidar com um sítio. Agora, com Farid, era a minha própria compreensão do que Latif uma vez despachara, com desdém, como “esta sua antropologia” que estava sendo colocada à prova e os respectivos limites – meus e de minha disciplina – dolorosamente expostos. No mesmo movimento, contudo, potencialidades até então insuspeitas para ambos – para mim e para minha disciplina – foram revelados.

Farid compartilhou comigo as dificuldades decorrentes de ser “não straight” num lugar em que a homossexualidade é objeto de forte tabu: seus medos de não conseguir vir a ser bom filho para sua afetuosa mãe; sua ansiedade por não atender às expectativas nele depositadas e não prestar homenagem adequada à memória de seu pai; a frustração que sentia por ter optado pelo celibato como solução para seus muitos dilemas. Chatila fora uma descoberta tardia na vida de Farid. Constantemente assombrado pelo sentimento de não pertencimento – com seus colegas da universidade, por ser um dos raros palestinos; com seus amigos homens, por não ser “straight” – Farid encontrou em Chatila local onde se sentia em casa e entre os seus. O campo pareceu ter permitido a Farid começar a processar algumas de suas emoções silenciadas. O mesmo aconteceu comigo.

Comecei a colher a história de vida de Um Raad seguindo, como de hábito, minha coleção ambiciosa de perguntas. Eu havia percebido, ao chegar, que, contrariamente ao que normalmente acontecia, Um Raad, 38, não se levantou para cumprimentar-me. Vi uma bengala num dos cantos da sua modesta sala-de-estar e imaginei que Um Raad, como aconteceu com tantos em Chatila, sofria de algum deficiência física causada por uma das várias guerras por que passou o campo. Originalmente de Tal Al-Zaatar, ela deixou aquele campo quando de sua destruição em 1976 e mudou-se para Chatila, onde presenciou o massacre de 1982. Com um sorriso triste, Um Raad observou: “Eu vou de um massacre para o outro”. Na destruição de Tal Al-Zaatar, ela perdeu o pai, um irmão e uma irmã. Com meu conjunto de perguntas em frente a mim e interessado em verificar padrões de visitação entre residentes do campo, perguntei a Um Raad se ela recebia amigos em casa com frequência e se reciprocava as visitas. Um Raad me disse que sempre tinha visitantes mas que raramente devolvia as visitas. Com minha curiosidade atizada, pressionei-a por uma explicação. Ela baixou os olhos e, após hesitar por um momento, lamentou:

“Estou muito doente. Eu tenho câncer”.

Esta palavra, “câncer” foi a última que registrei em meu bloco de notas naquela noite. Minhas perguntas, evidentemente, não me ofereciam qualquer refúgio para a situação em que eu me colocara e eram completamente sem sentido diante da biografia especialmente trágica de Um Raad. Permanecemos em silêncio por vários minutos, durante os quais ela quase chorou. Eu também. Tentamos, a seguir, por breve período, engajar em conversa fiada, mas isto pareceu inteiramente artificial. Resolvi, então, compartilhar com Um Raad minhas próprias experiências de perda. Ali, neste intercâmbio de experiências de perda, conseguimos estabelecer ponte entre nós e efetivamente comunicar um com o outro. De fato, há de haver mais em antropologia e na pesquisa de campo do que a mera coleta de trajetórias migratórias, biografias laborais e mapas de parentesco, como eu estava fazendo até então. A minha etnografia da família Raad e a etnografia que Um Raad terá feito de mim somente aconteceram no momento em que estabelecemos esta conexão humana, para além das nossas óbvias diferenças em termos de gênero, classe, cultura. Ao sair da casa de Um Raad, ela insistiu para que eu voltasse uma outra vez. Jamais o fiz. Era como se tivéssemos feito algo academicamente indecente por não termos observado os cânones que normalmente disciplinam a interação entre entrevistado e entrevistador. No entanto, Um Raad e Farid foram essenciais para meu amadurecimento e “devir-Palestino”: eles me reposicionaram em meu campo.

