**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
NÚCLEO DE ESTUDOS DAS DIVERSIDADES, INTOLERÂNCIAS E
CONFLITOS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO HUMANIDADES, DIREITOS E
OUTRAS LEGITIMIDADES**

NINA FERNANDES CUNHA GALVÃO

Lábios para assoviar: memória, política e a questão palestina

**SÃO PAULO
2019**

NINA FERNANDES CUNHA GALVÃO

Lábios para assoviar: memória, política e a questão palestina

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Área de concentração: Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades

Orientador: Prof^a. Dra. Zilda Iokoi

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

G1821 Galvão, Nina Fernandes Cunha
Lábios para assoviar: memória, política e a questão palestina / Nina Fernandes Cunha Galvão ; orientadora Zilda Iokoi. – São Paulo, 2019.
144 f.

Dissertação (Mestrado)– Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo. Área de concentração: Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

1. Palestina. 2. Memória. 3. Memória social. 4. Participação política. 5. Nacionalismo. I. Iokoi, Zilda, orient. II. Título.

Nome: GALVÃO, Nina Fernandes Cunha

Título: Lábios para assoviar: memória, política e a questão palestina

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Se a pesquisa acadêmica é notoriamente individual, para minha sorte a deste trabalho não foi nunca solitária. Conteí com o apoio e o incentivo de tamanha rede de familiares, amigos, colegas e professores à qual me parece impossível fazer jus, mas que não posso deixar de reconhecer.

À Mariane Gennari, agradeço a parceira acadêmica e extra-acadêmica ao longo dos últimos anos, pelas leituras atentas e os conselhos mais do que generosos, e pela acolhida inesquecível no momento mais difícil. Sem você nem o projeto desta pesquisa teria sido escrito, minha amiga querida.

À professora Zilda Iokoi, agradeço a troca sempre instigante e as críticas certeiras que ajudaram a colocar este trabalho no prumo quando ele mais esteve à deriva.

Aos meus pais, Vânia e Cláudio, e ao meu irmão Martim, agradeço pelo colo mais quente que há, pelo apoio incondicional e por serem um porto inigualável ao longo de toda a vida. É sempre a vocês que eu espero orgulhar, e não há olhar no mundo que me seja mais caro do que o daqueles a quem mais admiro.

À toda a minha família, agradeço pela loteria da vida que me fez nascer em meio a tanto e tão sincero afeto. Às minhas tias-mães, Ana, Ângela e Mary; minhas primas-irmãs Alessandra e Manuela; minha família mineira e seu sotaque mais doce do mundo. Aos meus avôs e avós, que não estão mais aqui e que me ensinaram a profundidade do tempo e o afeto da memória. À Flora, agradeço por ter nos dado o maior presente de nossas vidas, e à Lila, por todas as memórias que vamos construir juntas. Agradeço ao meu amado primo Ray, que está sempre comigo.

A Adriana Avelar, Fernanda Rebelato e Lucas Vaqueiro, minha outra família, agradeço a companhia e a paciência diárias, por tornarem a pós graduação infinitamente menos solitária, por cuidarem de mim nos pequenos e grandes momentos, por aturarem a mesa da sala coberta de livros e textos ao longo de meses a fio e por serem minha escolha mais acertada. Agradeço também ao Pequeno, pois sem doses frequentes de ternura é impossível viver bem.

Aos amigos que a tudo dão sentido, agradeço por me acompanharem sempre e com tamanha disponibilidade, e por encherem minha vida de alegria. Agradeço à Ticiane Salomão por ser o único telefone que sei de cor e a minha discagem automática quando tudo parecia estar ruindo. A Cláudia Nakamoto, Patrícia Leite, Mayra Tsuji, Beatriz Besen, Lucas Funari e

Ana Luíza Bandeira, todo meu amor e gratidão. A Fernanda Reis, Diana Garcia, Isadora Werneck, Hannah Aflalo e Mariana Waligora, agradeço pela amizade inabalável de toda uma vida. À Eugênia Hanitzsch, amiga querida, agradeço além de tudo pela leitura e revisão cuidadosíssima deste texto. Você foi a primeira pessoa a lê-lo de fato, e o confete preciso o que me fez respirar normalmente pela primeira vez em meses.

Ao professor José Sérgio Fonseca de Carvalho e a todos os amigos e colegas do Grupo de Estudos sobre Educação e Pensamento Contemporâneo da Faculdade de Educação da USP, agradeço pela introdução ao pensamento de Hannah Arendt, pelas pizzas, pelas risadas, pelos anos de troca que tiveram um impacto sobre a minha formação o qual não posso mensurar. Sem sombra de dúvida, boa parte das reflexões desta pesquisa foram amadurecidas nas deliciosas reuniões do GEEPC, que me fazem tanta falta e que me mostraram uma potência particular da circulação de ideias no ambiente acadêmico que eu até então desconhecia. Agradeço especialmente à Anita, companheiríssima nas angústias pós graduandas e sempre um encontro delicioso, e à Cris, pelo apoio que mesmo à distância sempre se faz sentir, pela disponibilidade e acolhida na monitoria e pela amizade fundada e sustentada no carinho e na admiração quase instintivas.

Aos amigos e colegas da FFIPP Brasil, a Rede Educacional para os Direitos Humanos em Palestina/Israel, agradeço não só pela viagem que mudou a minha vida, mas por serem os companheiros de trincheira que mais me enchem de orgulho. Anna, Mari, Bruno, Cauê, Nicolas, Arturo, Júlia, Bia, Shajar, Blanche, Ana Elisa, Mona, Iago, Valesca, Isadora, Korman, Teca e demais pessoas queridas com as quais tive a oportunidade de sonhar junto com uma Palestina justa e livre, muito obrigada. Olhar para o lado e ver vocês caminhando comigo foi e segue sendo grande parte do que dá sentido às minhas escolhas.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos que possibilitou o desenvolvimento deste trabalho.

Finalmente, e acima de tudo, agradeço a todos os palestinos e palestinas que conheci. Pelas prosas compridas, por me receberem sempre com o café com cardamomo que faz doer o peito de tanta saudade, pela oferta de seu tempo e paciência e pela coragem de compartilhar suas memórias e seguir apostando nesse como o caminho possível para a construção de um mundo verdadeiramente comum na Palestina.

*Nós temos nessa terra aquilo que faz a vida
valer a pena*

*Nós temos nessa terra tudo aquilo que faz a
vida valer a pena*

A hesitação de abril

O cheiro de pão ao amanhecer

A opinião de uma mulher sobre os homens

Os escritos de Ésquilo

O amor começando

A hera em um pedra

Mães em pé sobre o fio de uma flauta

*E o medo que as memórias inspiram nos
invasores*

Nesta Terra, Mahmoud Darwish

GALVÃO, Nina. **Lábios para assoviar: memória, política e a questão palestina**. 2019. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Lábios para assoviar: memória, política e a questão palestina

A questão palestina é um impasse político contemporâneo que costuma ser abordado a partir de análises que privilegiam discussões acerca da situação econômica e geopolítica da região. No entanto, configura também um campo de memórias em disputa no qual o sentido atribuído ao passado se converte em um problema político de primeira grandeza. A memória da *Nakba*, a expulsão de cerca de 800 mil habitantes da Palestina histórica entre 1947 e 1948, culminando na fundação do Estado de Israel, é objeto de ferrenhas disputas. Por um lado, o Estado põe em vigor políticas de (des)memória que excluem a existência palestina da memória nacional. Por outro, iniciativas lideradas por palestinos cidadãos do Estado, bem como por grupos judeus, buscam reconstruir a memória da *Nakba* no espaço público israelense e combater o esquecimento programado. A partir do movimento liderado por jovens de Iqrit – vilarejo palestino destruído em 1951 – explora-se a conexão entre o ativismo mnemônico em Israel e a luta palestina por direitos políticos. A *Nakba*, compreendida como o ponto focal da memória e da identidade nacional palestinas, é também o fundamento de reivindicações políticas centrais como o direito de retorno dos refugiados, deslocados internos e seus descendentes. Parte-se do arcabouço conceitual de Hannah Arendt, o qual estabelece a pluralidade constitutiva do mundo como o fundamento para a existência verdadeiramente política, e depreende-se que a abertura do espaço público-político para a circulação de múltiplas e diversas memórias é condição *sine qua non* para a construção de um mundo comum. É essa abertura, na qual se engajam os ativistas de Iqrit, que atribui à memória da *Nakba* em Israel seu sentido eminentemente político, bem como seu significado enquanto elemento simbólico de resistência.

Palavras-chave: Questão palestina. Memória. Política. *Nakba*. Mundo comum.

GALVÃO, Nina. **Lips to whistle: memory, politics and the question of Palestine.** 2019. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Lips to whistle: memory, politics and the question of Palestine.

The Palestinian question is a contemporary political impasse usually approached in analyzes which favor discussions about the region's economic and geopolitical situation. However, it also sets up a field of disputed memories in which the meaning attributed to the past becomes a crucial political problem. The memory of the Nakba, the expulsion of over eight hundred thousand inhabitants of historic Palestine between 1947 and 1948, culminating in the founding of the State of Israel, is the subject of fierce disputes. On the one hand, the state promotes memory politics that seek to exclude the Palestinian existence from the national past. On the other hand, initiatives led by Palestinians who are citizens of the State, as well as by Jewish groups, seek to rebuild the memory of the Nakba in Israeli public space and work against this planned forgetfulness. Looking to the movement led by the youth of Iqrit, a Palestinian village destroyed in 1951, we explore the connection between mnemonic activism in Israel and the Palestinian struggle for political rights. The Nakba, understood as the focal point of Palestinian national memory and identity, also underlines central political demands such as the right of return of refugees, internally displaced persons and their descendants. Drawing on Hannah Arendt's conceptual framework, which establishes the constitutive plurality of the world as the foundation for a truly political existence, it follows that opening the public-political space to the circulation of multiple and diverse memories is a condition *sine qua nom* for the construction of a common world. It is this openness, championed by the activists of Iqrit, which attributes to the memory of the Nakba in Israel its eminently political sense, as well as its significance as a symbolic element of resistance.

Keywords: The question of Palestine. Memory. Politics. *Nakba*. Common world.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: IQRIT E OS PALESTINOS DE 1948	31
1.1 A Lei da Propriedade do Ausente e a expropriação material dos Palestinos de 1948.....	38
1.2 Os símbolos da terra e a memória palestina: o camponês e a oliveira	42
1.3 Retorno para quem?.....	51
1.4 Handala, a chave e o retorno palestino em Iqrit	54
CAPÍTULO 2: A NAKBA E A MEMÓRIA NACIONAL ISRAELENSE	63
2.1 Memória e identidade nacional.....	64
2.2 Israel e a memória nacional judaica	70
2.3 A ausência palestina nas entrelinhas da memória nacional israelense	74
2.4 A memória nacional palestina: a cumulatividade, a iterabilidade e o caráter permanente da <i>Nakba</i>	81
2.5 A “Lei da <i>Nakba</i> ”: uma política de (des)memória	86
CAPÍTULO 3: LEMBRAR A NAKBA EM ISRAEL	90
3.1 Pontos de apoio: a memória da <i>Nakba</i> reconstruída pela <i>Zochrot</i>	95
3.2 Raízes no tempo e no espaço: Iqrit como lugar de memória privilegiado	102
3.3 Imaginação e política: o retorno em Iqrit	106
3.4 Juízo de fato, juízo de valor: a verdade da <i>Nakba</i>	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
4.1 A construção de um mundo comum e o caráter pré-político da memória.....	119
4.2 Aparecer no passado e aparecer no presente: a memória e a pluralidade do mundo	123
4.3 A memória como meio ou como fim e o sentido da memória	126
4.4 Encontros possíveis: Marc Nichanian e a “perversão historiográfica”; Judith Butler e a tradução da memória da diáspora	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	138

INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu de uma urgência. Não da urgência – sem sombra de dúvidas presente – de falar sobre a Palestina, de aproximar um pouco mais um tema atualíssimo ao debate acadêmico brasileiro ou mesmo de discutir as dimensões políticas da memória em um momento em que nosso próprio corpo político parece estar sofrendo de uma perigosa amnésia¹. Tampouco se tratou, em primeiro lugar, de uma preocupação com um mundo como o atual, onde os deslocamentos humanos se tornam cada vez maiores e mais frequentes e onde a questão Israel/Palestina torna-se mais urgente e universal do que nunca, funcionando, quem sabe, como base para a busca de soluções de um direito comum. Ainda que todas essas questões tenham alimentado a minha pesquisa, a urgência que me colocou em movimento no primeiro momento foi a de uma experiência. Estive na Palestina, e esse foi, em muitos sentidos, um caminho sem volta: uma vez lá não é possível não ver, e muito menos fingir não saber certas coisas que se tornaram muito claras. Assim como não é possível voltar e esquecer.

