

Brigas de galo pelo avesso: Fazendo “sexo” e desfazendo “gênero” em Chatila, Líbano¹

Gustavo Barbosa

Doutorando do Departamento de Antropologia

RESUMO: Uma oficina de ONG na temática de “gênero” e a atividade de criar pombos dão as deusas para que este artigo exponha as dificuldades envolvidas na caracterização das experiências de rapazes (*shabâb*) do campo de refugiados palestinos de Chatila, no Líbano, como “performance de gênero”. O conceito de “gênero”, com efeito, não funciona em todos os contextos e momentos. Se serve para iluminar as biografias dos pais dos atuais *shabâb* de Chatila – os *fidâ’iyyîn* (combatentes), cuja passagem à vida adulta foi acentuadamente informada pela luta para retornar à terra natal – não dá conta de apreender a experiência daqueles que dispõem de acesso muito limitado a elementos de poder, caso dos *shabâb*. Em lugar de tomá-los como “emasculados”, por não poderem “performatizar” adequadamente um “gênero” devido aos constrangimentos político-econômicos a que estão submetidos, o que antes faço é problematizar o próprio conceito de “gênero”. Assim, o estudo sugere que tal conceito, na medida em que se move num universo semântico definido pela busca de poder político, levanta questionamentos quando aplicado a ambientes anti-Estado, como é o caso de Chatila nos dias correntes – uma problemática não de todo estranha à linha clastriana de pensamento.

PALAVRAS-CHAVE: Masculinidade/gênero, refugiados palestinos, Líbano, anti-Estado, Clastres.

– Odeio ter que fazer isso, Gustavo.

Ali estava a queixa do meu amigo Jihad,² 28 anos, por mais uma oficina na temática de “gênero” em que havia tido de atuar como facilitador. Ele trabalhava como assistente social numa ONG palestina que, em cooperação com sua contraparte internacional, vinha promovendo uma série de palestras sobre saúde reprodutiva para os jovens, homens e mulheres, de Chatila.³ A ONG internacional que financiava a iniciativa dotara os assistentes sociais de material de apoio – um DVD e um manual, em árabe e inglês, com indicações dos procedimentos a serem seguidos na realização da oficina. Jihad considerou melhor fazer algumas adaptações nas orientações gerais, de modo a torná-las culturalmente mais adequadas:

– Eu falo para os participantes que uma das esposas do profeta Maomé era sua chefe, e que ter mulheres em posições de liderança não é um problema. Mas a verdade é que eu mesmo levei uma eternidade para entender o que é “gênero”.

Jihad também se valia de outro estratagema para ajudar os participantes a entenderem o conceito de “gênero”. Num quadro à vista de todos, escrevia a palavra “gender” [gênero], arabizava-a por meio do artigo “al” (equivalente ao “the” do inglês [o(s)/a(s) do português]) – “al-gender” – e convidava-os a compartilhar seus entendimentos sobre aquele conceito.

– As pessoas chegam com definições inacreditáveis. Um dos participantes, por exemplo, disse que “gênero” era uma doença terminal.

Lamentei não ter estado presente à atividade conduzida por Jihad: como tantas outras vezes durante o período em que estive em Chatila, parecia que eu perdera uma oportunidade preciosa. Fiz o que tinha de fazer: convidei-me para a oficina seguinte de “gênero”, que Jihad organizaria alguns meses depois.

* * *

Este artigo foi escrito com base na suposição de que o participante da oficina de Jihad que definiu “gênero” como doença terminal fez uma observação pertinente, ainda que por provável casualidade. Quero sugerir a hipótese de que o conceito de “gênero” não necessariamente funciona em todos os contextos e momentos. Nos estudos do Oriente Médio, e presumivelmente noutras partes, o caso, na realidade, é a tendência a que “gênero” seja definido em termos de “relações de poder e subordinação” – indevida transposição, ademais, de uma concepção que se formou à luz de “disputas de poder” decerto importantes, mas geograficamente circunscritas à Euro-América. Assim sendo, a noção não dá conta de apreender a experiência daqueles que, a exemplo dos *shabâb*⁴ (“rapazes”) de Chatila, dispõem de acesso muito limitado a elementos de poder. Em vez de retratar os *shabâb* como emasculados, por incapazes de *performatizar* apropriadamente um “gênero” devido aos constrangimentos político-econômicos a que estão submetidos,⁵ meu caminho será, antes, o de problematizar o conceito de “gênero”, propondo que é um tanto limitante defini-lo em termos apenas de “relações de poder”.

Depois de considerar brevemente a formação da noção de “performatividade de gênero” no seio do debate acadêmico sobre a distinção entre “sexo” e “gênero”, tomarei a oficina conduzida por Jihad – aquela a que afinal pude assistir – como recurso para ilustrar as visões altamente estereotipadas e moralistas que ONGs internacionais têm dos assim cha-

mados “sistemas de gênero” de ambientes tidos por conservadores, caso de Chatila. Apresentarei, então, a ideia de que, mesmo podendo realmente lançar luz sobre as experiências de homens refugiados de uma geração mais velha – os que atuaram como *fidā'iyīn* (“combatentes”)⁶ durante os *'ayyām al-thâwra* (“tempos de revolução”), auge do movimento de resistência militarizada dos palestinos que teve vez, aproximadamente de 1967 a 1982, no Líbano e noutras diásporas (Sayigh, R., 1979, 1993; Peteet, 1991, 2005; Sayigh, Y., 1997 – o conceito de “gênero” é de utilização muito menos apropriada quando se lida com os descendentes daqueles, os atuais *shabâb*. Sustento que estes, incapazes de se casar na idade apropriada, inaugurar um grupo doméstico independente e ter filhos – marcadores da passagem à vida adulta para os palestinos pré-1948 (Granqvist, 1931, 1947) – e carentes da opção de aderir à resistência militarizada, não podem mais do que *expressar*, e ainda assim custosamente, papéis sexuais – “fazendo sexo”, portanto, e não propriamente *performatizando* “gênero”: um contudente indicativo do caráter plenamente histórico da “masculinidade”.⁷

Consequentemente, apresentarei uma arena de socialidade em que os *shabâb* de Chatila costumavam, até pouco tempo atrás, expressar papéis sexuais: a criação e a captura de pombos. As diferenças entre esta atividade e as brigas de galo balinesas (Geertz, 1973) serão exploradas: o envolvimento de homens e aves em ambos os casos não os impede de divergirem profundamente, o que se deve, entre outras razões, ao fato de Chatila ser hoje um ambiente anti-Estado, enquanto Bali é bem uma “máquina estatal”. Minha questão, portanto, é o que acontece quando o Estado não está presente para “organizar” um “sistema de sexo e gênero”, e quero sugerir que mais estudos sejam necessários para que a exata relação entre “gênero” e “máquinas estatais” se clarifique. O presente artigo inspira-se, nesse sentido, numa problemática que não é estranha à discussão de Clastres sobre “socialidades contra o Estado”⁸ (Clastres,

1996; Barbosa, 2004): de fato, pode ser esclarecedor procurar entender o modo de funcionamento ou, antes, de não funcionamento do “gênero” num ambiente anti-Estado como o campo de refugiados onde realizei minha pesquisa.

1. Problemas de gênero⁹

Fazia um calor sufocante naquele começo de noite de julho de 2007, durante a viagem que fiz ao Líbano em preparação ao trabalho de campo. Eu estava assistindo a aulas de inglês para adultos em Mar Elias, campo de refugiados na região Leste de Beirute. Em atenção a alunos com diferentes níveis de inglês, a professora falava em árabe; a dada altura, passou ao inglês para dizer “gender equity” [“equidade de gênero”] e retornou imediatamente ao árabe. Decidi provocá-la:

- Vocês na realidade não têm uma palavra para “gênero” em árabe.
- Claro que temos: é *jins* – respondeu ela.
- Mas *jins* na verdade é “sexo”, não? Não é “gênero”.
- *Jins* é “sexo”; *jins* também é “gênero”.

E, para encerrar nossa conversa e voltar à aula, acrescentou:

- Não há nenhum problema aqui, certo?

Durante décadas, os teóricos de gênero do final do século XX acreditaram que ali *havia*, sim, um problema: “sexo” deveria ser diferenciado de “gênero”. Mas a cena de Mar Elias resulta menos estranha ao considerarmos que “gênero” é um conceito gerado na academia, e para consumo de quem a frequenta. A contribuição da antropologia para esse *imbroglio* é fundamental (Moore, 1999). Elaboração cultural das diferenças supostamente naturais entre homens e mulheres, “gênero” não

poderia ser subsumido no “sexo”, concluiu o debate dos anos 1970 e 1980. Para demonstrar a ideia, foram apresentadas como evidências as elaborações sociais variadas para a distinção homens/mulheres, colhidas em contextos etnográficos diversos. À época, a separação entre “gênero” e “sexo” fazia pleno sentido, já que refletia tanto o apreço do estruturalismo por dicotomias quanto o divisor natureza/cultura, parâmetro disciplinar central à antropologia. Analistas das questões socioculturais, os antropólogos ocuparam-se de estudar o “gênero” “social”, permanecendo o “sexo” “natural” consideravelmente subteorizado, sem que os acadêmicos jamais tenham sabido muito bem como lidar com o inconveniente de que corpos geralmente se diferenciam de forma binária.