Por vias distintas, Latif, Farid e Um Raad submeteram-me a uma “des-educação” e expuseram os limites da visão talvez arrogante que eu tinha de mim mesmo e “desta minha antropologia” antes de ir para o Líbano. Eu havia sido convencido, por intermédio de meu treinamento, que, no campo, somos nós, os acadêmicos, e jamais os locais que temos o controle e que *sabemos*. Num lugar como Chatila, esta pressuposição bastante colonial simplesmente não se aplica. Tal é precisamente a fonte das dificuldades que tenho com os códigos de ética da disciplina (AAA 1986; AAA 1998; ASA 1999), que, adicionalmente, podem convidar a atitude meramente legalista no tocante à matéria. Abordagem meramente legalista em termos de ética serve mais para proteger o antropólogo de processos jurídicos e para preservar sua posição diante de seus pares do que para proteger a segurança e bem-estar do etnógrafo e de seus respondentes. Ainda que os etnógrafos não devam descartar, em sua inteireza, os códigos de ética da disciplina, há que reconhecer-se que eles foram elaborados para situações ideais, nas quais quietude, ausência de medo e estabilidade facilitam a coleta de dados. Em campo minado como o meu, tal não poderia estar mais distante da realidade. Portanto, minha humilde aceitação de uma definição *local* para a ética – o que Kovats-Bernat (Kovats-Bernat 2002) batiza de abordagem *localizada* do assunto -, nada mais é do que reconhecimento pragmático da mudança dramática em Chatila da infame “relação de poder” característica do encontro etnográfico. De fato, são os moradores de Chatila que sabem e possuem o controle, e não eu.

Vinheta etnográfica serve aqui para ilustrar o ponto. Na minha primeira viagem ao Líbano e contato com Chatila, eu usava uma fitinha verde do Senhor do Bonfim em meu pulso. Como se sabe, trata-se de souvenir do Nordeste do Brasil, com um distante significado religioso e uma superstição associada: a fita tem de ser usada até arrebentar, se não pode trazer azar. Surpreendi-me ao descobrir que, em Chatila, o significado político-religioso de fitas verdes nada tem de distante. Pode ser uma indicação de que a pessoa usando a fita visitou a mesquita xiita dedicada a Zeinab¹⁷, nos arredores de Damasco, na Síria. Além disto, durante a Guerra dos Campos, alguns dos milicianos xiitas que ficavam nos checkpoints de acesso a Chatila usavam um pano verde na altura do ombro. Tudo isto, combinado ao meu árabe clássico e islamicizado de meus primeiros dias de campo, levou à suspeita, por parte de meus conhecidos em Chatila, de que eu estaria escondendo o fato de que, na verdade, eu era xiita. Como as lembranças da Guerra dos Campos ainda são dolorosamente vívidas em Chatila – ao ponto de tratar-se de assunto sobre o qual pouco se fala -, a

¹⁷ Os xiitas acreditam que Zeinab, filha do imã e califa Ali e de Fátima, e neta do profeta Mohammad, está enterrada no local.

suspeita de que eu fosse xiita constituía óbice que eu não precisava aceitar. Shakir, que normalmente procurava proteger-me, piscou para mim em uma ocasião e sugeriu: “Você bem que poderia cobrir esta fita”. Segui o conselho: comprei um relógio.

“Devir-Palestino”, “Gênero” e Poder

“Vou falar bem devagar para que você possa repetir depois de mim: Lā ilāha illa Allāh, wa Muḥammad rasūl Allāh (Só há um Deus e Mohammad é seu profeta).

O xeque Habib estava falando comigo, na escada que levava a seu apartamento em Chatila. Ele estava me instruindo a repetir depois dele o que é conhecido como a *shahāda* (testemunho). Várias escolas consideram que uma única enunciação destas palavras, desde que sincera, é suficiente para a conversão ao Islã. Meu amigo, Fawaz, 20 e poucos anos, e miliciano de uma das facções palestinas no campo, havia me levado até o xeque. Com a nossa amizade se aprofundando, Fawaz começou a mostrar-se crescentemente incomodado com o fato de que não sou muçulmano. Naquele tarde, depois de verificar se eu tinha cinco minutos disponíveis, ele colocou-me no banco de trás de sua motoneta e levou-me à presença de Habib. Ali, na modesta escada que dava para a casa do xeque, o processo de meu “devir-palestino” (cf (Deleuze and Guattari 1988) atingiu seu ápice.