A Palestina, e todos aqueles com que tive a oportunidade de conversar, convoca aos seus visitantes uma tarefa fundamental: falar. Não a falar *por* eles, é claro, pois o tom messiânico e paternalista implícito em formulações como o clichê que imagina “dar voz àqueles que não têm” se torna risível diante de uma população que parece estar gritando a plenos pulmões há quase sete décadas.

O problema para os palestinos não é nem nunca foi uma incapacidade de formular ou expressar de modo articulado as suas dificuldades, anseios e aspirações, e sim uma notável ausência de interlocutores dispostos a escutar. Ahmad H. Sa’di e Lila Abu-Lughod (2007, p. 8, tradução nossa), na introdução à coleção de artigos e ensaios por eles organizada, à qual recorro com frequência neste trabalho, notam que “alguns podem acusar os palestinos de terem, de certa forma, permanecido em silêncio, de não terem contado o suficiente sua história”. Recordam as palavras de uma senhora que, ao ser questionada sobre o porquê de nunca ter narrado suas experiências traumáticas de 1948, perguntou-se: “como podem assoviar aqueles que não têm lábios”?

A expressão, que dá título a este trabalho, pode se referir à miríade de circunstâncias que acabaram impondo sobre os palestinos um doloroso silêncio sobre o seu passado. E, no

¹ Refiro-me especialmente à recente iniciativa – nada surpreendente – do presidente Jair Bolsonaro de incentivar “comemorações” do golpe militar de 1964 e toda a discussão a respeito da memória da ditadura brasileira que se seguiu.

entanto, tal silêncio não está ligado a uma indisposição para o relato, e nem mesmo à dificuldade habitual das vítimas em narrar suas experiências traumáticas, mas ao fato de que o ato de narrar se tornava inócuo e até mesmo mais doloroso diante de um mundo que permanecia majoritariamente surdo. Sa'di e Abu-Lughod (2007, p. 8, tradução nossa) escrevem que “sem lábios, por assim dizer, políticos, os palestinos não conseguiram se fazer escutar por cima da história mais barulhenta, aquela que para os europeus havia sido vigorosamente difundida por décadas”.

Os autores introduzem assim a questão palestina² como um problema de disputa de narrativas; e é esse aspecto, mais do que suas dimensões econômicas ou geopolíticas, que saltou aos olhos nas oportunidades em que visitei a região. Pois a urgência de que falei emergiu da constatação de um abismo aparentemente intransponível entre a realidade do que acontece no território de Israel/Palestina, que me parecia claríssima, e a representação comumente aceita e difundida dessa realidade. Nasceu da angústia de atravessar muros ao mesmo tempo em que me falavam de liberdade, de testemunhar abusos e violências relatados como democracia, de perceber resistência confundida com terrorismo e terrorismo de Estado chamado de autodefesa; por fim, de ver vítimas representadas como algozes e seus algozes como as maiores e mais inquestionáveis vítimas.

Essas são, naturalmente, percepções absolutamente pessoais, mas que encontraram eco nas frustrações expressas tanto por amigos e colegas palestinos como por autores como Edward Said (2012, p. viii), que descreveu a tragédia palestina como “uma tragédia de negação e, em certo grau, de invisibilidade: a narrativa palestina é gradualmente apagada, escondida e suplantada por outra que lhe faz concorrência e, ao mesmo tempo, a substitui por representações reducionistas e caricaturais”. A demanda pela fala diante da questão palestina é a demanda por uma espécie de caixa acústica, algo que pudesse somar suficientes vozes a ponto de reverberar os dizeres daqueles que parecem habituados a falar com as paredes.

Não sei se é isso o que fiz aqui, nem creio que este impulso resuma ou esgote os objetivos deste trabalho. Aliás, me arrisco a dizer que ele coloca mais preocupações do que resolve. O fato da Palestina ser, mais do que uma questão, uma *causa* contemporânea, e uma com a qual me identifico, torna por vezes mais difícil falar, estudar e escrever sobre ela. Pois a pesquisa coloca também suas exigências e parâmetros, e me leva a questionar se é possível desenvolver um trabalho que não sacrifique o necessário rigor intelectual ao ímpeto da luta

² Adoto a nomenclatura cunhada por Edward Said no livro *A questão da Palestina* (2012). Prefiro a expressão a outros termos comumente utilizados para tratar do tema, como o “conflito Israel-Palestina”, a “Guerra Árabe-Israelense” ou “disputa entre judeus e palestinos”, por acreditar que ela não apenas engloba as múltiplas facetas do problema como evita tomar a questão por uma disputa entre forças iguais ou correlatas.

política, nem tampouco me leve a abandonar meus compromissos éticos com a causa palestina em prol de uma suposta neutralidade acadêmica. Acho que deixo essas preocupações aqui registradas não na esperança de saná-las por completo, mas de que possa retornar a elas com frequência ao longo do trabalho para mantê-las em xeque.

A sensação de que fatos amplamente conhecidos a respeito da história da Palestina e de Israel não parecem coincidir com a representação comumente aceita dessa história³ transforma a questão não apenas em um problema de disputa de narrativas históricas, mas de memórias. Para além de uma discussão – que, em todo caso, também se faz necessária – em torno da precisão dos fatos históricos que marcam essa história comum, importa-me compreender qual o sentido a eles atribuído, que dimensões éticas assumem, que enquadramento recebem e de que maneira aparecem articulados em uma narrativa que diz respeito não apenas ao passado, mas ao presente e a uma projeção de futuro. Vale dizer, não é exatamente o debate historiográfico em torno, por exemplo, do motivo que levou mais de 700 mil palestinos a deixar suas terras e suas casas no que veio a se tornar o Estado de Israel em 1948⁴ que me interessa, e sim o modo como palestinos e israelenses incorporam (ou não) nas suas representações dos últimos setenta anos a realidade dessa gigantesca população de refugiados, cuja existência não pode ser simplesmente ignorada. A questão, então, se estende para além de considerações a respeito do encadeamento dos acontecimentos guiados por escolhas conscientes e racionais e pelo interesse específico dos Estados em uma dada situação, e oferece uma compreensão da questão palestina e suas vicissitudes como uma verdadeira oposição de cosmovisões⁵.

³ Sobre este assunto ver, em especial, Finkelstein (2005).

⁴ Há uma vasta discussão historiográfica acerca do tema da origem do problema dos refugiados palestinos – ao qual voltarei ao longo do trabalho, inclusive na historiografia israelense. Uma posição mais tradicional, defensora da tese de que os habitantes da Palestina haviam sido orientados a abandonar suas casas pelos líderes dos exércitos árabes que pretendiam impedir a criação de Israel, tem sido fortemente contestada nas últimas décadas pelo grupo dos chamados “novos historiadores” israelenses, que defendem posições variadas. Enquanto alguns, como Benny Morris (1987), mantêm que a fuga foi nada mais que uma consequência inevitável da guerra, outros, como Ilan Pappé (2016), chegam a caracterizá-la como um esforço deliberado de limpeza étnica por parte do nascente Estado judeu.

⁵ Refiro-me ao conceito desenvolvido por Emília Viotti da Costa em sua obra seminal, *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue* (1998). A ideia de *cosmovisões* nos permite olhar para as ações políticas como movimentos guiados não apenas por motivações ideológicas, ou político-partidárias, mas por visões ou compreensões do mundo muito mais amplas, que com frequência entram em conflito umas com as outras. A memória, nesse caso, compõe essas cosmovisões e lhes atribui um sentido. Para uma discussão do conceito, ver também Iokoi (2018).

Talvez por isso não caiba aqui um capítulo dedicado exclusivamente a uma contextualização histórica da questão palestina, algo que apresentasse os principais marcos temporais da disputa entre israelenses e palestinos e detalhasse o período a ser discutido no trabalho. Creio que, além de criar ilusões acerca de uma objetividade de todo inalcançável, a ideia de uma *história-contexto* é um tapume que cede ao impulso – de resto, completamente estranho ao propósito da pesquisa – de separar e hierarquizar história e memória enquanto representações do passado. Teríamos assim uma primeira apresentação dos fatos, da realidade, daquilo que *aconteceu*, ou seja, da história, e passaríamos então a explorar as formas como essa história pode ser e é manipulada, distorcida e mobilizada pelo trabalho da memória.

No lugar de uma clara oposição entre os campos da memória e da história, proponho um olhar sobre os diferentes regimes de veracidade implicados na construção da memória palestina. Em outras palavras, que tipo de juízo essa memória pretende estabelecer sobre o passado, que *verdades* reivindica. Parece-me claro que o ativismo mnemônico palestino propõe tanto uma reconstrução factual quanto uma compreensão ética das suas experiências, e esses dois enquadramentos fundamentam um olhar político sobre essas memórias. Como é o caso de muitos outros movimentos de resistência cujos processos de reconstrução da memória incluem um clamor pelo reconhecimento de certa veracidade histórica dos acontecimentos, a causa palestina transita entre múltiplas compreensões de verdade, cada qual com suas exigências específicas.

Assumo, portanto, que toda noção de verdade é produzida a partir de quadros institucionais específicos, que respondem a determinados interesses, e que é neste sentido que podemos falar em verdades mais ou menos opressoras. Assim, qualquer reconstrução do passado opera uma série de escolhas, conscientes e inconscientes, que falam do campo em que essa reconstrução está inserida. Há diferentes visões e versões do passado em jogo em um contexto de disputa política, diferentes formas de recuperá-lo, construí-lo e transmiti-lo, e uma opção inevitavelmente deixa de fora muitas outras.

Naturalmente, é preciso estar atento para que considerações desse tipo não recaiam em um relativismo absoluto, em uma obsessão com os pontos de vista ou em uma pretensão de fazer jus à complexidade do problema abordado tentando reunir (e admitir) todos os olhares e discursos produzidos sobre ele. Não é minha intenção aqui apaziguar a disputa de narrativas implícita na questão palestina através da apresentação dos diversos pontos de vista que a compõem, e muito menos elaborar alguma versão que sintetize e reconcilie essa miríade de construções. O que proponho é um olhar sobre o trabalho de memória realizado em torno de

um momento específico da história palestina – a *Nakba* – em uma circunstância específica: entre os jovens palestinos cidadãos do Estado de Israel descendentes daqueles que foram expulsos em 1948 do vilarejo de Iqrit, na Galileia. Esse olhar me permitirá considerar concretamente a questão que inspirou essa pesquisa: qual a relevância política da memória para a questão palestina? Ou, em outras palavras, por que a memória aparece, nas discussões a respeito da questão palestina, como um problema político de primeira grandeza?

As implicações diretas dessas perguntas são abordadas a partir de um referencial teórico que tem por base o pensamento da filósofa alemã Hannah Arendt, cujo olhar sobre a constituição de uma esfera humana especificamente política me parece indispensável. A política, em Arendt (2016, p. 144), não é uma necessidade humana nem tampouco histórica, mas “se baseia no fato da pluralidade humana”; ou seja, no fato de que somos muitos seres singulares habitando e compartilhando um mesmo espaço. Portanto, ela não está *no homem*, mas no mundo que os homens criam e nas relações que estabelecem entre si. Trata-se de uma forma de vida em comum que tem na liberdade o seu significado; liberdade essa que diz respeito à capacidade humana de começar algo novo e de “experimentar a diversidade que é a totalidade do mundo” (ARENDT, 2016, p. 185) através do contato com os outros⁶. (ARENDT, 2006)

Esse *mundo* que surge entre os homens onde quer que se reúnam é o “espaço intersticial” que “simultaneamente os reúne e os separa” (ARENDT, 2016, p. 159), onde e sobre o qual agem. A própria realidade do mundo emerge, em uma perspectiva arendtiana, da sua compreensão como uma espaço de coabitação, já que “ninguém pode, por si só, apreender adequadamente o mundo objetivo em sua plena realidade, porque este sempre se mostra e se revela desde uma única perspectiva, que corresponde e é determinada pelo lugar que o indivíduo ocupa no mundo” (ARENDT, 2016, p. 185). É o contato com o olhar dos outros que fornece uma “prova de realidade” do *meu* mundo, e

só se pode ver e experimentar o mundo tal como “realmente” é entendendo-o como algo que é compartilhado por muitas pessoas, que está entre elas, que as separa e as une, revelando-se de modo diverso a cada uma, enfim, que só é compreensível na medida em que muitas pessoas possam falar *sobre* ele e trocar opiniões e perspectivas em mútua contraposição. (ARENDT, 2016, p. 185).