Nos anos 1980, enquanto “gênero” se tornava ubíquo, “sexo” corria risco de extinção, ao menos no interior da academia. Ecoando a crítica de Schneider (1984) à teoria do parentesco, Collier e Yanagisako (1987) argumentaram que, para que “gênero” seja a elaboração cultural de diferenças sexuais, estas têm de definir-se com base na reprodução – viés ocidental, de questionável universalidade. Errington (1990), por sua vez, multiplicou os termos a serem analisados, oferecendo as distinções entre “sexo” (caixa baixa), para os corpos biologicamente sexuados, “Sexo” (caixa alta), para a construção social desses corpos na Euro-América, e “gênero”, para as construções culturais do “sexo” em diferentes culturas. O trabalho de Errington implica a noção foucaultiana de que “Sexo” já é uma construção social, tanto quanto “gênero”. Mas então, qual é a diferença entre eles? “O que é que gênero é” – pergunta Moore – “que Sexo (caixa alta) – a construção cultural de corpos sexuados – não é?” (Moore, 1999, p. 154).

Em esforço para superar a excessiva rigidez das dicotomias do estruturalismo, a teoria da práxis persuadiu a geração seguinte de antropólogos a adotar as concepções de prática e performance. Qualquer traço de fixidez que pudesse ter sido retido até então pelo conceito de “gênero”

se perdeu; o gênero de uma pessoa passava a ser o que ela fazia. A encorajar um homem “a fazer o que um homem tem que fazer” – escreve Moore – estava o discurso:¹⁰

Da combinação entre a teoria dos atos da fala de Austin, a análise foucaultiana e um confuso balaio de ideias maldigeridas sobre pós-modernismo e desconstrução, originou-se uma versão radical de construtivismo social. O resultado foi um provocativo repensar da relação entre sexo e gênero: se o gênero fora antes concebido como elaboração cultural sobre um sexo que o precedia, tornava-se agora a origem discursiva do sexo (Moore, 1999, pp. 154-155).

Aqui, a referência obrigatória é o trabalho acadêmico de Butler sobre performatividade de gênero (Butler, 1993, 1999, 2004). Os atores a considerar já não são, porém, apenas sujeitos foucaultianos, aprisionados nos limites discursivos do “sexo”. Pois se é na performance que se “faz” um sexo/gênero, um gênero pode também ser desfeito. Subitamente, os atores ganharam agência – de tipo específico, contudo: entendida como resistência à subordinação a um sistema de sexo/gênero que impõe a heterossexualidade. A performatividade abre a possibilidade de reprodução falhada do sistema de sexo/gênero – como ocorre, por exemplo, nas práticas de exagero, afetação e paródia¹¹ – o que revela sua artificialidade e mutabilidade. Essa concepção de agência como resistência, porém, levanta questões, como também as levanta o posicionamento do discurso e da fala no centro da constituição do gênero.

A mais persistente das críticas a Butler é a que menos se sustenta: a crítica de acordo com a qual seu conceito de performatividade de gênero beiraria o voluntarismo. Se *Gender Trouble* (Butler, 1999) pode ter servido como convite a leituras em que resulta enfatizada a abordagem “estou saindo hoje do armário usando a minha nova identidade de gê-

nero” (Moore, 1999, p. 159), não foi isto o que Butler quis dizer. A própria autora tentou refrear essa difundida má leitura ao afirmar, em seus livros posteriores (Butler, 1993, 2004), que *não* eram agentes todopoderosos, dotados da capacidade de automodelar seus gêneros a partir do zero, que estavam sob escrutínio. Um exame de sua teoria ainda revela, no entanto, uma série de dificuldades.

Em primeiro lugar, embora seja possível compreender plenamente as ideias de Butler (e simpatizar com elas) no contexto dos movimentos feminista e gay e lésbico nos Estados Unidos, uma política de gênero justa não necessariamente se traduz numa teoria sociológica de gênero dotada de consistência. As lógicas das lutas de gênero na sociedade norte-americana contemporânea não devem servir de base para socio-lógicas de gênero noutros contextos etnográficos.

Em segundo lugar, a ideia de que as ambiguidades do sistema de sexo/gênero levam à mudança por meio da paródia confere potencial explicativo à própria ambiguidade. No final das contas, concedeu-se agência não aos agentes, mas ao sistema de sexo/gênero em si, com suas ambiguidades. Na avaliação de Morris (1995), houve uma supervalorização do potencial explicativo da ambiguidade – como também aconteceu, na verdade, com “resistência”.

A automática equiparação de agência com resistência que Butler promove é, em terceiro lugar, problemática. Uma tal conceituação de agência delata o projeto potencialmente imperialista de alguns movimentos políticos “liberacionais” na Euro-América. Opondo-se a essa tendência, Mahmood (2001, 2005) analisa a ativa participação de mulheres num movimento de revivescência islâmica em mesquitas do Cairo. A concepção de agência aí implicada difere, no entanto, da ocidentalizada noção de resistência à dominação. As “dóceis agentes” de Mahmood não reagem à dominação masculina, mas aprendem, na sua busca por uma

vida devota, a aceitar a subordinação. Aqui, agência já significa, em flagrante oposição a Butler, a capacidade de ação no seio de relações de subordinação historicamente dadas – o que traz poder, coação e economia política de volta às nossas análises.

Em quarto lugar, o privilégio que Butler concede ao paródico, em detrimento do convencional, não é uma boa maneira de colocar em marcha o empreendimento antropológico. Se contribuiu grandemente para que o emaranhado teórico em torno de sexo/gênero se impusesse, a antropologia tem sua “graça salvadora” (Moore, 1999, p. 158) na orientação empirista e no esforço meticuloso para contextualizar cada dado de que dispõe. Pode ser verdade que a formação em antropologia induza a privilegiar a estrutura social por sobre a agência humana. Entretanto, o que os dados etnográficos dão consistentemente a conhecer é que, na maioria dos lugares, as pessoas não pensam haver muita margem de manobra quando se trata de expressar gênero.

Voltemos, então, à etnografia e vejamos o que tem a dizer a oficina de Jihad a que compareci.

Al-Gender e Al-Jins

Em contraste com o que aconteceu na ocasião anterior, dessa vez não houve definições chamativas quando Jihad escreveu “al-gender” no quadro. O manual da ONG previa que os participantes poderiam não estar suficientemente familiarizados com o conceito, e registrava que, em sessões-piloto, houve quem arriscasse que gênero era um telefone, um nome, uma lei, uma provocação e uma competição – nos três últimos casos, porém, este pesquisador volta a suspeitar que os participantes não tenham incorrido em completo equívoco.

Participaram da oficina cerca de 20 moradores do campo de Chatila, com idades entre 15 e 24 anos, tanto meninos quanto meninas, algumas das quais usando véus. Os rapazes se aglomeraram nas duas pontas da mesa, enquanto as moças ocuparam as posições intermediárias. Uma facilitadora trabalhou com Jihad no direcionamento das discussões. Dentre todos os participantes, apenas um rapaz opinou que “al-gender” tinha a ver com papéis (“al-’adwâr”), o que Jihad teve o zelo de escrever no quadro. Os demais agiram com um pouco mais de candura, afirmando simplesmente não saber do que se tratava, que era a primeira vez que escutavam o termo e que “al-gender” era sexo (“al-jins”).

Seguindo as orientações do manual, Jihad dividiu o quadro em duas colunas, identificadas com os cabeçalhos “male [homem]” (“dhakar”) e “female [mulher]” (“’untha”), e instigou os participantes a enumerarem características em cada qual. Em adesão à proposta, eles sugeriram as seguintes qualidades para “male”: pelos no rosto; musculatura avantajada; pomo de Adão; capacidade de fecundar (“’amaliyyat al-talqîh”); trabalho pesado (“al-’amal al-shâq”); sair de casa; masturbação (“al-’âda al-sirriyya” – literalmente, “o hábito secreto”); não ser tímido (“ma’indu khajal”); e rispidez (“khashin”). Para “female”, apontaram: o véu (“ḥijâb”); seios; trabalho; gravidez; aptidão para dar à luz (“al-qudra’ ala al-’injâb”); limpeza da casa; não sair de casa; criação das crianças (“tarbyat al-’awlâd”); menstruação (“al-dawra al-shahriyya” – literalmente, o ciclo mensal); o útero; timidez (“khajal”); e suavidade (“al-nu’ûma”). Jihad, então, usou marcadores coloridos para distinguir o que consistia em traços corporais (“al-cifât al-jasadiyya”) – portanto, em “sexo” (“al-jins”), explicou – e em “papéis” (“al-’adwâr”) ou tipos sociais (“al-naw’ al-’ijitimâ’î”) – portanto, em “gênero” (“al-jindir”), concluiu ele.