O processo havia começado vários meses antes e desenvolveu-se paulatinamente. Logo após minha chegada, os *shabāb* (rapazes) submeteram-me ao mesmo tratamento que reservam aos ingênuos e desinformados estrangeiros que desembarcam no campo: eles me deram o que gostam de descrever como “a hard time”, utilizando a expressão em inglês mesmo. “Mas decidimos te dar uma chance”, Akram, 28, assistente social numa ONG local, revelou a mim. Uma vez, apareci no escritório de Akram com o objetivo de conseguir um encontro com a chefe dele, a diretora da ONG em questão. “Sabe, Gustavo, estou cansado de pesquisadores, mas vou tentar te ajudar”, Akram reagiu. Os moradores de Chatila foram estudados e filmados por seis décadas e muito foi escrito a respeito deles. Compreensivelmente, eles se mostram cada vez mais cansados com a “indústria de pesquisa” e fornecem discursos *prêt-à-porter* para o consumo de jornalistas, ativistas e cientistas sociais. Naquele dia, no escritório de Akram, um amigo comum, não-árabe, que vem trabalhando com os *shabāb* já há algum tempo, chamou minha atenção para um dos motivos para a desconfiança dos moradores de Chatila com relação a pesquisadores:

“Existe a questão do formato, Gustavo. Você tem de seguir um certo formato naquilo que você escreve. O formato impõe limites ao que pode, de

fato, ser dito. E o que pode ser dito dentro destes limites não é necessariamente o melhor para nós. Chatila vem sendo estudada desde sempre e nunca nada muda”.

Em determinada altura, eu mesmo comecei a questionar a validade e utilidade de minha pesquisa. “Ao final”, comentei com Shakir, “nada vai mudar. Vou escrever um livro a mais sobre palestinos e tudo ficará como antes”. Ele veio em meu socorro: “Não, Gustavo, algumas coisas mudam sim”. Mas então também a minha desconfiança com relação à “indústria de pesquisa” tinha crescido: “O que muda, Shakir?” “Bem”, ele respondeu, “você vai ter seu título de Doutor ao final, não é?”

Foi quando me dei conta de que os *shabāb* e eu não estávamos ali apenas para satisfazer meus interesses acadêmicos que minha pesquisa decolou. Isto ocorreu no momento em que abdiquei de qualquer ilusão sobre controle e poder a qual eu alimentara até então. Logo, o meu “devir-palestino” e “des-educação” começaram a dar frutos. Os *shabāb* mal disfarçaram o orgulho quando testemunharam-me dando a uma recém-chegada pesquisadora americana uma “hard time”. “Best hard time ever happened, Gustavo”, Latif observou, utilizando outra expressão em inglês quebrado – “best thing ever happened” – que é uma das prediletas dos *shabāb*.

Por algum tempo, achei que o esforço dos residentes de Chatila em me “palestinizar”, me casar e me converter constituíam tentativas de exercer “poder” sobre mim. Eles sabiam que eu estava lá conduzindo uma pesquisa; ao transformar-me em um “deles”, talvez estivessem buscando assegurar que eu publicaria relatos sobre o campo em harmonia com seus interesses. Como o tema de minha conversão estava estritamente ligado à idéia de me casar, também enquadrei a tentativa de transformar-me em muçulmano como sendo uma forma de controlar minha sexualidade. Levou algum tempo para que eu me desse conta de que estes esforços em fazer com que eu “pertencesse” não diziam respeito a “poder” apenas: aqueles mais incomodados com o fato de eu ser cristão eram os residentes que, no fundo, se importavam comigo. Como me disse uma vez um de meus amigos mais próximos, Anis, 22, desempregado:

“Gustavo, eu quero continuar a acreditar que meu Deus é justo. E você é um cara legal. Mas você não será salvo, porque você é cristão. Uma vez, cheguei a conversar com um xeque sobre isto: um cristão pode ser salvo, se ele é uma pessoa legal? O xeque disse que ‘não’ e que esta era a vontade de Deus”.

A solução mais fácil para o dilema de Anis era, evidentemente, minha conversão. Meu treinamento na universidade em Londres havia me tor-

nado bastante consciente de instâncias de “poder”. Precisamente por este motivo é que, durante algum tempo, insisti em enquadrar observações como as de Anis como tentativas de exercer “poder” sobre mim. Ao final, no entanto, eu me dei conta de que talvez houvesse outras razões para as atitudes de Anis e do miliciano Fawaz. Como resultado, não apenas me repositonei em meu campo, mas o próprio objeto de minha pesquisa, “gênero”, foi re-concebido. Como conceito, “gênero” é profundamente influenciado por lutas políticas por poder, ainda mais lutas por poder que têm mais a ver com a vida política da Europa e dos Estados Unidos do que com a do local em que conduzi minha pesquisa de campo. Não haveria outras formas de conceber e exibir papéis sexuais numa situação, como ocorre em Chatila, em que tanto mulheres quanto homens têm acesso muito limitado a elementos de poder?