É neste quadro que a memória socialmente partilhada – a compreensão, a preservação, a comemoração e toda sorte de elaborações do passado – pode ser pensada como um dos elementos que compõem simbolicamente o mundo, esse espaço-entre que coloca os homens

⁶ Voltarei com maior profundidade ao conceito arendtiano de liberdade mais adiante.

em relação uns com os outros ao mesmo tempo em que nasce dessa interação. As pessoas se relacionam a partir de um olhar partilhado sobre o passado, construindo esse olhar a partir das suas interações, e as paisagens temporais que compõem suas cosmovisões guardam rancores, dores, diversidades de sentido e de valores que por vezes as colocam em contradição e conflito.

Ao mesmo tempo, não é possível pensar a política dissociada de uma parte específica do mundo, na qual os homens *aparecem* diante uns dos outros com suas palavras e atos, que Arendt chama de esfera pública. Esse terreno “significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (ARENDT, 2010, p. 61); e é justamente essa luz característica do espaço público-político⁷ que, me parece, é com frequência reivindicada pelos palestinos.

Se o livre embate de opiniões que caracteriza a política⁸ pressupõe que os múltiplos pontos de vista daqueles que compartilham o mundo apareçam e possam ser igualmente externados e ouvidos – colocados diante da apreciação pública –, é precisamente esse espaço de visibilidade que é, como vimos na fala de Sa’di e Abu-Lughod, negado aos palestinos. Uma exclusão tanto do debate político e acadêmico mais amplo quanto do espaço público especificamente israelense, uma vez que esforços consideráveis são mobilizados pelo Estado no intuito de relegar suas visões de mundo às sombras e ao silêncio.

Um problema político é, portanto, em uma perspectiva arendtiana, aquele que diz respeito ao viver juntos, ao que é partilhado e que a todos implica – ao *público*. A memória politicamente relevante é, nesse sentido, aquela que constrói esse mundo comum e que impulsiona as ações no seu interior e é a partir desse parâmetro que podemos compreender o caráter altamente inflamável da memória da *Nakba* no contexto da questão palestina.

Individual ou coletiva, a memória produz recortes a partir de uma extensa gama de motivações, mas são os recortes produzidos no ou ampliados para o âmbito social que têm relevância para um trabalho como este. Maurice Halbwachs (1990), em sua obra seminal, já chamava a atenção para o fato de que as lembranças dos indivíduos se constroem em um diálogo com circuitos de produção e transmissão de memórias coletivas dos grupos sociais a

⁷ Arendt distingue o espaço *público*, que surge onde quer que os homens se reúnam entre si fora do âmbito privado e apareçam uns aos outros, do espaço *político*, dotado de uma luz que vai além da “meramente pública”. Uma igreja ou um mercado, por exemplo, podem ser espaços públicos não políticos; já a *pólis*, o espaço político por excelência, tem como marca distintiva a permanência que confere aos atos e palavras e humanas. Nas palavras da autora, é “a cidade que oferece abrigo permanente aos homens mortais e seus feitos e palavras transientes”. (ARENDT, 2016, p. 179)

⁸ “O significado da política, em contraposição ao seu fim, é o de que os homens, em sua liberdade, podem interagir uns com os outros sem coação, força nem dominação, como iguais entre iguais (...) e, quanto ao mais, conduzindo todos os seus assuntos por meio do diálogo e da persuasão”. (ARENDT, 2016, p. 172)

que pertencem. Assim, a separação absoluta entre memória individual e coletiva também perde muito da sua importância, pois o fundamental são as zonas de intersecção entre esses dois registros. Quais as formas e espaços de publicização de memórias individuais em uma dada sociedade, em qual enquadramento político-institucional isso se dá, ou pode se dar, de que maneira a publicização das memórias de certos indivíduos influi sobre a circulação das lembranças dos outros? No caso palestino, as memórias individuais e coletivas se entrelaçam de uma maneira particularmente complexa e eficiente na conformação de determinado "enquadramento" (*framing*) do conflito, como ressaltam muitos dos autores palestinos sobre os quais me debruço neste trabalho.

Parto portanto da constatação de que a questão palestina é também uma questão de memória. O trabalho de memória realizado pelos diversos atores nela imbricados possui um significado político particular e uma centralidade única tanto para o projeto sionista de colonização do território quanto para os esforços de resistência palestinos, pois é impossível pensar tanto a historiografia como os estudos em torno da memória palestina dissociando-os do quadro do conflito em que estão mergulhados. Edward Said (2012), Nur Masalha (2012) e Rashid Khalidi (2010) são apenas alguns dos autores que destacam o fato de que o passado de israelenses e palestinos está de tal forma entrelaçado que se torna muito difícil pensar qualquer âmbito da vida de um sem tecer considerações sobre o outro. Em muitos sentidos, é a memória que confere fundamento às reivindicações de ambos, e é portanto para a memória que devemos olhar ao tentar discernir as linhas de força que se entrecruzam na manutenção do impasse que assola a região há mais de sete décadas.

Nesse ponto, são especialmente relevantes as representações dos eventos ocorridos de 1947 a 1949, ou seja, imediatamente anteriores e subsequentes à criação do Estado de Israel, que compõem o recorte temporal mais específico da pesquisa. Trata-se de um momento capital e de particular interesse por marcar, por um lado, um ponto fundamental da narrativa nacional israelense, a chamada Guerra de Independência e, por outro, o elemento central na constituição da identidade palestina atual e nos recentes esforços de reconstrução da memória da região, a *Nakba*.

A *Nakba* (palavra que significa “catástrofe”, em árabe) designa a expulsão e o êxodo em massa dos palestinos dos territórios do futuro Estado de Israel, constituindo tanto o evento que deu origem à maior população de refugiados do mundo (CLEMESH, 2009), como o

centro de um trauma que marca profundamente a identidade e a memória coletiva palestinas, permanecendo como uma presença contínua na vida da comunidade. Trata-se, além disso, de um dos pontos-chave para se compreender os entraves ao chamado “processo de paz” atual, pois o reconhecimento da experiência histórica da *Nakba* é tomado pela comunidade palestina como o ponto de partida para a superação do conflito na região e o estabelecimento de iniciativas que busquem a reparação e a justiça para aqueles que sofrem desde então. Ao mesmo tempo, é justamente a recusa tenaz em reconhecer a *Nakba* e, conseqüentemente, assumir a responsabilidade por ela que tem marcado a política e o discurso israelenses desde 1948.

É a centralidade desse momento histórico particular que faz com que eu o tome como ponto de partida para olhar para as memórias palestinas. A *Nakba* “é o ponto focal para o que pode ser chamado de tempo palestino”, o “ponto de referência para outros eventos, passados e futuros” (SA’DI; ABU-LUGHOD, 2007, p. 5, tradução nossa) uma vez que a experiência que engendrou é compreendida como um processo ainda em curso. Assim, não apenas as dificuldades atuais dos palestinos, mas toda a sua história desde 1948 remetem a essa tragédia “inaugural” que conecta todas as atrocidades experimentadas desde então. De acordo com a autora palestina Lena Jayyusi (2007, p. 109–110, tradução nossa),

Tornou-se óbvio que a *Nakba* não era o último local coletivo do trauma, mas o que veio a ser visto, através do prisma de reiteradas desapropriações e revoltas, como o ponto fundamental em uma saga contínua de expropriação, negação e eliminação. Isso permitiu aos palestinos reinserirem cada novo episódio em relação à intenção, visão e objetivo da ruptura original. Locais e eventos foram reconectados em uma narrativa viva que continua a reconstituir a saliência do passado no tecido do presente. A memória palestina e suas narrativas, então, devem estar localizadas relacionalmente neste contexto em que a cumulatividade das experiências que representam a intenção, a visão, o objetivo e a valência do original se reconectam a ele.

A *Nakba* adquiriu um caráter fundacional que a coloca não apenas no centro da construção de uma memória e de uma identidade especificamente palestinas, mas de uma disputa política atual que se digladia entre a sua negação e o seu reconhecimento. É a partir dessa reivindicação por reconhecimento, em suas implicações éticas e factuais, que a memória adquire uma centralidade particular entre autores palestinos. Há uma percepção constante de que uma das principais dimensões do contínuo processo de desterramento e desenraizamento da população palestina – a maioria da qual vive hoje como refugiada em territórios estrangeiros ou em campos na Cisjordânia e na Faixa de Gaza – é o ocultamento das suas lembranças e experiências.

Autores palestinos chamam a atenção para o fato de que a narrativa palestina da sua própria história sofreu e sofre um processo de apagamento, sendo ofuscada por uma interpretação israelense oficial que é hegemônica na academia internacional. Em *A questão da Palestina*, Edward Said (2012, p. 9) afirma que o chamado conflito se traduz no “confronto entre uma afirmação e uma negação” e que os instrumentos dessa disputa “moldaram a história para que essa história agora pareça confirmar a validade das reivindicações sionistas em relação à Palestina, denegrindo desse modo as reivindicações palestinas”. Por sua vez, Lila Abu-Lughod e Ahmad H. Sa’di (2007, p. 12, tradução nossa), como vimos, defendem que o pouco alcance da voz palestina se deve a uma ausência de interlocutores no âmbito internacional e que “o fator debilitante da habilidade de contar suas histórias e tornar públicas suas memórias é que as nações poderosas não quiseram ouvir”.

A memória aparece com frequência no meio acadêmico palestino como uma via de remediação desse silenciamento, bem como de afirmação de um direito palestino mais amplo de ter sua voz ouvida. É constante a oposição entre uma narrativa “oficial” israelense e uma memória palestina, que precisaria ser recuperada ou reconstruída no contexto de uma demanda por justiça extremamente presente. Sa’di e Abu-Lughod (2007, p. 23, tradução nossa) escrevem que

as histórias palestinas devem escapar pelos buracos na parede da história dominante sobre 1948, e abri-la para o questionamento factual e moral. As memórias palestinas (...) oferecem um modo de começar – um começo que, através do reconhecimento do que aconteceu, pode levar a um futuro melhor.

A ideia de um “questionamento factual e moral” exercido pela memória remete novamente à dimensão dupla da relação com o passado que envolve, por um lado, a preocupação com uma certa materialidade objetiva, de que seriam dotados os *factos*; e, por outro, um aspecto mais subjetivo do significado que se atribui a determinados processos históricos. Como já mencionei, o peso dessa dualidade sobre o trabalho de memória palestino desenvolvido em torno da *Nakba* será discutido ao longo de todo o trabalho, dada a centralidade das suas implicações políticas.

Por um lado, o que os palestinos parecem reivindicar é um reconhecimento estritamente histórico-factual dos acontecimentos de 1948. Nesse caso, entra em jogo uma verdade de dimensões factuais e jurídicas, na medida em que a restituição a nível individual não poderá ocorrer a partir do reconhecimento genérico da experiência histórica da *Nakba* como trauma coletivo, mas sim da determinação específica daquilo que foi perdido pelos

expatriados, que prejuízos (materiais e psíquico-emocionais) sofreram, a que violências foram submetidos.

Por outro lado, tal mecanismo, essencialmente frio e objetivo, não dá conta das dimensões éticas e afetivas da memória, tão importantes quando se trata de lembrar acontecimentos traumáticos como a *Nakba*. Coloca-se portanto a necessidade de construção de uma verdade *dialógica*, que sublinhe a veracidade das experiências em seus aspectos supra-factuais e extraia delas certos princípios, parâmetros ou mesmo ensinamentos. O limite entre essas compreensões de verdade é, como veremos, constantemente testado e o contato entre as duas dimensões, muitas vezes inevitável, e permeado pelas tensões decorrentes da transposição das memórias de um quadro institucional para outro. A reivindicação palestina do direito de retorno dos refugiados e deslocados internos, sobre o qual falarei no primeiro capítulo, é um excelente exemplo nesse sentido.

São limites que se tornam nebulosos assim como aqueles que normalmente separam as categorias de falso e de verdadeiro, na medida em que constatamos que não dizer a verdade não significa necessariamente mentir, assim como é perfeitamente possível produzirmos os maiores falseamentos sem contar nenhuma mentira. Caminho análogo ao da dualidade lembrar/esquecer, que também se complexifica. Pois se há uma clara demanda pelo resgate da memória palestina diante dos esforços de apagamento e de uma condenação ao esquecimento por parte do Estado de Israel, não deixamos de falar de um direito ao esquecimento que precisa ser elaborado, tanto para palestinos como para israelenses.