A atividade seguinte da oficina, também recomendada pelo manual e ligeiramente adaptada por Jihad, objetivava consolidar a compreensão dos participantes sobre “gênero” como distinto de “sexo”. Novamente, traçou-se uma divisão do quadro em duas metades, identificadas pelos nomes de uma menina, Hala, e de um menino, Jad. Jihad instou os participantes a listarem itens com os quais presenteariam Hala e Jad quando estes completassem 4, 10 e 18 anos. Aos 4, Hala ganharia uma Barbie, um pijama cor-de-rosa e um conjunto de botas e brincos; Jad, uma bicicleta, um boneco do Homem Aranha, botas pretas e uma bola de futebol. No aniversário de 10 anos, os presentes de Hala seriam um vestido e um colar de ouro,¹² enquanto os de Jad seriam um patinete e, novamente, uma bola de futebol. Ao fazer 18 anos, Hala receberia um segundo colar acompanhado de outras peças de ouro, além de maquiagem, um carro, um livro e um computador; por sua vez, Jad seria agraciado com uma motocicleta, um carro, um livro, um computador, um *play-station* e um bracelete de prata.¹³ Jihad destacou que as listas continham tanto itens em comum como específicos a cada uma delas; isto porque alguns objetos eram considerados apropriados para uma menina e outros, para um menino. Em seguida, Jihad, de modo algo teatral, perguntou à audiência: “O que é gênero?” (“shû hua al-jindir?”). A questão foi perfeitamente compreendida por todos. Uma participante, de todo modo, replicou que “Os garotos sempre querem mais coisas do que nós”, e o ataque de riso foi geral.

Aquela que viria a ser a terceira atividade da oficina é a que tem particular relevância para os propósitos analíticos deste artigo. Jihad e sua colega distribuíram cartões verdes e azuis aos participantes, indistintamente do respectivo sexo. “Os que têm cartão azul não podem fazer mais nada, além de ficarem sentados; os que têm cartão verde podem

fazer o que quiserem”, explicou Jihad. Um garoto tomou o celular e se pôs a escutar música em volume um tanto alto; um grupo foi logo saindo da sala, para esticar as pernas e fumar os já necessários cigarros – a oficina ia bem entrada em sua segunda hora; outro garoto optou por caçoar de uma infeliz detentora de cartão azul. Quando a facilitadora anunciou “Agora, vocês vão trocar seus cartões”, a garota infeliz encontrou vez para sua revanche.

Encerrada a atividade, Jihad convidou os participantes a compartilharem o que haviam sentido quando em posse dos cartões de cada cor. Observando cuidadosamente as orientações do manual, dividiu o quadro, uma vez mais, em duas colunas, intituladas “no power [nenhum poder]” (“a’îf”) and “power [poder]” (“quwwa”). Os participantes afirmaram que se haviam sentido, quando na posição de “quwwa”, especiais (“al-tamyîz”), que tinham exercido seus direitos e podido expressar-se. Na coluna correspondente, sugeriram incluir as palavras liberdade (“hurriyya”), mobilidade (“al-ḥaraka”) e segurança (“al-’amân”). Na coluna de “nenhum poder”, o conteúdo inserido foi consideravelmente mais pungente. Os garotos e as garotas de Chatila contaram que, quando em posse dos cartões azuis, tinham sentido aborrecimento (“al-malal”); humilhação (“al-dhull”); restrição (“al-muqayyida”); tensão emocional (“al-’infi’âl”); raiva (“al-ghaab”); a sensação de estar paralisado (“al-’îhtiqân”) e forçado ao silêncio (“al-camt”). Ao final, foi com extrema maestria que Jihad e a outra assistente social conduziram a atividade, e os objetivos da ONG internacional puderam ser alcançados. Diz seu manual, com efeito: “Frisar que as relações de gênero são relações de poder, e que a subordinação (poder sobre) deve ser substituída pela cooperação (poder com) e pelo empoderamento (poder para)”.

Depois de sair do local da oficina, ao caminhar pelas ruelas de Chatila, cruzei com outro amigo: Omar, um verdureiro desempregado de 28 anos de idade. Ele, que crescera ouvindo falar de iniciativas similares, quis saber do meu paradeiro durante toda aquela manhã:

- Eu estava numa ONG, assistindo a uma oficina.
- Ah, oficina... sobre o quê?
- “Al-gender”.
- E o que é isso?

Ainda sob a influência da atividade conduzida por Jihad, respondi com uma expressão que, em árabe, talvez soe ainda mais bizarra do que em inglês:

- É o “social sex [sexo social]” (“al-jins al-al-’ijitimâ⁶”).
- Ah, that bullshit [aquela porcaria] – replicou Omar, em inglês.

* * *

Diferença não necessariamente leva ao estabelecimento de hierarquia – e, mesmo quando leva, não é sempre óbvio que todos os homens sejam similarmente poderosos e as mulheres, desprovidas de poder, nem que eles e elas assim permanecerão ao longo do tempo. Os habitantes de Chatila não precisam de uma oficina para aprender o que lhes é óbvio: que homens e mulheres são diferentes, tanto física como socialmente, quer a segunda dessas diferenças disponha ou não, em sua língua, de uma palavra para nomeá-la. Entretanto, a oficina de que participei fez mais com as diferenças físicas e sociais entre homens e mulheres do que

apenas apresentá-las. Nesse sentido, ela é bastante indicativa de algumas das suposições que ONGs internacionais nutrem quanto a características e o que elas julgam como “defeitos” de sistemas locais de sexo/gênero, bem como quanto a maneiras de alterá-los. Organizações deste tipo verdadeiramente selecionaram “gênero” como área merecedora de sua intervenção, a alocação de recursos sendo coerente com a escolha feita.

Para começar, o mero fato de a oficina ter sido parte de uma série de iniciativas relativas à “saúde reprodutiva” é revelador de certa tendência de ONGs a medicalizar a sexualidade em ambientes considerados conservadores, como é o caso de Chatila. Depois, todas as atividades da oficina seguiram uma lógica de estrita dicotomização – sexo/gênero; Jad/Hala; poder/não poder – como se diferença significasse necessariamente oposição e hierarquização. Por último, a utilização dos cartões coloridos apresentou gênero como uma questão de disparidade no acesso a elementos de poder, em inoportuna transposição de uma noção de gênero informada pelas lutas políticas conduzidas nos marcos dos movimentos feminista e *queer* na Euro-América. O transplante automático dessa noção para lugares como Chatila, onde tanto as mulheres *como os homens* têm hoje um acesso muito limitado a elementos de poder, traz à tona sérias questões.

O heroísmo dos *Fidâ' iyyîn* e o Fardo dos *Shabâb*

A situação nem sempre foi assim. Com a expulsão da Jordânia, após os acontecimentos do Setembro Negro em 1970, os líderes e os guerrilheiros palestinos trasladaram-se para o Líbano, que se tornou e permaneceu sendo o principal foco da atividade política e militar palestina até 1982. Por meio dos acordos do Cairo, assinados com o governo libanês em 1969 e revogados somente em 1987, alguns direitos civis foram as-

segurados à população refugiada. Os palestinos também obtiveram virtual autonomia para administrar os campos e permissão oficial para desferir ataques contra Israel a partir do território libanês. Com fundos provenientes de doações dos Estados árabes produtores de petróleo, a liderança palestina lançou-se na construção do aparato militar e burocrático necessário à sua operação nos campos, que experimentaram um período de fervor nacionalista. De volta àquela época, seria legítimo caracterizar Chatila como “berço” dos *fidâ'iyîn*.