Muito cedo numa manhã, quando eu estava deixando Chatila, Fawaz me parou. Já havíamos jogado conversa fora em algumas ocasiões. Naquela hora do dia, as ruelas de Chatila estavam ainda completamente vazias e fiquei preocupado quando Fawaz, que estava a serviço e de posse de sua metralhadora, me disse: “Precisamos conversar”. Minha preocupação quase se tornou pânico quando ele me perguntou: “Você é cristão?” A reação dele à minha resposta positiva finalmente me apaziguou. “Você deveria pensar em converter-se, Gustavo, para vir rezar com a gente”. Eu disse que certamente o faria e jamais pensei novamente no assunto, até aquele dia em que Fawaz se certificou de que eu tinha cinco minutos disponíveis e me colocou no banco de trás de sua motoneta.

No início de meu período em Chatila, algumas pessoas já haviam me rebatizado de “Mustafá”. O “g”, como em “gato”, e o “v” são fonemas que não existem em árabe coloquial, e os residentes de Chatila de uma geração mais antiga, que tiveram acesso limitado a educação formal, tinham dificuldade em pronunciar meu nome. Alguns começaram a chamar-me de “Gestapo” (com o “g” pronunciado como em “gelo”). Como reagi negativamente, eles me re-nomearam: Mustafá. Quando desci da escada de xequé Habib naquela tarde, eu havia sido oficialmente rebatizado como Mustafá. A notícia rapidamente correu o campo e quando encontrei meu amigo Ahmad, próximo de sua casa em Chatila, ele me abriu um sorriso generoso e comemorou: “Agora podemos te casar”.

Contudo, o meu “devir-palestino”, como acontece com todos os “devires”, é necessariamente um processo frustrado. Ao final, jamais serei completamente um “local”. Mesmo quando consegui comungar de alguns dos sentimentos que experimentam os *shabāb*, meu devir foi, ainda assim, parcial. Quando nos tornamos próximos o bastante, vários de meus ami-

gos reportaram para mim que sofriam de nafsí, que pode ser traduzido como uma condição psicológica ou mal d'âme. A UNRWA proporciona assistência psiquiátrica somente para casos extremos e apenas recentemente a ONG Médecins sans Frontières começou um programa de apoio psicológico voltado especialmente para os refugiados palestinos, no campo de Burj Al-Barajneh, não muito distante de Chatila. A maioria dos shabâb não cai vítima de nafsí: muitos indicaram-me que viveram anos difíceis durante a adolescência – quando tiveram experiências com drogas - e alguns informaram que eram perseguidos por jinn¹⁸, período seguido, entretanto, por total recuperação. Muitos continuavam sonhando que conseguiriam emigrar ou encontrariam uma estrangeira para casar, o que lhes facultaria possivelmente visto para deixar o Líbano: comecei mesmo a perguntar-me se sonhos podem funcionar como mecanismo para lidar com uma dura realidade. Badr, quase 30, havia encontrado palestina com nacionalidade alemã para casar-se. Ele gostou de viver na Alemanha mas, quando a mulher descobriu que ele estava dormindo com outras, pediu o divórcio e ele, tendo perdido o direito de residência no país, teve de voltar a Chatila. Eu o havia conhecido em minha primeira viagem ao Líbano, quando ele ainda alimentava a esperança de voltar à Europa: “Aqui, em Chatila, tudo é muito sujo e barulhento. Eu sinto falta da Alemanha. E as alemãs gostam de mim. Se você tiver uma amiga alemã...” Quando voltei a Beirute, Badr havia desaparecido das ruelas do campo. Um amigo comum informou-me o que acontecera com ele: “Ele passa os dias em casa agora. Ele tem nafsí, Gustavo”.