Vemos portanto que a memória diz de diferentes dimensões do passado, subjetivas e objetivas, por formar um fluxo contínuo de movimento e possibilidades de investimento afetivo; é composta por uma multiplicidade de olhares sobre a realidade por vezes contraditórios uns em relação aos outros. Neste sentido, quando ela se cristaliza, quando há um esforço deliberado no sentido da sua fixação, algo se perde, algumas vozes dentro dessa multiplicidade são privilegiadas em detrimento de outras, produzem-se visibilidades e apagamentos, reconhecimentos e exclusões.

Essa dimensão será importante para pensarmos a memória coletiva como um elemento essencial na conformação da identidade nacional, e o seu lugar na identidade nacional

israelense e palestina. Aqui, como em qualquer identidade coletiva, a questão fundamental é, como ressalta o sociólogo alemão Norbert Elias,

Saber como e por que os indivíduos se percebem uns aos outros como pertencentes a um mesmo grupo e se incluem mutuamente dentro das fronteiras grupais que estabelecem ao dizer “nós”, enquanto, ao mesmo tempo, excluem outros seres humanos a quem percebem como pertencentes a outro grupo e a quem se referem coletivamente como “eles”. (ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 37.)

Nessa perspectiva, a identidade de todo grupo ou comunidade envolve algum tipo de fantasia coletiva que sustenta, individualmente, em cada membro do grupo, esse laço de pertencimento. As esferas de produção e manutenção dessas fantasias são complexas e variadas, mas a conformação de uma memória coletiva partilhada por todos possui uma força especial enquanto elemento aglutinador. Assim, abordarei ao longo do trabalho o problema das cristalizações nacionalistas da memória, procurando delinear os contornos desse movimento tanto no campo israelense como palestino.

Somando as considerações de Elias às afirmações tanto de Eric Hobsbawn (1997) como de Benedict Anderson (2008) acerca do caráter inventado e inventivo dos movimentos nacionalistas, reconheço que há uma certa cristalização da memória que opera também no interior da identidade palestina, produzindo suas próprias dinâmicas de visibilidade e invisibilidade. É o que percebe, por exemplo, a antropóloga Rochelle Davis (2007), ao analisar os “*memorial books*” produzidos por refugiados palestinos no Líbano a respeito dos seus vilarejos de origem, destruídos em 1948. Ao se debruçar sobre as condições de produção desses livros, a autora nota que um dos seus aspectos mais marcantes é o caráter sempre coletivo das rememorações, que raramente assumem um ponto de vista individual, ainda que se baseiem explicitamente nas memórias de uma única pessoa.

Segundo Davis, as lembranças expostas nos livros não carregam apenas experiências traumáticas individuais, mas tendem a se conformar a uma narrativa nacional já estabelecida que idealiza e romantiza os vilarejos e a vida camponesa, enfatizando, por exemplo, a ligação profunda e intrínseca do povo palestino com a terra, que explorarei no primeiro capítulo. Essa idealização, ao mesmo tempo em que deforma e imobiliza o passado apresentando “uma imagem selecionada da vida cotidiana, desconectada de estações do ano, conflitos, clima, saúde e toda a miríade de aspectos desagradáveis ou não memoráveis da vida diária” cria uma vila habitada por “uma sociedade unificada de valores e ideais compartilhados, que é autossuficiente e livre de pobreza, doenças e conflitos intelectuais” (DAVIS, 2007, p. 70). As

lembranças, nesse caso, se fazem presentes na comparação com o vivido no passado; o recorte da expulsão torna o presente insuportável e a luta pelo retorno imprescindível.

A memória da *Nakba* coloca portanto um problema multiforme. Se por um lado assume as feições de uma memória nacional, apropriada e até mesmo instrumentalizada por um movimento nacionalista, leva também a considerações a respeito da memória, do relato e da representação dos eventos traumáticos, tanto para os que a vivenciaram diretamente como para os que se consideram seus herdeiros diretos. A transmissão intergeracional dessa memória é um problema que surge com força para os jovens palestinos descendentes daqueles que foram expulsos de suas terras e casas em 1948, sejam eles hoje cidadãos de Israel ou moradores de um campo de refugiados.

Acima de tudo, a complexidade da memória da *Nakba* entre os diferentes grupos palestinos se deve à intrincada rede de desdobramentos dessa experiência sobre o passado e, principalmente, o presente⁹. Quer dizer, o passado ainda opera na realidade palestina por meio de uma perda e uma despossessão contínuas. Não se trata de um processo simplesmente em aberto, mas repetitivo, na medida em que cada nova privação e espoliação palestina pode ser assimilada como uma repetição, ou um novo capítulo, da tragédia original da *Nakba*. É por isso que Abu-Lughod e Sa'di fazem referência a “um tipo de história que se repete entre os palestinos” quando falam das suas experiências, seja hoje, seja em meados do século passado. Nesse sentido, as reivindicações em torno da memória da *Nakba* estão ainda mais fincadas no presente do que outros movimentos e lutas contemporâneos pela reconstrução da memória. O anseio por lembrar a *Nakba* não diz respeito apenas ao reconhecimento do trauma geral e a compensações materiais às vítimas da violência, mas à transformação da situação política, social e econômica de *todo* o povo palestino *hoje*.

A experiência palestina de exclusão e despossessão é portanto compreendida de maneira contínua, uma tragédia constantemente reiterada e reatualizada uma vez que não se chegou a uma solução justa para a região. Essa atualidade nos ajuda a compreender, entre outras coisas, o modo como o direito de retorno dos refugiados palestinos – o qual remete invariavelmente a uma reivindicação da memória da *Nakba* – configura o ponto central e inegociável do seu movimento de resistência. A esperança de retornar é um aspecto central da formação da identidade nacional palestina – daí, inclusive, a *chave do retorno* ter se tornado um símbolo nacional que extrapola as reivindicações dos refugiados.

⁹ Conforme afirmam Sa'di e Abu-Lughod (2007, p. 8, tradução nossa), “a Nakba foi muitas coisas ao mesmo tempo: o desenraizamento de pessoas de sua terra natal, a destruição do tecido social que os ligou por tanto tempo e a frustração de aspiração nacional”.

Vê-se portanto que não é possível minimizar ou relativizar o tamanho do impacto do que aconteceu em 1948. A multiplicidade de formas de representação da memória da *Nakba* corresponde à multiplicidade de fraturas que ela produziu em todos os aspectos da vida palestina; dentre elas, a mais importante talvez seja a sua irremediável dispersão geográfica. Sempre que se fala dos palestinos, é preciso deixar claro a *quais* palestinos se está referindo, e essa categorização é sempre definida a partir de um *onde*. Se a divisão mais corrente distingue os palestinos cidadãos de Israel dos que vivem nos Territórios Ocupados da Cisjordânia e de Gaza e dos que se tornaram refugiados no resto do mundo, muitas outras gradações e distinções poderiam se somar a essas. Parece difícil, por exemplo, colocar hoje os habitantes de Gaza e da Cisjordânia em um mesmo grupo, devido à imensa diferença das suas condições materiais de existência, da mesma forma que um palestino que cresceu em um campo de refugiados no Líbano pouco deve se identificar com a vida de um compatriota com cidadania europeia, ou norte-americana, ou ainda latino-americana¹⁰.

O que importa aqui é que cada uma dessas realidades implica em quadros distintos de construção da memória da *Nakba*, que se relacionam com suas demandas e vicissitudes específicas. Elas “constituíram locais diferenciados de experiência coletiva e trabalho de memória” (JAYYUSI, 2007, p. 109), e me voltarei neste trabalho para apenas para um deles, qual seja, a realidade dos palestinos cidadãos de Israel que há alguns anos decidiram “declarar” seu retorno ao vilarejo de seus avós, Iqrit. Naturalmente, as considerações sobre ativismo mnemônico dos jovens de Iqrit me leva a tecer comentários mais amplos a respeito da memória da *Nakba* em Israel, abarcando inclusive as iniciativas de organizações judaicas do país para tornar pública essa memória. Mas, infelizmente, não teria sido possível no escopo do trabalho incluir a perspectiva, muitas vezes radicalmente distinta, de palestinos que vivem em outros espaços e constroem essa memória de outras maneiras¹¹.

¹⁰ Para além disso, fica claro que muitas outras divisões mais sutis se impõem, como as diferentes experiências de palestinos moradores da “área A” ou da “área C” nos Territórios Ocupados, ou de drusos e beduínos entre os que possuem cidadania israelense.

¹¹ Palestinos cidadãos de Israel e aqueles que vivem em campos de refugiados, por exemplo, têm de lidar com a experiência da *Nakba* a partir de demandas ao mesmo tempo análogas e radicalmente distintas, devido ao abismo que separa tanto sua realidade concreta quanto sua posição no interior do discurso nacional palestino. Como aponta Jayyusi (2007, p. 109), “enquanto os refugiados eram o eleitorado mais visível, o que incorporava a experiência e o fato da ruptura e desapropriação, os palestinos dentro do Estado de Israel permaneceram por longos anos, pelo menos para muitos palestinos e outros árabes do lado de fora, opacos, mesmo invisíveis”.

Por outro lado, é diante dessa pulverização geográfica que a *Nakba* permanece como ponto focal da identidade palestina, referência que os une a partir da experiência compartilhada da perda e marco definidor de uma história nacional comum: “não há dúvida de que a catástrofe, em todas as suas dimensões, não apenas determinou suas vidas mas se tornou desde então o lugar-chave da memória coletiva e da identidade nacional palestina” (SA’DI; ABU-LUGHOD, 2007, p. 2).

Se a *Nakba* encurrala de certa forma os palestinos em um limbo temporal marcado por experiências de despossessão e violência, a questão fundamental é entender como essa comunidade lida com seu passado e projeta seu futuro, em que regime de temporalidade está operando nas suas representações, seja do que foi, do que é, ou do que pode vir a ser. Parece-me que é isso o que é único e instigante na questão da memória na Palestina, pois nunca se trata de lidar com um passado que já foi; o passado *é*, no presente, todo o tempo reiterado.

Ademais, ainda que não seja de modo algum meu objetivo discutir possíveis marcos para uma eventual resolução para os problemas na região, é impossível escapar a essas questões mnemônicas ao considerarmos perspectivas futuras para as relações entre israelenses e palestinos. Afinal, como pensar a superação de um passado cujas consequências permanecem como marcas definitivas no presente? Como exigir dos palestinos a perspectiva de um ajuste de contas com um passado que não passou, não porque deixou marcas ou feridas abertas, mas porque ainda está ali, acontecendo, em um processo de colonização e desterritorialização cotidiano para boa parte da população palestina?

Não se trata, repito, do mesmo tipo de herança que configuram por exemplo as reminiscências do nazismo no corpo político alemão, mas de X casas demolidas por semana, Y novos assentamentos por ano, Z presos políticos em detenção administrativa. A Palestina segue sendo colonizada *neste momento*, e aí reside a sua particularidade quando falamos de memória, de direito à memória, de políticas de memória e de luta por memória. Daí a referência a essa *ongoing Nakba*, tão difundida entre autores palestinos, e tamanha celeuma em torno de uma memória que, em alguns aspectos, não é de forma alguma lembrança¹².

¹² Por outro lado, ao atentarmos para o problema da *Nakba* como trauma e observarmos a partir dessa perspectiva a sua durabilidade ímpar, aproximamos as reivindicações palestinas daquelas de outros tantos movimentos que lutam para que a memória de sofrimentos e violências passados sejam reconhecidos no presente como um passo importante na direção de uma superação. Tais movimentos de luta pela memória – como os que observamos, por exemplo, em países que vivenciaram longos períodos de ditaduras militares no século XX (caso do Brasil) ou de regimes segregacionistas (como na África do Sul) ou ainda os efeitos duradouros de uma guerra (como nos países da antiga Iugoslávia) – chamam a atenção para o âmbito psíquico do sofrimento e para a importância, do ponto de vista das vítimas, de se afirmar que o evento traumático em questão realmente ocorreu.

A ausência de um reconhecimento formal, particularmente por parte das instâncias (normalmente estatais) que perpetraram a violência, produz dinâmicas que atualizam uma e outra vez o sofrimento dos que se dispõem a testemunhar. Aqui mais uma vez a questão palestina levanta problemas que tratam de uma intersecção fundamental entre a dor privada dos que sofreram e a publicização de uma memória coletiva, entre as dimensões estritamente individuais da recordação e aquelas que se esparramam para o convívio partilhado dos que foram e são coletivamente marcados por uma experiência.