O “feminino” é largamente evitado nas lembranças dos *fidâ'iyîn* sobre seus feitos heroicos durante os gloriosos *'ayyâm al-thawra* – os “tempos de revolução”, entre 1967 e 1982. O que encontrei na pesquisa ecoa, por essa via, os achados de Kanafani (2005, 2008). De acordo com a autora, o discurso nacionalista e as narrativas dos *fidâ'iyîn* concorrem para que a passagem à vida adulta do homem palestino seja enquadrada numa noção hegemônica da masculinidade, que se livra dos efeitos de emasculação da vida dos refugiados no Líbano e marginaliza as esferas espaciais e simbólicas do feminino. Para estarem aptos a exercer a “agência consequente” (Kanafani, 2008, p. 314) de lutar pela reconquista da terra natal, isto é, a Palestina – que a imagística de sua gente representa como mulher e vítima, em 1948, de um estupro – os *fidâ'iyîn* tiveram de separar-se de outra “terra natal”: o lar.¹⁴ É verdade que isso nem sempre teve de acontecer na prática: ao menos de início, a resistência palestina foi um movimento de base, centrado nos campos de refugiados, e as atividades dos *fidâ'iyîn* não implicavam um obrigatório afastamento de casa – o que constitui indicativo adicional da dificuldade de separar o público do privado, domínios que, de todo modo, se constituem mutuamente (Joseph, 1997). No discurso, contudo, a aceitação de um *fidâ'î* no ambiente homosocial da vida militar depende de que ele deixe para trás o “lar” e a esfera da domesticidade feminina: o excessivo sentimentalismo que aí se percebe poderia afetar a firmeza do comba-

tente. Depois de rejeitar a “mãe nutriz”, as narrativas dos *fidâ'iyîn* concedem igual destino a outras figuras femininas: “a namorada acariciadora do ego, a esposa austera” (Enola, *apud* Kanafani, 2008, p. 310). O modo como Abu Fawaz, 63, ex-integrante armado do Fatah, discorre sobre sua biografia é bastante típico:

Eu me juntei aos *fidâ'iyîn* sem o conhecimento da minha família. Quando eles descobriram, minha mãe chorou muito, e o meu pai me fez casar, com a esperança de que eu abandonasse os *fidâ'iyîn*. Mas esse meu primeiro casamento não deu certo. Larguei a minha mulher. Mas a *thawra* (“revolução”), não. Um homem que não luta pela sua terra não tem honra (*‘ard*).¹⁵

Visões alternativas de masculinidade – um homem que não luta – e de feminilidade – uma mulher combatente – não encontram abrigo no interior do discurso do nacionalismo e dos *fidâ'iyîn*. As poucas mulheres combatentes que se uniram às fileiras dos *fidâ'iyîn*, embora bastante respeitadas pelos demais, tiveram de pagar caro pela aceitação: as consequências recaíram sobre sua própria feminilidade. Como me contou Um Malik, 47 anos, mulher de passado guerreiro que ingressou na Frente Popular para a Libertação da Palestina aos 13:

Quando falo de mim, digo que sou homem (*zalamî*), porque estive a minha vida toda com os *fidâ'iyîn*. Durante a *thawra*, eu não pensava em casamento. Antes de os meus pais terem me obrigado a finalmente casar, noivei duas vezes e rompi. E a minha vida antes do casamento era mais legal. Tem gente que se sente confortável no casamento, mas eu nunca me senti. [...] Eu falo para os *shabâb* que não me sinto mulher. Foi por isso, então, que comecei a usar delineador nos olhos: para que os *shabâb* se deem conta de que sou mulher. Estou acostumada a ser o que sou. Não sinto a minha feminilidade (*‘unûthaty*).

* * *

É com certa nostalgia que Ahmad, 31 anos, contador desempregado, relembra como foi passar pela infância durante os *'ayyâm al-thawra*: “Os *fidâ'iyîn* eram como o Conan, andando poderosos pelas ruas do campo, com suas armas penduradas no corpo. Nós queríamos muito ser como eles”. Há certa amargura na recordação de Ahmad: não haveria como a vida desse *shâb* estar mais distante da de um *fidâ'î*. Sua biografia é um reflexo do ponto de virada que o ano de 1982 representou na trajetória dos palestinos no Líbano. A invasão do país por Israel, a emigração forçada da Organização para a Libertação da Palestina e o massacre de milhares de palestinos em Sabra e Chatila, tudo em 1982, marcaram o fim dos *'ayyâm al-thawra*. Desde então, o governo libanês vem tentando recuperar autoridade sobre os refugiados palestinos. Exemplo disso é a proibição de que eles exerçam 72 profissões e ocupações, estabelecida por lei em 1962, tornada mais rigorosa por um decreto de 1982 e levantada, inicialmente de forma apenas parcial, por dois instrumentos que produziram muito pouco efeito na prática – um Memorando Ministerial de 2005 e uma nova lei, de 2010. Os níveis de desemprego entre os refugiados são, em consequência, muito altos.

Ahmad tem dois diplomas de nível superior: em contabilidade e em engenharia de computação. Apesar de ter tido uma rápida experiência profissional na segunda área, ele já não encontra trabalho nela e em nenhuma outra. Quem o apoiou ao longo dos estudos foi sua mãe, Um Ahmad, 66. Mesmo quando ele não conseguia obter uma posição correspondente a suas habilidades de já graduado pela primeira vez, a mãe o incentivou a continuar estudando. Viúva, ela costumava fazer faxina em escritórios para sustentar a família, consideravelmente numerosa: cinco filhos e três filhas. A agência das Nações Unidas destinada a prestar assistência aos refugiados palestinos no Oriente Médio (UNRWA)

sempre se recusou a ajudá-la, sob a justificativa de que tinha homens jovens em casa a quem recorrer. “Mas nós simplesmente não encontrávamos postos de trabalho”, lamenta-se Ahmad. E acrescenta: “Minha mãe era o homem da casa”.

Com a esposa de 23 anos e a filha de 8 meses, Ahmad mora num andar térreo, logo abaixo da mãe. Na realidade, a casa é dela: “Quer dizer, a minha mãe é dona das paredes, não do terreno”, esclarece ele. “Pois nós, como palestinos, não estamos autorizados a ter propriedades no Líbano”. Para ganhar um dinheiro extra, a mãe costumava alugar o térreo, mas concordou em cedê-lo ao filho quando do seu casamento. É no apertado cômodo de entrada da casa que Ahmad dá aulas particulares para estudantes de ensino médio, sua atual forma de sustento. Recebe US\$ 300 por mês, atendendo a cerca de 30 alunos, das 9 da manhã às 9 da noite. Normalmente, os meses de verão são acompanhados de um acentuado declínio na sua renda, devido às férias escolares. Houve um verão em que arrumou algum dinheiro trabalhando como entregador de refeições. Considera-se já passado de idade e demasiadamente qualificado para este tipo de emprego, mas, com uma família para prover, não teve outra opção.

Perguntei a ele como havia juntado dinheiro para se casar. Seu sogro, a quem descreveu como “um homem sábio”, dispensou-o do pagamento do *muqaddam*, a parte do dote que o noivo precisa adiantar para ser “autorizado” à noiva. Ahmad pagou apenas uma lira de ouro como *muqaddam*, e o sogro até ajudou os recém-casados, adquirindo alguns móveis. A avaliação de Ahmad sobre sua própria vida é um tanto sombria:

Para falar a verdade para você, sem a ajuda da minha mãe, eu não teria completado os meus estudos. O trabalho da minha mãe não era agradável, porque ela ficava servindo as pessoas, mas era trabalho honesto. Nós não gostamos de colocar as mulheres nessa situação. Preferimos que as mulhe-

res fiquem em casa e sejam doces senhoras. É assim que pensamos nós, como árabes. Mas, nos dias atuais, precisamos do apoio das nossas mulheres. [...] Agora, mulheres são os homens. Alguns homens não têm trabalho, enquanto suas esposas trabalham fora. Eu tenho o sonho de poder manter a minha mulher em casa, de dar a ela uma vida feliz. Mas, às vezes, o nosso destino não nos permite isso. [...] Eu tenho um sonho: quero ir para a cama uma noite, uma única noite, sem ter de me preocupar com o dia seguinte, sem ter de me preocupar com o que vai acontecer se acabar o leite, se a minha filha ou a minha mãe ficar doente. Se eu não posso nem pagar o remédio da minha mãe, então, para que ela me criou?

Halim, 26 anos, assistente social, é um pouco mais direto ao descrever o fardo que pesa sobre os *shabâb* de hoje: “Nós já não agimos; nós simplesmente reagimos”. Os *shabâb* de Chatila precisam, porém, seguir dando mostras de qual é o sexo a que pertencem. É o que nos leva a suas brigas de galo pelo avesso. Nem todas as brigas têm a ver com galo; mesmo quando têm, isto pode se dar de muitas formas diferentes.¹⁶

2. Fazendo sexo em Chatila: criando e capturando pombos

A cena da Figura 1, na página seguinte, é frequente em Chatila: em tardes de calor, o céu fica tomado por bandos de pombos. É raro, porém, que os criadores dessas aves sejam *shabâb*. A criação de pombos era uma prática comum entre eles até cerca de 15 ou 20 anos atrás; desde então, praticamente desapareceu.

Fiquei realmente triste, e com raiva, quando o cara do Comitê de Segurança,¹⁷ junto com o meu irmão, matou o Hanun.¹⁸ Hanun tinha penas vermelhas e era o meu pombo predileto. Ele nasceu aqui mesmo em Chatila,



Foto 1 – Revoada de Pombos sobre Chatila.

Foto do Autor

e era o líder do meu bando. Sempre que eu chamava, ele vinha até mim, sentava no meu joelho e comia na minha mão. Hanun era que nem um cachorro.