Outro caso de nafsí é o meu amigo Firas, 28. Firas tem um diploma de graduação em administração de empresas e também estudou psicologia por três anos, mas teve de abandonar o curso porque precisava encontrar trabalho. Desempregado por vários anos, ele normalmente passava os dias em seu pequeno quarto, lendo. Uma vez, ele me explicou que se tratava de uma questão de pura lógica viver sem esperança no futuro: “Gustavo, nossas vidas e destinos como refugiados são determinados por instâncias sob as quais não temos qualquer controle. Vivemos um dia de cada vez. Não há espaço para esperança. O futuro é negro”. Eu não tinha outra opção se não a de concordar com a precisão dos comentários de Firas. O fato de que eu mesmo tinha dificuldade em alimentar qualquer esperança para aqueles dos quais eu havia me tornado tão próximo teve seu preço a uma altura: caí, também eu, vítima de nafsí. Precisamente por este motivo, decidi mudar-me para fora de Chatila. Shakir havia antecipado que isto ocorreria: “Você gosta de Chatila, Gustavo, mas, na verdade, você não

¹⁸ Mencionados no Corão, os jinn ou gênios são criaturas dotadas de vontade própria, que podem ser boas ou más e habitam um universo paralelo.

suporta o campo. Você gosta de Chatila porque você sabe que você pode ir embora quando quiser. Para mim, Chatila não é um jogo do qual eu possa me retirar facilmente”. Pensei em um provérbio árabe, que diz: *’illiy byākul al-’iṣiy mish mitil ’illiy b’iddā* (Aquele que conta as chicotadas não é como aquele que está sendo chicoteado).

ABSTRACT:

Based on the siege that the researcher experienced during his stay in Lebanon, as well as on ethnographic vignettes portraying from varying perspectives, the ineluctability of death he reflects about the methodological repercussions of his own vulnerability in the field. Two frustrated interviews during the research have a felicitous consequence: they “de-educate” the ethnographer and force him to a repositioning in the field, abandoning pretensions of power and control. Such repositioning enables the ethnographer’s “Palestinian-becoming” and, in the limit, makes him wonder whether the object of his study, gender, should not be reconceived beyond its restrictive framing as power relations.

Key-words: Palestinian refugees, Lebanon, Shatila, research methods, repositioning in the field, power relations in the ethnographic encounter.

REFERÊNCIAS

- AAA *Statements on Ethics - Principles of Professional Responsibility*, 1986
- AAA *Code of Ethics of the American Anthropological Association*, 1998.
- ASA *Ethical Guidelines for Good Research Practice*, 1999.
- BOCHI, G. *The production of difference : sociality, work and mobility in a community of Syrian Dom between Lebanon and Syria*, 2007.
- CARSTEN, J.. The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood and Relatedness among the Malay in Pulau Langkai. *American Ethnologist* 22(2): 223-241, 1995.
- DELEUZE, G. and F. GUATTARI. *A thousand plateaus : capitalism and schizophrenia*. London: Athlone, 1988.
- KOVATS-BERNAT, J. C.. Negotiating Dangerous Fields: Pragmatics Strategies for Fieldwork amid Violence and Terror. *American Anthropologist* 104(1): 208-222, 2002.
- PETEET, J.. *Gender in crisis : women and the Palestinian resistance movement*. New York, Columbia University Press, 1991.
- _____. *Landscape of hope and despair : Palestinian refugee camps*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 2005.
- PICARD, E.. *Lebanon, a shattered country : myths and realities of the wars in Lebanon*. New York, N.Y.: Holmes & Meier, 1996.

- SAYIGH, R.. *Palestinians : from peasants to revolutionaries : a people's history*. London, Zed Press,1979.
- Sayigh, R. *Too many enemies : the Palestinian experience in Lebanon*. London ; Atlantic Highlands, N.J, Zed Books,1993.
- Sayigh, R.. *Palestinians in Lebanon: Harsh Present, Uncertain Future*. *Journal of Palestinian Studies* XXV(1): 37-53. (1995)
- SAYIGH, Y. *Armed struggle and the search for state the Palestinian national movement, 1949-1993*. Oxford,New York: Clarendon Press ; Oxford University Press: xxxiv, 953 p., 1997.
- SCHNEIDER, D. M.. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press,1984.
- TERRE DES HOMMES. *The Dom People and their Children in Lebanon*. Beirut:Terre des Hommes, 2011.
- TRABULSI, F.. *A History of Modern Lebanon*. London ;Ann Arbor: MI, Pluto, 2007.