A reivindicação palestina por um reconhecimento oficial da *Nakba* adquire uma dimensão mais profunda ao ser entendida como um passo fundamental para permitir aos próprios palestinos uma superação do seu passado, pois a fixação da e na *Nakba* de que falei acima se deve também à posição que Israel assume diante do trauma palestino. O negacionismo oficial do Estado, cujas muitas dimensões abordarei ao longo do trabalho, produz uma espécie de paralisia generalizada, tanto na sociedade israelense como palestina, efeito análogo ao de outros casos emblemáticos de violências de Estado que não foram admitidas pelos seus perpetradores. Marc Nichanian (2009), por exemplo, ao falar sobre o genocídio armênio, identifica, por parte das vítimas, uma preocupação excessiva com a comprovação dos acontecimentos em razão do negacionismo oficial do Estado turco, que persiste até hoje. Neste sentido, é possível aproximar a experiência armênia da palestina e considerar as afirmações de Nichanian sobre os efeitos desse ímpeto comprovador, que teria sufocado os testemunhos ao buscar arquivá-los e que termina por aprisionar os armênios e suas memórias em vez de projetá-los em direção ao futuro.

Há então, quando falamos de memórias coletivas, que se pensar no que significariam políticas do esquecimento em um sentido benéfico. Vale dizer: como, a partir da memória, construir um passado com o qual se pode conviver, sem ser massacrado por ele?¹³ Por que não esquecer, e por que tentar esquecer? Fala-se muito, nas discussões acerca das políticas institucionais e estatais de memória, em esquecimentos programados, deliberados e violentos, mas é possível forjar o esquecimento? E, em todo o caso, não haveria também algo como um

¹³ Essa questão aparece em Arendt, por um lado, quando a autora trata da necessidade humana de *narrar* e contar *estórias* como forma de articular e atribuir sentido às ações humanas: é a narrativa que de certa forma reifica e confere durabilidade às ações e palavras humanas, sempre tão fugazes. Por outro lado, aparece também quando Arendt fala da necessidade de procurar compreender o passado, por mais tenebroso que seja, como condição para se reconciliar com o mundo e poder voltar a amá-lo, implicar-se nele e se responsabilizar por ele. Sobre o primeiro ponto, ver o capítulo V da *Condição Humana*, que trata da ação, em particular o subitem 25, “A teia de relações e as estórias encenadas” (ARENDT, 2010, p. 226–235). Sobre o segundo ponto, ver o ensaio “Compreensão e Política”, no qual a autora afirma que a compreensão “é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho” (ARENDT, 1993, p. 93).

direito ao esquecimento, especialmente entre aqueles que sofrem com a reatualização constante de eventos traumáticos do passado? Mais ainda, é possível pensar a passagem de uma repressão da memória para uma construção da memória por meio de espaços e caminhos que não os da obsessão pelo arquivo e pelo armazenamento?

Ao mesmo tempo, o problema do reconhecimento da *Nakba* levanta considerações a respeito da relação de Israel com os traumas presentes também na história judaica. Judith Butler (2017), por exemplo, defende que a experiência de opressão e despossessão constitutiva do que ela chama de *judaicidade* – aquilo que é propriamente judeu – estabelece como princípio fundamental o combate a qualquer forma de violência similar, universalizando portanto, a partir das suas implicações éticas, uma experiência absolutamente singular. Em *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*, a filósofa ressalta que seu esforço, longe de propor uma equalização de tragédias que possuem dimensões únicas e incomparáveis, tenta aproximar histórias em busca de caminhos comuns para a convivência democrática.

Afinal, como podemos compreender o fato de que um Estado estabelecido como santuário para os judeus em fuga diante dos horrores do nazismo inflija dores similares sobre os palestinos? Como abordarei no segundo capítulo, que fala do problema das memórias nacionais e das cosmovisões que veiculam, há na visão de mundo sionista uma compreensão específica da herança de perseguição aos judeus que acaba por sancionar muitas das práticas violentas e discriminatórias do Estado. Trata-se, na perspectiva de Butler, de uma severa contradição, bem como um dos motivos pelos quais a questão palestina perdura há tanto tempo sem resolução. Pode-se dizer que a autora considera um verdadeiro desperdício do potencial ético do sionismo a sua tradução em termos estritamente nacionalistas, de uma soberania política judaica no território da Palestina que exclui, ao invés de integrar, outros povos, histórias e religiões. Aí reside também a urgência e a atualidade da questão palestina ao considerarmos possíveis saídas para os impasses políticos da contemporaneidade. Em muitos sentidos, ela explicita de modo ímpar os limites das soluções imaginadas até aqui para o problema da convivência pacífica, e em especial a falência da moldura do Estado-nação para o exercício radical da democracia.

Nesse ponto é impossível não abordar também outra questão delicada, qual seja, a da relação que se pode vislumbrar entre a memória da *Nakba* e a memória do holocausto. Não é estranha, entre autores judeus e palestinos, a afirmação de que a segunda, no contexto da questão palestina, acaba produzindo um efeito encobridor da primeira. Os cuidados que este debate inspiram em um trabalho como este são muitos, e vão desde a preocupação em não incorrer em uma espécie de corrida ou hierarquização traumática até o esforço para não jogar a criança fora junto com a água do banho, por assim dizer, e deslegitimar todos os esforços de

reconstrução da memória da *Shoa*¹⁴ realizados em Israel ao criticar as práticas e discursos do Estado.

De fato, não entrarei nos pormenores das políticas de memória israelenses direcionadas para a comemoração da *Shoa*. O que me parece relevante para a análise da memória da *Nakba* em Israel a que me proponho no capítulo 2 é o reconhecimento de que o holocausto, assim como outros marcos da história judaica, possui um lugar importante na constituição da memória e da identidade nacional israelense, e que existem certas afirmações políticas nas entrelinhas dessa memória. Nesse sentido, existem políticas de memória específicas desenvolvidas ao seu redor, e é possível inquerir quais os efeitos dessas políticas sobre a memória da *Nakba* tanto no território da Palestina como no âmbito ampliado de uma comunidade internacional. O argumento de diversos autores palestinos sobre este ponto é de que a experiência judaica do holocausto, em muitos sentidos instrumentalizada pelo Estado de Israel, coloca os palestinos na difícil e um tanto paradoxal situação de serem “as vítimas das vítimas” (SAID, 2012). Essa posição absolutamente desconfortável representa um entrave político tanto do ponto de vista do movimento de resistência palestino – como reivindicar justiça diante dos maiores injustiçados da história? – bem como de uma relação da própria comunidade palestina com seu passado.

Se a liberdade, a segurança e a independência do povo judeu significaram, na prática, o estabelecimento de um Estado etnicamente e demograficamente judeu, é preciso reconhecer que a expressão dos anseios e reivindicações palestinos se dá também em termos quase que exclusivamente nacionalistas. É comum vermos a questão palestina narrada em termos da oposição entre dois movimentos por determinação nacional igualmente legítimos, o que explica em grande parte a persistência da chamada “solução de dois Estados” como paradigma para a resolução do conflito.

No entanto, ao pararmos para contemplar a situação da Palestina hoje, trata-se de uma perspectiva que muitas vezes encobre as reais dimensões do problema. O historiador palestino Rashid Khalidi (2010) fala do seu povo como um dos casos mais persistentes de um movimento e uma identidade nacionais que nunca encontraram sua expressão na forma de um Estado. Diante do atual quadro territorial da região, podemos nos perguntar se a Palestina não subsiste *apenas* simbolicamente nas projeções dos palestinos, desprovida de qualquer materialidade em um corpo político organizado. Se toda nação é em parte uma construção

¹⁴ O termo em ídiche tende a ser mais adequado como referência ao genocídio dos judeus europeus perpetrado pelo regime nazista. A palavra significa “catástrofe”, assim como o termo árabe *Nakba*, o que apenas ressalta as possíveis aproximações entre os dois acontecimentos.

simbólica e imaginária, como defendem Anderson e Hobsbawn, a Palestina parece ser, hoje, uma representação coletiva comum a uma população que compartilha, acima de qualquer outro traço, a experiência do desterramento e do deslocamento.

Longe de uma asserção dramática, esse é um dado facilmente observável ao analisarmos com franqueza o avanço da colonização sionista do território. Desde 1948 Israel se estabeleceu em mais de 78% do que foi a Palestina histórica, ocupando militarmente os 22% restantes após a Guerra dos Seis Dias em 1967. Os Acordos de Oslo de 1993/94, por sua vez, não colocaram fim à ocupação israelense que em 2017 completou cinquenta anos, mas apenas dividiram a Cisjordânia em áreas administrativas A, B e C. As duas primeiras, supostamente sob controle civil da Autoridade Nacional Palestina, constituem menos de metade do território ocupado. Os 61% restantes, que incluem as áreas férteis do Vale do Jordão, os entornos do Mar Morto, a maior parte dos recursos naturais e a imensa maioria dos pequenos vilarejos e comunidades palestinas, permanecem sob controle civil e militar irrestrito de Israel.

Nessas áreas são instalados ano após ano um número crescente de colonos judeus, que já ultrapassa em muito o meio milhão de habitantes. Colonos que vêm acompanhados de um complexo de segregação – envolvendo, além do gigantesco muro, sistemas de estradas distintos para palestinos e israelenses, restrição de movimento através de barreiras físicas e *checkpoints*, bases militares, distribuição drasticamente desigual de recursos naturais como água potável e até mistos de reservas nacionais (israelenses!) e áreas de treinamento militar – que recorta a Cisjordânia de modo a formar ilhas “palestinas” em meio a um oceano cada vez mais extenso de assentamentos judeus¹⁵.

Isso sem mencionar Jerusalém Oriental, anexada formalmente e de maneira ilegal (segundo a lei internacional) por Israel em 1967; a Faixa de Gaza (supostamente “desocupada” em 2005, porém destituída de qualquer soberania sobre suas fronteiras terrestres, marítimas ou aéreas, além de permanecer submetida a uma restrição absoluta de movimento para entrada ou saída do território); os palestinos cidadãos de Israel (tratados, na

¹⁵ Para maiores informações a respeito desse complexo aparato, visitar a página do Escritório das Nações Unidas para Coordenação de Assuntos Humanitários nos Territórios Palestinos Ocupados (www.ochaopt.org), bem como de diversas organizações não governamentais que atuam na região. Qualquer semelhança dessa descrição com a situação da África do Sul na segunda metade do século XX não é, infelizmente, mera coincidência. E, no entanto, é digno de nota que a narrativa hegemônica a respeito da questão palestina conseguiu monopolizar de tal forma o vocabulário a seu respeito que sacralizou quais termos são admissíveis ou inadmissíveis no debate, contribuindo para aquela esquizofrenia particular entre realidade e representação à qual me referi algumas vezes. Assim, palavras como “apartheid”, “etnocracia” e “limpeza étnica” perdem qualquer caráter descritivo e tendem a ser imediatamente envoltas em uma carga de radicalismo ou militância parcial, enquanto abundam expressões como “terrorismo”, “solução de dois Estados” e “segurança nacional”. Retomo esse ponto no segundo capítulo do trabalho.

melhor das hipóteses, como cidadãos de segunda classe); e os mais de cinco milhões de palestinos que permanecem alijados do território, constituindo, como já mencionei, a maior população de refugiados do mundo.

Os palestinos estão cada vez mais inexoravelmente distantes daquela “coincidência no tempo e no espaço” entre suas comunidades política e cultural que Rashid Khalidi (2010, p. xi) afirma constituir a nação. Se toda nação é imaginada, como descreve Benedict Anderson, não me parece um exagero afirmar que a Palestina subsiste em muitos sentidos *apenas* no imaginário dos que ainda vivem na Cisjordânia, em Gaza, em Israel ou na diáspora, e que partilham dessa identidade. A Palestina são os palestinos e aquilo a que os membros da comunidade conferem peso e significado, e é diante dessa constatação que podemos compreender o sentido e a força, talvez um tanto desesperada, de símbolos como o slogan “Existir é resistir”, a chave e a fechadura, as oliveiras e os cactos, a *kuffiyeh* e tantos outros objetos que, deslocados de um contexto de disputa política, seriam absolutamente triviais.

Procurei delinear aqui o percurso que pretendo seguir a fim de, uma vez mais, esclarecer que a tentativa de pensar os fluxos e contrafluxos da memória que perpassam a questão palestina não pretende, de modo algum, chegar ao cerne do conflito ou esgotar suas possibilidades de compreensão. Pretendo apenas lançar luz sobre algumas das suas dimensões que frequentemente parecem negligenciadas em favor das investigações dos seus aspectos geopolíticos e econômicos – sem sombra de dúvidas fundamentais – tais como as dinâmicas e balanças de poder no Oriente Médio, os interesses do capitalismo internacional na região, a posição dos Estados Unidos ao longo das décadas ou os vários grupos e partidos políticos que se digladiam internamente em Israel e nos Territórios Palestinos Ocupados. O que pretendo fazer é explorar os lugares de fundamentação retórica das posições reivindicadas por palestinos e israelenses, o peso dos símbolos e das estratégias discursivas da memória que constroem certas narrativas e moldam a percepção tanto de israelenses e palestinos como da comunidade internacional acerca do que ocorre na região.