Esse foi Ahmad, o mesmo da seção anterior, relatando-me o trágico fim da sua fase de criador de pombos. Ele tinha 10 anos no dia em que uma fêmea lhe foi trazida pelo pai, e é bem possível que este não pudes-

se então imaginar os problemas em que o filho e os vizinhos viriam a envolver-se a partir dali. Depois de um tempo, Ahmad expôs ao pai sua preocupação com a solidão do animal, que estaria por morrer se continuasse sem um parceiro. O pai sempre foi propenso a atender às demandas do filho estudioso. Afinal, a educação, muitas vezes referida como uma arma (“silâh”), era questão de orgulho para uma geração mais velha de refugiados, e Ahmad, normalmente situado entre os melhores alunos da escola mantida pela UNRWA em Chatila, merecia ser recompensado. O pai comprou-lhe, assim, um pombo macho. Homem de muito talento para os trabalhos manuais, também construiu um abrigo para o casal: um viveiro (“al-qun”) sobre o telhado da casa. Ahmad não teve por que se surpreender quando, algumas semanas depois, abriu o portão do *qun* para alimentar os pombos e encontrou ovos recém- postos. Ele comemorou a fertilidade de sua mascote: “A fêmea era uma máquina, cara. Muito gorda, nem podia voar; mas, a cada três meses, vinha um par de ovos”.

Em pouco tempo, o viveiro chegou a seis moradores, e não tardou nada para que Ahmad começasse a cruzar, comprar e vender exemplares das aves, desenvolvendo seus próprios conhecimentos sobre a atividade criatória. Tentar iniciar um aprendiz inepto e lento como eu na arte de diferenciar vários tipos de pombos era algo que ele fazia com prazer: Chefar, assim denominado em derivação de Chevrolet, por suas dimensões avantajadas; Buaz, acompanhando o nome que se dá a uma espécie de falcão, por serem muito compridos; Carcandiat, possivelmente derivado de “carcand”, cervo, apesar de eles não terem qualquer semelhança aparente com esse outro animal; e, por fim, Yahûdiyya (“Judaico”), porque, explicou, “esses são pombos que vêm da Palestina”. Um ano depois, o *qun* estava à beira da superlotação: tinha de acomodar 20 indivíduos e, logo, no auge da atividade criatória de Ahmad, 37, que consumiam, em milho, trigo e, quando necessária, penicilina, 50 dóla-

res do orçamento relativamente limitado da família. “Todos, muito leais a mim”, exultava Ahmad. “Nunca fugiram”. Nessa época, ele começou a fazer os seus pombos voarem.

E começaram os problemas.

“É como na vida”, disse-me Ahmad, soltando o riso: “o macho sempre vai atrás da fêmea”. Explicou o que acontece na hora do voo. Depois de libertados, os pombos seguem, sempre, um macho líder e decolam. Sua tendência, porém, é retornar muito rapidamente, e o criador, para mantê-los no ar, arremessa pedras em sua direção e assobia. Foi justamente esse aspecto que logo começou a gerar protestos dos vizinhos de Ahmad. Na hora de trazer o bando de volta, o criador toma em suas mãos a fêmea do líder e acena com ela, para atraí-lo. A revoada de retorno se dá em círculos e, uma vez em terra, os pombos arrulham.

O que atraiu os *shabâb* de Chatila à prática não foi apenas o voo. No céu, pombos de bandos diferentes eventualmente se misturam. Aí começa a caçada (“al-cayd”): se acontece de uma ave do criador “A” passar ao bando de “B”, na próxima vez em que os dois bandos estiverem ao mesmo tempo no céu, “A” tentará atrair as aves de “B”. Como se pode imaginar, isso logo levou a todo tipo de problemas e acusações de roubo entre os *shabâb*.

Para evitar o acirramento das tensões, um dos criadores de pombos, homem casado, apresentou uma escala horária, definindo períodos distintos para que os vários criadores levassem seus bandos a voar. Por algum tempo, talvez um ano, o sistema funcionou maravilhosamente. Mas novas dificuldades surgiram, e o foco foi, justamente, a família de Ahmad.

O irmão mais novo, Abbas, estava levando os pombos de Ahmad para voar fora do período que lhe havia sido reservado. Enfurecidos, os outros donos de aves fizeram chegar a Ahmad a ameaçadora mensagem:

“Estamos numa caçada” (“*iḥna bi-l-cayd*”), o que significava que não respeitariam a tabela de horários e tentariam capturar os pombos de Ahmad. Como bom “*ibn al-mukhayyam*” (“filho do campo [de refugiados]”) e *shâb* de Chatila, claro que ele não recuaria em face da ameaça:

Começou uma guerra entre nós. Estávamos todos levando nossos pombos para voar ao mesmo tempo e tentando pegar os dos demais. Mas os meus eram muito leais a mim, e normalmente era eu quem apanhava os de outros donos. Isso é como um roubo, é *ḥaram* (“proibido”). Por lei, um criador de pombo não pode sequer testemunhar no tribunal. Peguei três aves de um dos meus vizinhos. Eles prometeram vingança, mas eu era jovem e inflexível, e retroceder não estava simplesmente em questão.

O ajuste de contas entre os contendores aconteceu logo depois. Um dia, Ahmad subiu até o telhado e encontrou a porta do *qun* escancarada: um pombo estava morto e dez haviam desaparecido. Os suspeitos óbvios eram os vizinhos. Originalmente restrita aos céus, a disputa logo aterrissou, levando a um enfrentamento entre os *shabâb*. Quando o irmão mais velho de Ahmad perguntou-lhe qual seria a sua reação, a resposta foi: “Vou fazer o que precisa ser feito”. O irmão acompanhou-o até a frente da casa do vizinho, que foi desafiado a sair. Teve vez uma briga violenta, em que o vizinho fraturou a perna.

Àquela altura, o Comitê de Segurança de Chatila havia chegado à conclusão de que a situação ultrapassava a raia do aceitável, e decidiu intervir. Sabedor, porém, da intensa ligação das pessoas com seus pombos, teve de se sair com uma mentira, explicou-me Ahmad. A mentira versava sobre um acidente que quase teria acontecido no Aeroporto Internacional de Beirute, não tão distante dali: um avião que poderia ter caído em decorrência de um pombo sugado por sua turbina. De acordo

com o Comitê, relatou Ahmad, o governo libanês havia decidido prender todas as pessoas que insistissem em continuar a criar pombos. Desse modo, os criadores tinham que parar de soltar as suas aves, que deveriam ser exterminadas por completo ou, ao menos, ter as penas das asas cuidadosamente aparadas, de forma a evitar qualquer voo. Isso não parece ter sido suficiente, contudo, para levar as pessoas a reverem velhos hábitos. Guardas do Comitê começaram a visitar as casas e a matar os pombos que encontrassem, situação pela qual a família de Ahmad não passaria imune. Em companhia do irmão mais velho de Ahmad, um guarda chegou. Visando a uma ação modelar que servisse de exemplo aos vizinhos, o guarda selecionou três pombos a serem sacrificados. Hanun foi um deles. Com tristeza, Ahmad relembra:

“Eu estava tão furioso, tão completamente descontrolado que, depois, cortei o pescoço de todos os pombos que haviam sobrado. E gritei com meu irmão, dizendo que já não éramos irmãos. Minha mãe limpou os pombos e, por um mês, eles ocuparam quase toda a nossa geladeira, que não era, de qualquer maneira, muito espaçosa. Mas, depois desse tempo, ela teve que jogar tudo fora, porque nenhum de nós iria comer nada daquilo.”

Galos, pombos e anti-Estado

Parafraseando Geertz (1973), pode muito bem ser que haja uma incontestável identificação dos *shabâb* de Chatila com os seus pombos, seus *galos pelo avesso*, e é provável que o proposital duplo sentido daqui tenha maior radicalidade que o do clássico texto sobre os balineses. Efetivamente, é sugestivo que a palavra em árabe para “pombo”, *hamâma*, tenha uma conotação sexual – muito similar, na realidade, à de *cock*, em inglês.¹⁹

Ao dramatizar preocupações locais envolvendo prestígio social, as brigas de galo de Geertz são um *affaire d'honneur*. “Juntando orgulho com a esfera do eu [*selfhood*],²⁰ a esfera do eu com galos e galos com destruição” (Geertz, 1973, p. 444), os balineses empenham-se em proteger seu valor, sua honra, sua dignidade – numa cápsula, sua posição social. Em Bali, entretanto, apenas aqueles autorizados ao prestígio e à honra podem participar de rinhas sérias. Não se trata de uma atividade social para marginalizados, como mulheres, subordinados, jovens. Nada mais distante disto do que a situação em Chatila. Os informantes deste artigo, por exemplo, são marginalizados e, ademais, triplamente desfavorecidos – por serem refugiados, jovens e pobres. A briga de galo pelo avesso em Chatila não poderia de maneira alguma ser um privilégio dos que dispõem de prestígio. Se os *shabâb* insistem nas revoadas, é porque também eles têm sua honra a preservar: Ahmad, por exemplo, quando perguntado pelo irmão como reagiria ao roubo de seus pombos, indicou claramente estar disposto a fazer “o que um homem tem que fazer”.