Por fim, parece-me oportuno falar com franqueza sobre as principais limitações que encontrei no decorrer da pesquisa. A primeira se deve, naturalmente, a uma questão idiomática, isto é, à minha completa incompreensão do árabe. Isso me levou, por um lado, a ter de contar por vezes com a tradução de terceiros para os relatos a que faço referência ao longo do trabalho; por outro, fez com que eu me ativesse necessariamente à (vasta)

bibliografia disponível em inglês, além dos escassos volumes publicados sobre o tema em língua portuguesa.

A segunda limitação retorna à minha afirmação do início a respeito do que me moveu primordialmente em direção à Palestina enquanto objeto de estudo. Pois se o ensejo da pesquisa partiu da ida à região, preciso deixar claro que a minha experiência nos territórios palestinos e israelenses se resume a duas estadias, em 2015 e 2017, de dois meses cada uma. Tempo suficiente, no entanto, para despertar a sensação de urgência de que falei acima e me colocar no caminho de uma relação irreversível com os lugares que visitei e as pessoas que conheci.

CAPÍTULO 1

IQRIT E OS PALESTINOS DE 1948

De pé no topo de uma colina na região da Galileia, no norte de Israel, Amir Emil Toumie apontou para uma pequena construção de pedra com um telhado chato e assim nos apresentou à comunidade dos seus avós: “Esse prédio, a igreja, é o único que restou de um vilarejo chamado Iqrit, um dos 530 que foram evacuados em 1948. Eu sou de Iqrit, sou da terceira geração de descendentes, o que significa que meus avós foram expulsos dessa terra”¹⁶. Atrás dele, duas pequenas construções improvisadas chamam a atenção pelo grafite vermelho vivo de um menino virado de costas e uma inscrição em árabe. “Esse é Handala¹⁷”, explicou, “e o escrito ao lado dele significa ‘eu não vou permanecer um refugiado, eu vou retornar’”.

Figura 1 – Igreja no topo da colina onde ficava o vilarejo palestino de Iqrit

Foto: Nina Galvão, janeiro de 2015.

Conheci o vilarejo de Iqrit em 2015, em uma visita guiada por Amir¹⁸, jovem descendente dos habitantes da comunidade que foram expulsos em 1948 pelo Exército do recém estabelecido Estado Judeu. Encrustado em uma colina a alguns quilômetros da

¹⁶ Todas as informações daqui em diante fornecidas por Amir, bem como por Obay Odeh, palestino jerusalemita que será mencionado adiante, foram transmitidas por ocasião da minha visita a Iqrit em janeiro de 2015.

¹⁷ Handala, personagem criado pelo cartunista palestino Naji al-Ali, é um importante símbolo da reivindicação do Direito de Retorno palestino e é frequentemente representado em campos de refugiados. Voltarei a ele mais adiante.

¹⁸ Realizei essa visita, em grupo, em 31 de janeiro de 2015, como parte do Terceiro Programa Educacional na Palestina e em Israel promovido pela FIIPP Brasil – Rede Educacional para os Direitos Humanos em Palestina/Israel. Reproduzo aqui minhas impressões, assim como a transcrição dos áudios gravados no dia. Toda a visita foi guiada em inglês por Amir, que claramente estava bastante habituado a essa função.

fronteira Libanesa, 25,5 km a nordeste de Acre, o vilarejo foi capturado pelas forças israelenses ao final da Operação Hiram¹⁹.

Figura 2 – Localização do vilarejo palestino de Iqrit próximo à fronteira com o Líbano, na região da Galiléia, ao norte de Israel

Fonte: Google Maps.

Na área onde agora sobrevivem apenas a Igreja de porta retangular e o bem cuidado cemitério havia, em 1948, setenta casas cujos quatrocentos e noventa habitantes eram todos palestinos cristãos. As terras de Iqrit se expandiam por 24.591 *dunams*²⁰ e os moradores eram camponeses que cultivavam a terra e criavam gado, ovelhas e cabras. Além da igreja, o vilarejo possuía uma escola, duas prensas de oliva, celeiros e dezenas de poços de armazenamento de água da chuva escavados nos pátios.

¹⁹ A Operação Hiram foi uma operação militar conduzida pelas Forças de Defesa Israelenses (FDI) durante a Guerra Árabe-Israelense de 1948 que visava à conquista do norte da Galileia pelo exército sionista e a garantia de uma “fronteira livre de árabes”. Como resultado da operação, toda a região – originalmente designada pelo plano de partilha da ONU como parte do Estado palestino – foi incorporada ao Estado de Israel. Trinta e oito vilarejos palestinos foram evacuados e/ou destruídos na operação, cuja brutalidade se tornou um constrangimento para o novo Estado, que passou então a negar veementemente os relatos das muitas atrocidades cometidas pelas tropas judaicas contra os civis da região. (MORRIS, 2004).

²⁰ O *dunam* é uma unidade de medida de área utilizada em muitas regiões que fizeram parte do Império Otomano. Originalmente a quantidade de terra que um homem podia arar em um dia, um *dunam* corresponde hoje a 0,1 hectares, ou mil metros quadrados. O vilarejo de Iqrit possuía, portanto, cerca 2,5 hectares de terra em 1948.

No final de outubro de 1948, contou Amir, soldados do Batalhão 92 do Exército de Israel chegaram ao vilarejo:

Não havia nenhuma unidade do Exército de Liberação Árabe²¹ por perto, então a população estava totalmente desprotegida – eles não lutaram com ninguém porque não tinham armas. Eles receberam as tropas, as alimentaram e os soldados ficaram aqui por três dias.

Alguns dias depois da ocupação, oficiais israelenses deram ao *mukhtar*²² a ordem para evacuação de todas as casas do vilarejo por duas semanas, para a realização de procedimentos de segurança – período após o qual os moradores poderiam retornar e retomar suas vidas normalmente. Amir relatou, como fizeram muitos outros palestinos provenientes de outros vilarejos evacuados em 1948, que a provisoriidade da partida fora enfatizada pelos representantes do Exército: “sugeriram que levassem apenas o essencial, água e comida, e deixassem seus pertences nas casas”, às quais logo retornariam. Em oito de novembro de 1948, os moradores foram então levados para o vilarejo de Ramla, também na Galileia, e lá teve início uma espera que dura mais de setenta anos.

Quando o território do que se tornou Israel foi majoritariamente esvaziado da sua população palestina, aqueles que conseguiram permanecer dentro das suas fronteiras durante os anos de 1947/48 eram em torno de cento e cinquenta mil habitantes nativos da Palestina histórica, constituindo à época cerca de 20% da população do Estado recém criado – proporção que se mantém basicamente a mesma até hoje (PAPPÉ, 2011)²³. Ainda que tenham permanecido dentro do território do Estado, esses palestinos também foram majoritariamente expulsos de seus vilarejos e cidades de origem, aos quais nunca puderam retornar, tornando-se em boa parte uma população de deslocados internos²⁴ – como é o caso dos habitantes de Iqrit.

²¹ O Exército de Liberação Árabe foi o exército de voluntários dos países da Liga Árabe que se juntaram às forças armadas regulares de Egito, Iraque, Síria, Transjordânia, Líbano, Arábia Saudita e Iêmen na primeira Guerra árabe-israelense (1948 – 1949), a qual se seguiu à Declaração de Independência de Israel em 15 de maio de 1948. Os países árabes, que não aceitaram o Plano de Partilha da Palestina delineado pela ONU em 1947 e não reconheciam o Estado Judeu, declararam a guerra, conhecida em Israel como Guerra de Independência. Encerrada entre fevereiro e julho de 1949 através de uma série de acordos de cessar-fogo, a guerra, vencida por Israel, significou uma grande ampliação do território inicialmente previsto para o Estado, que passou a ocupar 75% da Palestina Histórica.

²² O *mukhtar* era, nas palavras de Amir, uma espécie de prefeito do vilarejo.

²³ O Estado de Israel esperava que a população palestina fosse progressivamente engolida pela cada vez mais larga maioria judaica. A política migratória instituída por Israel – que, através da Lei do Retorno, permitia a imigração e imediata nacionalização de qualquer judeu do mundo, ao mesmo tempo em que negava peremptoriamente o retorno dos refugiados palestinos da *Nakba* – visava transformar os palestinos em uma minoria muito mais insignificante, o que não ocorreu, por um lado, devido ao número abaixo do esperado de imigrantes judeus e, por outro, às taxas de natalidade palestinas, muito superiores às da população judaica.

²⁴ Os palestinos deslocados internos em Israel se concentram na região da Galileia, ao norte, e no deserto do Negev, ao sul – neste caso, uma população majoritariamente beduína. Israel não os reconhece como um grupo específico no interior da sociedade, nem tampouco seu *status* como PID (pessoas internamente deslocadas).

Essa minoria palestina, a despeito de ter obtido cidadania israelense, permaneceu submetida oficialmente a um Governo Militar instituído por “questões de segurança” até 1966. Além de perder suas casas e propriedades, os Palestinos de 1948 – como se autodenominam muitos deles hoje – viveram por quase vinte anos em seu próprio país sob lei marcial, o que implicava em numerosas restrições à sua liberdade de movimento (era necessário pedir autorização a uma Junta Militar para os menores deslocamentos e atividades, desde visitas a familiares em outra cidade até entrevistas de emprego) e ao acesso a serviços públicos básicos²⁵.

Os Palestinos de 1948 se tornaram cidadãos do Estado de Israel através da Lei de Cidadania de 1952²⁶, a qual estipula, em seu Artigo 3, que

(a) A pessoa que, imediatamente antes do estabelecimento do Estado, era um cidadão palestino e que não se tornou um cidadão israelense sob o Artigo 2, deverá se tornar cidadão de Israel efetivamente a partir do dia do estabelecimento do Estado se:

- (1) estiver registrada em 1º de março de 1952 como habitante na Ordem de Registro de Habitantes e
- (2) for habitante de Israel no dia de efetivação desta Lei e
- (3) estava em Israel, ou em uma área que se tornou território de Israel após o estabelecimento do Estado, do dia de estabelecimento do Estado até o dia de efetivação desta Lei, ou tiver entrado em Israel legalmente durante esse período.

(b) A pessoa nascida após o estabelecimento do Estado que é habitante de Israel no dia de efetivação desta Lei, e cujo pai ou mãe se tornou cidadão de Israel sob a seção (a), deve se tornar cidadão de Israel a partir do dia do seu nascimento.

O texto anuncia uma característica particular que se revela uma tendência nos mecanismos de segregação oficiais de Israel, qual seja, o fato de aparecer como normatização essencialmente afirmativa ao mesmo tempo em que produz nas entrelinhas discriminações estruturais que alocam os palestinos na posição de cidadãos de segunda classe dentro de seu próprio Estado. Vale dizer, as leis israelenses, muitas vezes, escondem as enormes ausências

²⁵ A população judaica do Estado, por outro lado, gozava desde 1948 da plena cidadania e era governada por um regime civil regularmente instituído.

²⁶ O texto de todas as leis citadas no trabalho foi retirado do banco de dados de Leis Discriminatórias em Israel compilado pela organização *Adalah*: Centro Legal Para os Direitos da Minoria Árabe em Israel. A *Adalah* compilou, até o fim de 2017, mais de 65 leis israelenses que discriminam direta ou indiretamente palestinos israelenses ou residentes nos Territórios Ocupados com base na sua nacionalidade. O texto das leis no banco de dados está em árabe, hebraico ou inglês, e a tradução foi feita por mim a partir da versão em inglês. Disponível em: www.adalah.org.

que produzem por trás de uma máscara de presenças instituídas, um traço importante para compreendermos como essa estrutura discriminatória legal permeia as políticas de memória oficiais e pauta muito do trabalho de memória organizado como resistência dentro do Estado.

A Lei de Cidadania é, ao lado da Lei do Retorno de 1948, uma das duas únicas portas para obtenção da cidadania israelense, ambas as quais funcionam de modo a garantir o caráter demograficamente judeu do Estado²⁷. Aquela, ao permitir que qualquer judeu *do mundo* “retorne” para Israel e receba imediatamente sua cidadania, estabelece uma política aparentemente afirmativa que tem como contrapartida uma contundente negativa, uma vez que o direito de retorno concedido aos judeus é impreterivelmente negado aos refugiados palestinos da *Nakba*. A Lei de Cidadania, por sua vez, segue o mesmo caminho na medida em que, ao conceder cidadania aos palestinos que ficaram, exclui de tal direito todos aqueles que haviam partido. Vemos portanto como a negação do direito de retorno palestino, a qual voltarei mais adiante, está inscrita na estrutura jurídica de Israel desde a fundação do Estado, e é essencial para a manutenção do seu caráter judeu.

A própria designação oficial do Estado para a minoria que permaneceu reflete essa dialética presença/ausência²⁸, bem como sua ligação com um circuito de memórias que recorta a questão palestina. A nomenclatura oficial os define como “árabes israelenses” ou “árabes cidadãos de Israel”²⁹, o que os aloca em um espectro identitário absolutamente difuso e genérico, partilhado com todos os demais países da região, e que exclui a possibilidade do reconhecimento de uma identidade especificamente palestina. Nesse sentido, o simples fato de que parcela considerável destes 20% da população de Israel se recusa a assumir essa nomenclatura, preferindo a designação “Palestinos de 1948” já denota em si a asserção de uma presença e uma forma de resistência. O termo é, além disso, uma referência a e uma reivindicação da *Nakba*, na medida em que marca a origem temporal de sua condição de “minoridade” no território, não permitindo ao Estado naturalizá-la. Vê-se, portanto, como micro-

²⁷ O historiador israelense Ilan Pappé (2016, p. 35) reitera que a preocupação com a balança demográfica dominou o movimento sionista desde o início do século XX, e permanece central até hoje. “O espaço geográfico que ela [a liderança sionista] cobiçava pode ter mudado com o tempo, em reação a circunstâncias e oportunidades, mas o objetivo principal permaneceu. O projeto sionista só poderia ser realizado através da criação, na Palestina, de um estado puramente judeu, tanto como um refúgio seguro para judeus contra a perseguição quanto como um berço para o novo nacionalismo judeu. E tal estado deveria ser exclusivamente judeu não só em sua estrutura sociopolítica, mas também em sua composição étnica”.

²⁸ Poderia citar inúmeras outras leis que partilham dessa característica. A Lei de Planejamento e Construção Urbana de 1956, por exemplo, é aparentemente afirmativa na medida em que reconheceu 165 vilas e cidades palestinas em Israel. Mas, ao fazê-lo, deixou de reconhecer outras 85 comunidades, em sua maioria de beduínos do deserto do Negev/Naqab, que foram doravante consideradas ilegais e excluídas de qualquer fornecimento ou serviço público, em um mecanismo muito parecido com o que ocorre – de modo mais extremo – em parte dos Territórios Ocupados da Cisjordânia desde 1967.

²⁹ Em franco contraste com a nomenclatura utilizada até então, seja por oficiais britânicos ou por agentes sionistas, a qual admitia sem problemas os termos “Palestina” e “palestinos”.

batalhas mnemônicas são travadas em espaços aparentemente triviais e podem, nesse sentido, denotar grandes presenças ou ausências no espaço público.

A história de Iqrit e de seus habitantes a partir de 1948 segue um roteiro mais ou menos comum às comunidades palestinas despovoadas após a criação de Israel. Os vilarejos, recém esvaziados de seus incômodos moradores não judeus, foram abarcados em um esforço holístico de judaização do território do novo Estado por meio do qual “os israelenses buscavam esconder os eventos de 1948 – fisicamente, documentalmente e oralmente –, assim como os vestígios da existência da população árabe-palestina que ali vivia e substituí-la por uma realidade hebraica-sionista” (HUBERMAN, 2014). Destruídos ou rebatizados com nomes hebraicos, os vilarejos foram paulatinamente ocupados por novas levadas de imigrantes judeus que adentravam o território sob os auspícios da Lei do Retorno, enquanto seus antigos habitantes tentavam se ajustar como cidadãos de segunda classe em um Estado que lhes era de todo hostil.

O caso de Iqrit é, ao mesmo tempo, típico e *sui generis*. Por um lado, permite discernir os procedimentos legais usualmente adotados por Israel para expropriação das terras e propriedades palestinas, bem como sua subsequente apropriação pelo Estado e o tratamento dispensado aos seus moradores. Por outro, uma particularidade fortuita fez do vilarejo, em anos recentes, um polo de ativismo que leva a uma reflexão sobre a potência política de um trabalho de memória que se lança diante de uma estrutura jurídica de esquecimento.

Em um primeiro momento, passadas as duas semanas iniciais da ocupação israelense, os moradores do vilarejo tentaram recorrer às autoridades para poder retornar às suas casas, sem sucesso. A área do vilarejo, com todas as suas construções e terreno cultivável, foi declarada área militar fechada³⁰ e o acesso de civis, proibido. Quando se tornou claro que o governo não tinha a menor intenção de permitir o seu retorno, os moradores decidiram agir por conta própria. “Depois de três anos longe das suas casas, as pessoas decidiram levar o caso à Suprema Corte³¹ de Israel”, contou Amir. O surpreendente no caso de Iqrit é que a Corte aceitou o apelo e, em 31 de julho de 1951, ordenou ao Ministério da Defesa e ao Governo de

³⁰ Trata-se de uma prática bastante comum – tanto em 1948 como hoje em dia nos Territórios Ocupados da Cisjordânia – através da qual o Governo expropria terra de vilarejos palestinos e consegue burlar eventuais ordens judiciais em contrário. Falei mais sobre isso no próximo capítulo, mas o princípio subjacente a esta prática é de que os argumentos pela segurança do Estado estão acima de quaisquer considerações de ordem constitucional ou legal. O que normalmente ocorre é a subsequente destruição das construções dentro da “área militar fechada” e a incorporação – às vezes após meses, em outros casos depois de anos – das terras do antigo vilarejo às terras públicas do Estado.

³¹ A Suprema Corte é largamente percebida como a instituição que deve salvaguardar o princípio “democrático” do Estado de Israel. No entanto, o que se observa na prática é que quando tal princípio entra em conflito com o “caráter judeu” do Estado, este último sempre prevalece.

Israel que permitissem o retorno dos moradores. A decisão, no entanto, ainda não foi implementada.

Cerca de cinco meses após o veredicto, na véspera de Natal de 1951, o Exército encerrou o assunto e qualquer possibilidade de retorno ao bombardear o vilarejo, destruindo todas as construções. O único prédio que sobreviveu além do cemitério foi a igreja no alto de uma colina, que não pôde ser destruída por ser propriedade do Vaticano e que se tornou o centro de um ativismo e de um trabalho de memória liderados atualmente pelos jovens descendentes dos antigos moradores.

“Esse era um vilarejo cristão, nós somos cristãos, e foi bombardeado na véspera do Natal de 1951. A única construção que restou foi a nossa Igreja, que era o centro do vilarejo, e o cemitério ali embaixo”, contou Amir, acrescentando, com um sorriso, que “podíamos enterrar nossos mortos no cemitério. Então basicamente nós podemos voltar para o nosso vilarejo, mas apenas como mortos. Nós não podemos viver aqui, apenas morrer”. As terras do vilarejo e seus entornos são hoje ocupadas por colônias exclusivamente judaicas como Shomera (fundada em 1949), Even Menahem (1960), Goren (1950) e Gornot ha-Galil (1980).

Figura 3 – Vista de satélite atual do antigo território de Iqrit, onde hoje podemos ver as comunidades judaicas de Goren, Gornot ha-Galil, Shomera e Even Menahem

Fonte: Google Maps.

1.1 A Lei da Propriedade do Ausente e a expropriação material dos Palestinos de 1948

Iqrit era um vilarejo cristão, e sua destruição no dia de Natal revestiu a data com um verniz particular de crueldade. Único edifício sobrevivente, a igreja só se manteve de pé por não ser propriedade particular palestina nem fazer parte das terras comuns do vilarejo.

Logo após o estabelecimento do Estado e a expulsão da maior parte dos seus habitantes nativos, a apropriação das terras e propriedades dos palestinos tornou-se um objetivo primordial da política israelense, que rapidamente elaborou e colocou em vigor um sistema jurídico que permitiu não apenas a expropriação das terras e bens árabes, como a sua incorporação pelo Estado. Para o historiador israelense Ilan Pappé, a questão da transferência e do controle de terras se manteve como ponto central da relação hostil do Estado com a sua população palestina, de 1948 até hoje. Segundo Pappé, a apropriação de terras palestinas não foi uma prioridade apenas nas primeiras décadas de existência do Estado; instituições governamentais ligadas à defesa e à segurança do país alertam constantemente até hoje para a ameaça de um ímpeto “árabe” de compra de terras no sul e no norte de Israel. De acordo com o historiador, “uma ideologia centenária defende que a terra de Israel pertence exclusivamente ao povo judeu, e que judaizar as porções do território que ainda pertencem aos árabes, além de impedir que árabes comprem mais terras, é uma tarefa nacional sagrada e existencial para a sobrevivência do povo judeu” (PAPPÉ, 2011, p. 3).

O principal instrumento legal utilizado pelo Estado neste processo foi a Lei da Propriedade do Ausente, aprovada em 1950 – antes, portanto, que os Palestinos de 1948 sequer obtivessem a cidadania israelense. O texto da Lei – no qual “propriedade” inclui quaisquer bens móveis e imóveis – define como “ausente” uma pessoa que:

- (1) Em qualquer momento durante o período entre 29 de novembro de 1947 e 19 de maio de 1948;
- (2) Deixou de existir, era o dono legal de qualquer propriedade situada no território de Israel ou sobre ela tinha controle ou dela fazia uso, seja por si mesmo ou através de outrem, e que em qualquer momento durante esse período
 - (i) era um cidadão ou nacional do Líbano, Egito, Síria, Arábia Saudita, Transjordânia, Iraque ou Iêmen ou
 - (ii) esteve em um desses países ou em qualquer parte da Palestina fora do território de Israel ou
 - (iii) era um cidadão palestino e deixou seu local de residência na Palestina
 - (a) para um local fora da Palestina antes de 1º de setembro de 1948;

(b) para um local na Palestina então controlado por forças que visavam impedir o estabelecimento do Estado de Israel ou que lutaram contra o Estado após o seu estabelecimento.

O último parágrafo é responsável por tornar “ausentes” em seu próprio território os Palestinos de 1948, os quais em sua maioria haviam deixado seus vilarejos durante a guerra e buscado refúgio em locais no Norte da Galileia antes que a região fosse conquistada pelas forças sionistas. A Lei classifica seus bens e propriedades (assim como, é claro, os dos palestinos que se tornaram refugiados em países vizinhos) como “abandonados”, essencialmente disponibilizando-os para confisco por parte do Estado. Prossegue determinando que seja criado um “Conselho de Custódia” para administração dos bens dos “ausentes”, o qual passou a deter todos os direitos sobre a administração dessas propriedades. Segundo Ilan Pappé (2016, p. 250),

Ao colocar todas as posses coletivas e privadas dos palestinos expulsos sob sua custódia, o governo poderia, e de fato o fez, vender depois essas propriedades para grupos judaicos públicos ou indivíduos particulares, sob o pretexto espúrio de que nenhum ex-proprietário se manifestou. Mais ainda, no mesmo instante em que as terras confiscadas aos proprietários palestinos foram postas sob custódia governamental, elas se tornaram terras estatais que, pela lei, pertenciam à nação judaica, o que, por sua vez, significava que nenhuma parte das terras poderia ser vendida aos árabes.

Palestinos cidadãos de Israel, ainda que detivessem os títulos de suas propriedades e até mesmo as chaves de suas casas³², foram doravante impedidos de ocupar ou usufruir das suas terras, bem como de nelas construir. Nos raros casos em que os antigos moradores conseguiram autorização da Suprema Corte para retornar, as decisões foram bloqueadas pelas autoridades administrativas militares, que se recusavam a acatar as determinações judiciais e frequentemente declaravam o vilarejo em questão uma “zona militar fechada”, como no caso de Iqrit.

Tal legislação exerceu a dupla função de, por um lado, permitir a impressionante nacionalização de cerca de 93% do território, cujas terras são hoje administradas pela Administração de Terras de Israel³³, a agência governamental que gerencia as terras do Estado

³² É bastante notável como grande parte dos palestinos, imaginando que fossem em breve retornar aos seus vilarejos, levou consigo objetos pessoais de uso cotidiano que adquiriram, desde então, uma grande carga simbólica. Falarei sobre a chave como símbolo da luta pelo direito de retorno palestino mais adiante.