Talvez haja mesmo uma tensão entre a “não socialidade” dos *shabâb*, em sua busca de autoexpressão por meio da captura de aves, nesse momento da vida que antecede a maturidade, e as medidas disciplinares de uma instituição de tipo estatal como o Comitê de Segurança, que se fez reconhecer com violência no episódio dos pombos. Contudo, é apenas até certo ponto que se pode dizer que o Comitê compõe um ambiente “de tipo estatal” em Chatila. Em tempos mais recentes, o Comitê tem sido um reflexo fiel das rivalidades entre as diferentes facções palestinas, o que impede que focos de autoridade se consolidem plenamente em Chatila. Ademais, é somente de forma bastante nebulosa que o campo de refugiados está sob a soberania do Estado libanês: normalmente, representantes do governo em Beirute, como policiais, evitam, por exemplo, entrar lá. Em acréscimo, seus moradores foram abandonados pelos

líderes palestinos em ao menos duas oportunidades: a primeira em 1982, quando Yasser Arafat e vários *fidā'yyîn* mudaram-se de Beirute para Túnis, deixando os campos vulneráveis, e a segunda por ocasião dos acordos de Oslo de 1993, quando a Organização para a Libertação da Palestina começou a dedicar atenção quase exclusiva aos Territórios Ocupados, consentindo em que se postergasse a discussão sobre a questão dos refugiados para uma rodada final de negociações com os israelenses, a qual permanece relegada a um futuro ainda hoje difícil de vislumbrar.

Os moradores de Chatila aprenderam, portanto, a levar a vida sem contar com instituições de tipo estatal. Aqui, é significativo que a tentativa de organizar as revoadas de pombos de modo a evitar controvérsias tenha partido não de focos claramente definidos de autoridade estatal, mas, muito longe disso, dos próprios *shabâb*, e de um deles que era casado. Considera-se, de fato, que é só depois do casamento que um homem atinge a maturidade e adquire *'aql*, uma “faculdade de discernimento, racionalidade, juízo, prudência e sabedoria” (Altorki, 1986, p. 51) que é eminentemente social.

Geertz (1973) apresenta a briga de galo balinesa, também, como uma forma de expressão: nas plumas, diz ele, paixões sociais *se manifestam*. O mesmo acontece, creio, com a briga de galo pelo avesso em Chatila: ela é uma forma de *expressão* dos papéis sexuais dos *shabâb*. É verdade que a criação de pombos é assunto masculino, à distância do qual as mulheres devem presumivelmente se manter. Porém, arrisco aqui sugerir que isto não tem a ver com *performance* de gênero. Para performatizar é preciso expressar, mas o contrário nem sempre é verdadeiro, e isto é assim, seja em Bali ou em Chatila. A teoria da performance às vezes trai certo voluntarismo, não sendo em todos os lugares que as pessoas podem fazer, refazer e desfazer seus gêneros. Na maioria dos lugares, entretanto, as pessoas têm necessariamente de demonstrar adequação aos papéis sexuais, e a impossibilidade de fazê-lo de modo confortável,

como sabem muito bem os *shabâb* de Chatila, leva a genuínos sentimentos de angústia.

Nesse sentido, é revelador que os *shabâb* tenham escolhido como passatempo a criação de pombos e que, entre todos os animais, tenham selecionado aves como objeto de sua afeição. Imersos na imobilidade social ditada pela pobreza extrema, carentes de meios para viajar – apesar das filas que constantemente formam à frente de embaixadas em Beirute, apenas para ter suas solicitações de visto negadas por funcionários do corpo consular – e com a projeção do futuro obnubilada pelas complexidades político-econômicas da situação dos refugiados no Líbano, não é difícil compreender por que vieram a considerar os pombos e sua irrefreável liberdade de voar como tão atraentes.²¹

Consideradas num outro aspecto, as brigas de galo de Bali e as de galo pelo avesso de Chatila se opõem reciprocamente. Em Bali, recorre-se a um árbitro para que, a despeito das paixões acirradas pela briga, a “certeza cívica da lei” (Geertz, 1973) seja observada estritamente, e do começo ao fim. Isso não chega a ser exatamente uma surpresa: a briga de galo em Bali é, no fim das contas, uma questão de Estado, um assunto de homens dotados de prestígio político:

[...] quando não havia burocratas por perto para aperfeiçoar a moralidade popular, a realização de uma briga de galo era uma questão explicitamente social. Para um homem adulto, levar um galo a uma briga importante era um dever de cidadão; a taxação das brigas, que usualmente se davam em dias de comércio, era uma das principais fontes de ingresso da receita pública; o patrocínio à arte era tido como responsabilidade dos príncipes; e a rinha, ou *wantilan*, estava no centro da aldeia, junto aos demais monumentos da civilidade balinesa – a casa do conselho, o templo das origens, o mercado, a torre de sinalização e a figueira-de-bengala (Geertz, 1973).

Isso não é assim em Chatila, onde algumas ONGs podem até abrigar versões renovadas de burocratas, responsáveis por patrulhar a moralidade local e alinhá-la com discursos “modernizantes” sobre correção política, mas onde o árbitro, a casa do conselho e todas as outras figuras afins ao Estado ou estão obsoletas ou simplesmente inexistem.

3. Conclusão: Fazendo “sexo” e desfazendo “gênero” em Chatila e a necessidade de jogar o jogo

Em “Entre o silêncio e o diálogo”, Clastres (1968) afirma que a etnologia era a única “ponte” a cruzar o “trágico divisor” entre “o Ocidente” e “o resto”. Para que a ponte fosse de mão dupla, a etnologia precisaria evitar a elaboração de *discursos sobre* a alteridade, devendo, antes, estabelecer as bases de um *diálogo* com ela. Châtelet (1976), em sua sugestão em torno da possibilidade de transformar uma *história* das ideias numa *geografia*, mostra como colocar em funcionamento tal diálogo com a alteridade, esteja o “outro” no tempo ou no espaço. Para Châtelet, um exercício de genealogia permite que ideias desenvolvidas numa certa época, na relação com debates intelectuais e políticos específicos, sejam conduzidas a outra, oferecendo marcos de inteligibilidade para os debates intelectuais e políticos que caracterizam a segunda. É possível, portanto, desenraizar, desterritorializar e reterritorializar conceitos. O que tentei mostrar neste artigo foi que, se certos conceitos, como o de “gênero”, podem não funcionar quando desenraizados de debates políticos e intelectuais específicos, ainda assim podem oferecer marcos de inteligibilidade: no caso que aqui se põe em questão, o mau casamento do conceito com a descrição da experiência dos *shabâb* acaba por destacar sua relação com a fabricação do Estado.

Nestas páginas, com efeito, baseei-me na oficina sobre a temática de “gênero” que presenciei em Chatila para argumentar que o conceito não mantém o mesmo rendimento analítico ao passar por diferentes tempos e espaços. Apresentei a ideia, então, de que era “gênero” o que estava estereotipicamente em jogo no caso dos *fidâ'iyîn*, mas não no dos *shabâb*. Para os *fidâ'iyîn*, a passagem à vida adulta e a demonstração dos papéis sexuais adequados ligavam-se muito estreitamente com um projeto político afim ao Estado: a luta para retornar à Palestina. Como o conceito de “gênero” se move nesse mesmo universo semântico, que se define por uma busca de poder político de tipo estatal, sua utilização para descrever a experiência dos *fidâ'iyîn* é produtiva. Submeter práticas correntes dos *shabâb* ao mesmo enquadramento conceitual, porém, já é um tanto mais problemático.

O campo de Chatila hoje, diferente de como deve ter sido no “apogeu” da revolução (*'ayyâm al-thâwra*, 1967-1982), não tem uma fonte bem definida de autoridade de tipo estatal. Isto não necessariamente significa caos e falta de organização social – é revelador que, antes do envolvimento do Comitê de Segurança, os próprios *shabâb* tenham tentado resolver os problemas criados pelas revoadas dos pombos – mas complica a aplicação de conceitos afins ao Estado, como o de “gênero”. Os *shabâb* compartilharam comigo suas angústias em torno do casamento e da constituição de um grupo doméstico independente, projetos de execução cada vez mais difícil por conta dos persistentes obstáculos para que acessem legalmente o mercado laboral libanês. Não me é óbvio o sentido em que isso estaria ligado a projetos políticos mais amplos. Com efeito, “gênero” tem origem em batalhas políticas e acadêmicas específicas, geograficamente circunscritas, levadas a cabo na Euro-América. Que ele pareça insuficiente para compreender as experiências dos *shabâb* de Chatila, de limitado acesso a elementos de poder, é um indicativo dos

problemas que decorrem de sua transposição automática a outros lugares. No fim das contas, impérios – os acadêmicos e os demais – podem ser muito provincianos.

Nos dias de hoje, Chatila vive uma realidade pós-revolucionária, pós-utópica, não e antiestatal. Ideologias em alguns casos bastante datadas e vários “ismos” – socialismo, nacionalismo, feminismo – estão, na sua maior parte, e de modo bastante deprimente, praticamente desaparecidos por lá, não obstante alguns bravos focos de resistência. A política tem de ser dramaticamente redefinida num ambiente assim, e o insistir na mera expressão de papéis sexuais adequados pode ser, em verdade, algo profunda e despudoradamente político. Pois é em torno disso que giram os esforços dos *shabâb* de hoje: a conquista de uma noiva, a construção de uma casa e, mais do que a *performance* de gênero, o *fazimento* do sexo – condição bastante literal, por vezes, para fazer sexo.

Pode-se indagar o significado que “agência” veio a assumir num tal contexto. Na vida social, seja em Chatila ou em Bali, o fato é que uma pessoa precisa “jogar o jogo”, ainda que não esteja na posse de todas as cartas. Neste ponto, seria esclarecedor refletir sobre o conjunto de implicações de certa passagem de *Un Captif Amoureux*, livro em que Jean Genet (2004) trata do período em que viveu com jovens combatentes palestinos na Jordânia, durante a guerra de 1970. A história de Genet se apresenta assim: uma noite, antes de se recolher, o comandante do grupo deixa a seus subordinados ordens expressas de que não joguem pôquer, esse “jogo burguês para pessoas burguesas”. O que testemunha Genet, contudo, é os jovens se entregarem à diversão justamente com o jogo proibido, em “movimentos de um realismo escandaloso”. Pelas mãos dos combatentes, no entanto, não passa qualquer rei, rainha ou valete – “as figuras que simbolizam o poder” – pois eles jogam, sim, pôquer, mas *sem as cartas*.

Tradução de Fernando Fedola L. B. Vianna, revista pelo autor.

Notas

- ¹ Este artigo é uma versão abreviada de um dos capítulos da minha tese de doutorado (*On Doing/Undoing Gender in Shatila, Lebanon*, a ser submetida ao Departamento de Antropologia da London School of Economics and Political Science. A tese lida com questões de gênero, passagem à vida adulta e “agência” entre jovens palestinos do campo de refugiados de Chatila. Baseia-se em trabalho de campo ali realizado entre 2007 e 2009. A pesquisa foi financiada pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).
- ² Como de praxe, as pessoas mencionadas neste artigo são identificadas por nomes fictícios, para preservar seu anonimato.
- ³ O campo de refugiados palestinos de Chatila é uma espécie de favela que, crescentemente verticalizada, se esparrama pelo subúrbio meridional de Beirute. Dados estatísticos oficiais inexistem, mas, numa área de cerca de dois quilômetros quadrados, seu número de habitantes é estimado em 13.000, muitos dos quais não palestinos. Sua história remonta a 1949, e nos dá a ver com bastante nitidez a saga acidentada da diáspora palestina no Líbano. Os aproximados 4 milhões de libaneses alinham-se a 19 diferentes comunidades/confissões religiosas, as principais delas sendo os maronitas (cristãos), os sunitas, os xiitas e os drusos. Para defender seus interesses sectários, essas confissões buscam no estrangeiro aliados poderosos, via pela qual se incorporaram ao xadrez libanês tanto os vizinhos imediatos – Israel e Síria – como os mais afastados – Estados Unidos, Arábia Saudita, Irã e Europa. Os palestinos, de maioria sunita, tomaram parte na política de sectarismos do Líbano. Em 1982, o país foi invadido pelas Forças Armadas de Israel, e o comando da Organização para a Libertação da Palestina, juntamente com vários *fidâ' iyyân* (‘combatentes’), abandonou-o. No mesmo ano, deu-se o infame massacre de Sabra e Chatila, conduzido pela milícia maronita Forças Libanesas, com apoio das Forças Armadas israelenses. Em 1985, a milícia xiita Amal contou com o suporte dos sírios para desencadear a chamada Guerra dos Campos, mantendo sitiado o de Chatila por dois anos. Em 1987, algumas facções palestinas amparadas por Damasco deflagraram um conflito interno em Chatila. Terminada a Guerra Civil

Libanesa (1975-1990), começou a fazer-se cumprir uma legislação que priva os palestinos de direitos civis, sociais e econômicos, incluindo o direito ao trabalho. O acordo de Ta'if, “fim” oficial da guerra civil, de 1989, ratificou a exclusão dos palestinos e conduziu-os ao papel de bode expiatório. Essa situação chega a ponto de a oposição à *tauwfîn* (“naturalização”) dos refugiados consistir num dos poucos focos de concordância entre as diferentes seitas do Líbano. Desde 2001, também se tem negado aos palestinos o direito de propriedade sobre bens imobiliários no país. Alguns libaneses põem a culpa pela guerra civil nos palestinos, e a necessidade de proteger o frágil equilíbrio entre as confissões religiosas no Líbano converte-se em justificativa para a negação dos direitos dos refugiados. Recentemente, o acirramento da divisão sunitas/xiitas voltou a levar preocupação aos moradores de Chatila, uma vez que o campo está justamente situado entre um distrito sunita (Al-Tariq Al-Jadida) e outro xiita (Dahyee).

- 4 À exceção dos nomes de lugares e pessoas, que simplifiquei para facilitar a leitura, utilizo o sistema IJMES para a transliteração de palavras em árabe: <http://web.gc.cuny.edu/ijmes/pages/transliteration.html>.
- 5 Na falta de dados estatísticos confiáveis sobre as condições socioeconômicas específicas de Chatila, o analista pode ter uma ideia aproximada dessa realidade recorrendo a um levantamento relativo à situação geral dos campos de refugiados no Líbano, trabalho conduzido pelo instituto norueguês FAFO. De fato, esses dados mostram que apenas em Gaza os níveis de pobreza são piores que no Líbano. Na realidade, não dispondo de acesso propriamente legal ao mercado de trabalho libanês, os refugiados palestinos estão constrangidos a uma situação estrutural de pobreza extrema, estado de coisas que, no texto do instituto norueguês, Tiltnes (2005) descreve como “espiral negativa”.
- 6 Plural de *fidâ'î*, termo definido pelo dicionário de Hans Wehr (*Dictionary of Modern Written Arabic*) como “quem se sacrifica (esp. por seu país), guerreiro que arrisca perigosamente a vida; [...], lutador pela liberdade (esp. pela libertação da Palestina)”.
- 7 [N. de T.] No original, os *shabâb* “[...] can only display, and à peine, sex-roles – thus, ‘do sex’, rather than perform a ‘gender’: a compelling indication of the full historicity of ‘masculinity’”. Três ideias aí presentes, bem como as relações entre elas, importam consideravelmente para a exposição do argumento do artigo, e não são de tradução simples. (1) *To display sex-roles* substitui o verbo do inglês que mais corriqueiramente acompanha a ideia de “papéis”: *to play roles* (“desempenhar, fazer

papéis”). Sempre que o leitor encontrar as noções de “papéis”, “sexo” ou “gênero” acompanhada de verbos como “expressar”, “demonstrar”, “manifestar”, é de *to display* que se trata. *To display sex-roles* liga-se a (ou é parte de) um processo de (2) *to do sex*. Mesmo levando em conta que esse processo se situa num plano mais geral do que aquele em que as pessoas “fazem sexo” (*make, have sex*), traduzo a ideia de *to do sex* por “fazer sexo” e, eventualmente, por “fazimento do sexo”. As ideias (1) e (2) opõem-se conceitualmente a (3) *to perform a gender* (“performatizar um gênero”, engajar-se numa “performance de gênero”).

⁸ É somente de forma bastante tênue que o campo de Chatila se vê submetido à soberania do Estado libanês. Por meio do Acordo do Cairo, firmado com o governo em Beirute, em 1969, os líderes palestinos asseguraram autorização para que administrassem os campos situados no país e para que ataques contra Israel fossem desferidos do território libanês. Mesmo que o Acordo do Cairo tenha sido revogado em 1987, funcionários do governo libanês ainda hoje não entram nos campos. A administração das questões diárias de Chatila está oficialmente a cargo do Comitê Popular, mas este chega muitas vezes a paralisar-se por conflitos políticos entre as várias facções e não se consolida como uma entidade que esteja acima da comunidade (e contra ela, para fazer uso da lógica de Clastres).

⁹ [N. do T.: No original, “Gender Troubles”. O autor está fazendo alusão a *Gender Trouble*, livro clássico de Judith Butler, sobre gênero como *performance* reiterada.]

¹⁰ [N. de T.] O enunciado de Moore de que o autor se apropria é: “What encouraged ‘a man to do what a man’s gotta do’ was discourse” (Moore, 1999, p. 154). O enunciado constrói-se em paráfrase àquilo que suponho um chavão de masculinidade em inglês, e que voltará a aparecer no artigo: “a man’s gotta do what a man’s gotta do” [um homem tem que fazer o que um homem tem que fazer].

¹¹ [N. de T.] “Práticas de exagero, afetação e paródia” traduz tentativamente *camp and drag practices*, expressão de ocorrência comum nos estudos socioculturais em língua inglesa sobre LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros), ou *queer*. A expressão original parece envolver estilo e estética, sobretudo em referência a vestuário, ornamentação corporal (maquiagem, penteado, pintura e uso de adereços), gestualidade e linguagem verbal. *Camp* teria a ver com excentricidade, maneirismo, artificialidade, humor, ostentação, extravagância; *drag* guardaria relação com o travestir-se e o “montar-se” de uma *drag queen* (ou de um *drag king*).

- ¹² Esse item talvez reflita a percepção dos participantes de que Hala já teria, àquela altura, atingido a maturidade sexual, visto que peças de ouro são normalmente associadas, no caso das mulheres, ao casamento.
- ¹³ Aqui, é bastante provável que o item resulte do entendimento dos participantes de que Jad teria alcançado a maturidade sexual, pois, na etiologia local, a prata não é causa da perda da potência sexual masculina, ao contrário do que faz o ouro.
- ¹⁴ [N. de T.] O original refere-se à Palestina como *motherland* e ao lar (*home*) como “*mother-land*”. A tradução de *motherland* por *terra natal* (sem aspas) e “*mother-land*” por “*terra natal*” implica perder, portanto, o jogo de palavras e sentidos que aproxima Palestina e lar por meio da conexão entre mãe (*mother*) e “lugar” (*land*). A perda não é desprezível, se considerarmos que abundam, nesse parágrafo, outras alusões ao feminino e aos sentidos atribuídos a diferentes espaços. “*Mother-land*” constitui referência, ademais, ao trabalho com que o autor dialoga nessa passagem: Kanafani (2008), que traz a expressão em seu título.
- ¹⁵ Abu Fawaz joga, aqui, com a semelhança fonética entre as palavras do árabe para terra (‘*ard*) e honra (‘*ard*).
- ¹⁶ [N. de T.] No original, o que traduzo, aqui e no título, como “brigas de galo pelo avesso” aparece como *non-cock fights*. A última frase do parágrafo, por sua vez, é: *Not all fights are about cock, and, even when they are, they may be so in myriad different ways*. Em antecipação ao que logo retornará no texto, recorde-se que *cock* (“galo”), em inglês, além de referir-se à ave que está no centro das famosas brigas balinesas, serve como designação alternativa para o pênis.
- ¹⁷ Responsável por patrulhar as entradas e ruelas do campo, o Comitê de Segurança é composto por representantes de várias facções palestinas. Por vezes, devido a diferenças entre as facções, o Comitê chega praticamente a deixar de funcionar. Um desses momentos de paralisação de atividades ocorreu durante minha estada em Chatila, e deveu-se ao fato de o próprio escritório da entidade ter sido palco de uma morte, pela qual se acusou um de seus membros.
- ¹⁸ Para tornar a leitura mais simples, anglicizei a palavra “Hanun”, como tenho feito com nomes de pessoas e lugares ao longo deste artigo. Pelo sistema IJMES, “Hanun” seria transliterado como *hanûn*. A palavra admite diversas traduções em português, resultando sempre em sentidos positivos, tais como: “afetuoso”, “compassivo”, “maternal” e “de bom coração”.

- ¹⁹ [N. de T.] A passagem sobre a qual se constrói a paráfrase do início do parágrafo é facilmente identificável. Geertz (1973, p. 417; na edição brasileira, p. 283) fala que “a profunda identificação psicológica dos homens balineses com seus galos [*cocks*] é incontestável” e caracteriza como “deliberado” o que há nessa frase de “duplo sentido” – que, conforme já mencionado, prende-se ao fato de a palavra *cock(s)* denotar tanto aves como pênis. Uma vez que esse efeito de bissemia não pode ser gerado por “galo”, cabe ao leitor interpretar em qual(is) ocorrência(s) da palavra ao longo do texto ele pode ou não estar presente.
- ²⁰ [N. de T.] Na edição brasileira do trabalho de Geertz (p. 312), *selfhood* aparece como “a noção do eu”. No campo das humanidades no Brasil, verificam-se muitas outras soluções de tradução para a mesma palavra do inglês: “eu”, “individualidade”, “pessoalidade”, “ipseidade”, “identidade de si”, “autoconsciência” etc.
- ²¹ Na verdade, o desenvolvimento de ligações entre adolescentes desfavorecidos e aves tem sido observado também em outros contextos. Para uma versão literária de caso similar, numa pequena cidade mineradora em decadência no norte da Inglaterra, ver Hines (2000), cuja tocante adaptação cinematográfica, *Kes*, foi feita por Ken Loach.

Referências bibliográficas

- ALTORKI, S.
1986 *Women in Saudi Arabia: ideology and behavior among the elite*, New York, Columbia University Press.
- BARBOSA, G.
2004 “A Socialidade contra o Estado: a Antropologia de Pierre Clastres”, *Revista de Antropologia*, 47 (2), pp. 529-576.
- BUTLER, J.
1993 *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”*, New York, Routledge.
1999 *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York, London, Routledge.
2004 *Undoing gender*, New York, London, Routledge.

CHATELET, F.

1976 "La Question de l'Histoire de la Philosophie Aujourd'hui", in GRISONI, D. (ed.), *Politiques de la Philosophie*, Paris, Bernard Grasset, pp. 29-53.

CLASTRES, P.

1968 "Entre Silence et Dialogue", *L'Arc*, 26, pp. 76-78.

1996 *La Société contre l'État – Recherches d'Anthropologie Politique*, Paris, Minuit.

COLLIER, J. F. & YANAGISAKO, S. J.

1987 *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*, Stanford, CA, Stanford University Press.

ERRINGTON, S.

1990 "Recasting Sex, Gender and Power: A Theoretical and Regional Overview", in ATKINSON, J. M. & ERRINGTON, S., *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press, 498pp.

GEERTZ, C.

1973 *The interpretation of cultures: selected essays*, New York, Basic Books.

GENET, J.

2004 *Un Captif Amoureux*, Paris, Gallimard.

GRANQVIST, H. N.

1931 *Marriage conditions in a Palestinian village*, Helsingfors, Akademische Buchhandlung.

1947 *Birth and childhood among the Arabs: studies in a Muhammadan village in Palestine*, Helsingfors, Söderström.

HINES, B.

2000 *A Kestrel for a Knavel*, London, Penguin.

JOSEPH, S.

1997 "The Imagined Boundary in the Imagined Nation/State/Community: The Lebanese Case", *Feminist Review*, 57, pp. 73-92.

KANAFANI, S.

- 2005 *When We Were Men: Fida'iyin Re-Collecting*, Beirut, American University of Beirut, MA.
- 2008 "Leaving Mother-land: The Anti-Feminine in Fida'i Narratives", *Identities*, 15 (3), pp. 297-316.

MAHMOOD, S.

- 2001 "Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology*, 16 (2), pp. 202-236.
- 2005 *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

MOORE, H. L.

- 1999 "Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology", in ____, *Anthropological Theory Today*, Cambridge, Polity Press, p. ix, 292pp.

MORRIS, R.

- 1995 "All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender", *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 567-592.

PETEET, J. M.

- 1991 *Gender in crisis: women and the Palestinian resistance movement*, New York, Columbia University Press.
- 2005 *Landscape of hope and despair: Palestinian refugee camps*, Philadelphia, Pa., University of Pennsylvania Press.

SAYIGH, R.

- 1979 *Palestinians: from peasants to revolutionaries: a people's history*, London, Zed Press.
- 1993 *Too many enemies: the Palestinian experience in Lebanon*, London, Atlantic Highlands, N.J, Zed Books.

SAYIGH, Y.

- 1997 *Armed struggle and the search for state - The Palestinian national movement, 1949-1993*, Oxford, New York, Clarendon Press / Oxford University Press, p. xxxiv, 953pp.

SCHNEIDER, D. M.

1984 *A critique of the study of kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

TILTNES, A. E.

2005 *Falling Behind: A Brief on the Living Conditions of Palestinian Refugees in Lebanon – FAFO Report*, Oslo, FAFO.

ABSTRACT: Using a workshop on “gender” held at a NGO and pigeon-raising as cues, this article exposes the difficulties entailed by framing the experiences of the young men (*shabâb*) from the Shatila Palestinian Refugee Camp in Lebanon as “gender-performance”. Indeed, “gender” as a concept does not work at all settings and at all times. While it serves to illuminate the biographies of the *shabâb*’s fathers, the *fidâ’iyyîn* (fighters), whose coming-of-age was very much informed by the fight to return to their homeland, it fails to capture the experience of those, like today’s *shabâb* from Shatila, with very limited access to elements of power. Rather than framing the *shabâb* as “emasculated”, for not being able to properly “perform” a “gender”, due to the political-economic constraints placed upon them, I rather take issue with “gender” itself. Accordingly, this study suggests that as “gender” circulates in a semantic universe defined by the quest for political power, the concept raises issues when applied to anti-State settings like today’s Shatila – a problematic not at all alien to Clastres’s line of reasoning.

KEY-WORDS: Masculinity/Gender, Palestinian Refugees, Lebanon, Anti-State, Clastres.

Recebido em janeiro de 2011. Aceito em junho de 2011.