³³ Doravante referida como ILA (sigla em inglês). Como parte das reformas iniciadas em 2009 visando facilitar a privatização de terras estatais, deverá ser extinta e substituída por uma Autoridade de Terras de Israel.

e do Fundo Nacional Judeu³⁴, únicas instituições que têm o direito de possuir terras³⁵. Em Israel a propriedade privada da terra é restrita às áreas que não foram incorporadas pelo Estado através da Lei de Propriedade do Ausente e são controladas basicamente por Igrejas cristãs e por alguns poucos proprietários palestinos³⁶. Quando um cidadão israelense “compra” uma casa ou um terreno, está na realidade arrendando-o por um período que pode chegar a 99 anos e então ser subsequentemente renovado.

Não é minha intenção aqui traçar um quadro completo da complexa burocracia legal que rege a posse e administração de terras em Israel, mas chamar a atenção para o modo como esse sistema opera de modo a excluir os palestinos de 1948 do acesso às suas próprias terras. O ponto principal a ser observado, acredito, é que, ainda que a imensa maioria do território tenha sido nacionalizada e essa terra não possa ser vendida, as instituições que compõem a ILA *podem mover propriedades entre si*. E isso é extremamente significativo pois, ao contrário do Governo, o FNJ administra seus bens não em benefício dos cidadãos do Estado, mas de *todos os judeus do mundo*³⁷. Vale dizer, ao “comprar” terras do Governo, o Fundo Nacional Judeu não assume nenhum compromisso com a sua distribuição equânime entre os vários grupos que compõem o Estado de Israel, mas apenas com uma nacionalidade específica³⁸.

A Lei da Propriedade do Ausente, ao eliminar juridicamente a maior parte da posse palestina da terra dentro de Israel, abriu caminho para o assentamento da gigantesca massa de imigrantes judeus que chegavam à Palestina a partir de 1948. De acordo com o jornalista britânico Ben White, em 1950 os assentamentos cooperativos judaicos detinham 45% das terras palestinas abandonadas ou confiscadas, e 95% dos novos assentamentos judeus criados

³⁴ O Fundo Nacional Judeu (doravante referido como FNJ) é uma organização não governamental fundada em 1901 no 5º Congresso Sionista com o objetivo de comprar terras para o assentamento exclusivo de judeus na Palestina, então sob controle do Império Otomano.

³⁵ Cabe destacar que, além de deter a posse de uma fatia importante das terras em Israel, o FNJ goza de um *status* especial dentro do Estado. De acordo com o site da *Adalah*, a organização se beneficia de uma série de leis e acordos que garantem a ele poderes de uma autoridade pública. O Conselho da ILA, por exemplo, reserva dez de seus vinte e dois assentos para membros do FNJ, garantindo ao fundo um papel substancial na formulação das políticas de distribuição de terra do Estado.

³⁶ Embora a propriedade pública da terra tenha sido um instrumento fundamental para alcançar a estabilidade territorial e demográfica do Estado, garantindo uma presença judaica majoritária na maior parte do território, reformas mais recentes tendem a minar o quase monopólio da Administração de Terras de Israel, abrindo cada vez mais o setor para a iniciativa privada.

³⁷ A questão crucial a se extrair daqui é que *todo* judeu do mundo é, do ponto de vista do Estado, um cidadão potencial de Israel. Mais do que isso, é encarado como um cidadão que apenas não realizou ainda essa condição na prática.

³⁸ O fato do FNJ se considerar um protetor de terras para o povo judeu levou a organização a incorporar em seus acordos com o Estado de Israel a condição de que terras do Fundo só seriam arrendadas pela ILA para judeus. A prática foi contestada judicialmente por palestinos israelenses e, no ano 2000, a Suprema Corte de Israel decidiu que o Estado não poderia alocar terras – mesmo através de organizações como o FNJ –, discriminando seus cidadãos a partir de critérios nacionais ou religiosos.

entre 1948 e 1953 foram estabelecidos em propriedades “dos ausentes” (WHITE, 2012, p. 23). Para além da incorporação das terras pelo Estado, que agora dispunha de amplos recursos para acomodar os nacionais judeus, a lei impediu efetivamente que os refugiados palestinos retornassem e reivindicassem direitos sobre suas propriedades, agora descritas como “abandonadas”.

O mais curioso aspecto dessa legislação, no entanto, talvez seja o fato de que ela engloba tanto os refugiados palestinos externos – qual seja, aqueles que deixaram o território que se tornou Israel e foram doravante proibidos de retornar –, quanto os internos – os Palestinos de 1948, os quais passaram a ser formalmente reconhecidos pelo Estado pela esquizofrênica designação de “presentes ausentes”, uma vez que não estavam ausentes do território, mas tampouco poderiam ter sua presença verdadeiramente reconhecida³⁹.

A Lei da Propriedade do Ausente faz parte do que Bruno Huberman (2014, p. 52) designa como

um sofisticado regime de terras segregacionista para o confisco das propriedades palestinas. Um sistema jurídico kafkaniano pelo qual os terrenos palestinos poderiam ser legalmente expropriados foi colocado em prática, garantindo que os refugiados não tivessem nenhum lugar para o qual pudessem retornar.

Seu principal objetivo era, naturalmente, a tomada de terras pelo Estado, as quais abrigariam os cada vez mais numerosos novos habitantes judeus do território, estabelecendo uma situação *de facto* que inviabilizaria o possível retorno dos refugiados palestinos. O que mais interessa no exame da Lei, no entanto, é a constatação de que “de um modo geral, a propriedade palestina da terra ou a sua mera presença no território era percebida como uma ameaça à soberania israelense e ao ‘caráter judeu’ do Estado” (HUBERMAN, 2014, p. 52). É esse pressuposto ideológico, que subjaz às políticas estatais israelenses ao longo de toda sua história, que nos permite compreender a atitude de Israel em relação ao trabalho de memória desenvolvido tanto por palestinos de 1948 quanto por ativistas judeus israelenses em torno da *Nakba* e de outros marcos do passado palestino.

Proponho um olhar sobre a Lei da Propriedade do Ausente como parte das batalhas mnemônicas travadas na questão palestina, mesmo que seu texto e objetivo primeiros não tenham relação direta com políticas de memórias ou práticas comemorativas – oficiais ou

³⁹ Diversos mecanismos legais foram então implementados para negar aos Palestinos de 1948 o direito de retornar aos seus vilarejos de origem e reaver suas propriedades, como a prerrogativa do Governo de expropriar áreas “não cultivadas” ou a prática, já mencionada, de declarar o terreno de antigos vilarejos como “área militar fechada”. Muitos desses mecanismos são reproduzidos hoje nos Territórios Ocupados da Cisjordânia para o estabelecimento de novos assentamentos judeus.

subalternas. Ao negar aos palestinos de 1948 o retorno, e mesmo o mero acesso às suas antigas casas, Israel os alija de *lugares de memória* fundamentais e restringe seus espaços de aparecimento no mundo e suas possibilidades de compartilhar (entre si, mas também no escopo mais amplo da sociedade israelense) suas narrativas sobre um passado comum. A destruição material das vilas que a lei em última instância viabiliza, bem como a sua substituição por colônias e povoamentos judaicos⁴⁰, compõem um mapa do território que nega o dado de uma presença palestina anterior à criação de Israel, assim como o processo histórico através do qual essa presença foi transformada em ausência – ou seja, a própria *Nakba*.

A importância de *lugares* e espaços físicos como suportes materiais para a recordação é amplamente ressaltada no campo dos estudos da memória⁴¹. A memória coletiva de um grupo é construída, afinal, através de uma série de operações mnemônicas que recortam e colam o tecido do passado, estabelecendo relações de assimilação e diferenciação, continuidade e descontinuidade. A existência física de um lugar que condense os laços projetados pela memória coletiva é uma *ponte* inestimável⁴², que permite que passado e presente se toquem quase literalmente. O impacto mnemônico devastador da destruição física dos vilarejos não poderia, portanto, ficar mais evidente – ao mesmo tempo em que reforça a relevância do ativismo que se dedica a marcar fisicamente a memória da *Nakba* no território israelense.

1.2 Os símbolos da terra e a memória palestina: o camponês e a oliveira

Se foi a desintegração produzida pela *Nakba* que enfraqueceu politicamente os palestinos, a cisão entre os períodos pré e pós-*Nakba* na narrativa nacional é absoluta e separa uma realidade idílica e auspiciosa de outra completamente distinta, marcada pela tragédia e pelo abandono – uma descontinuidade histórica que acentua a gravidade do que aconteceu em 1948. A antropóloga Rochelle Davis (2007, p. 54, tradução nossa) chama a atenção para essa distinção muito presente na memória palestina da *Nakba* ao analisar os *memorial books* dos vilarejos,

⁴⁰ Há numerosos trabalhos acadêmicos que abordam a prática comum em Israel de rebatizar antigos vilarejos palestinos com nomes judaicos. Sobre este assunto, ver em especial Masalha (2012).

⁴¹ Ver, por exemplo, Assmann (2011), além da obra fundamental do historiador francês Pierre Nora (1993), cujo conceito de *lieux des mémoires* abrange mais do que apenas lugares físicos.

⁴² A imagem da ponte é utilizada pelo sociólogo israelense Eviatar Zerubavel (2003, p. 40), para quem “um facilitador prototípico na integração de espaços não contíguos, a ponte é uma metáfora perfeita para o esforço mnemônico de integrar temporalmente manifestações não contíguas do que ainda assim consideramos como a ‘mesma’ entidade”.

Livros produzidos por palestinos, que usam sua própria voz para descrever e evocar os vilarejos destruídos em 1948. São escritos por refugiados palestinos que lutam há muito tempo para ter suas vozes ouvidas, e exemplificam o trabalho de uma parcela da população que está criando oportunidades para escrever sua própria história e tornar pública a sua perspectiva do que aconteceu em 1948, e especialmente do que foi perdido. Os livros de memória dos vilarejos são escritos por palestinos que hoje vivem no Líbano, na Síria, na Jordânia, na Cisjordânia, em Gaza e em Israel. Assim, quase todos os locais físicos que esses livros descrevem não existem mais, ou estão em ruínas.

A realidade e a vida cotidiana nos vilarejos pré-1948, descrita nesses livros, “revela que eles estão posicionados no interior de um discurso nacional de glorificação da vida camponesa, de um cotidiano intrinsecamente ligado à terra” (DAVIS, 2007, p. 54, tradução nossa) que permite compreender tanto a nostalgia característica de muitas lembranças palestinas pré-1948 quanto a força do imaginário que circunda a figura do camponês – o *fallah* –, central na construção dessa identidade. As análises de Davis vão ao encontro das do antropólogo Ted Swedenburg e ajudam a compreender o modo como esse personagem vincula os palestinos tanto a uma compreensão do seu passado comum como a um sentido compartilhado da sua luta política no presente.

A identificação metafórica com a figura do camponês é, segundo Swedenburg (1990), central para um movimento de resistência que se confronta com uma forma específica de colonialismo de povoamento, a qual tem na expropriação da terra palestina e na expulsão de seus habitantes seu ponto central. Para o antropólogo, “a esmagadora presença cultural do *fallah* flui do status ameaçado da nação palestina”, do fato de essa coletividade ser imaginada como “um povo cuja relação com seu território foi cortada repetidas vezes, cuja identidade é tênue e constantemente ameaçada” (SWEDENBURG, 1990, p. 19). Essa ameaça, ainda que tenha atingido seu ápice com a tragédia da *Nakba* em 1948, foi compreendida nos seus primeiros anos justamente por eles, os camponeses, que tiveram de se confrontar com o avanço da colonização sionista do território muito antes dos intelectuais e prósperos comerciantes das mais importantes cidades da Palestina. Rashid Khalidi (2010, p. 7), em sua investigação da construção da identidade nacional palestina, ressalta que

A resistência camponesa palestina, iniciada há mais de um século, foi o primeiro prenúncio de um conflito que se concentrou no controle da terra e foi animado no lado palestino por uma dinâmica muitas vezes impulsionada de baixo, e não de cima. Foram os camponeses expulsos de suas terras agrícolas devido às aquisições de terras sionistas (...) nos séculos XIX e XX que primeiro entenderam a natureza do processo de colonização que afeta a Palestina. Sua luta por seus direitos, por sua vez, alertou os intelectuais urbanos que, a partir de então, desempenharam um papel proeminente na oposição ao sionismo, ao mesmo tempo em que ajudavam a moldar a identidade palestina.

A proeminência da figura do camponês na construção da memória nacional palestina, portanto, enfatiza o vínculo perdido com o território, assim como as raízes populares da resistência nativa à colonização sionista. A imagem de uma luta que emergiu “de baixo para cima”, independente das “elites” urbanas e liderada pelas camadas populares no campo, tem enorme significância para a construção da identidade palestina até hoje.⁴³

Nesse contexto, a figura do camponês, e a sua ligação existencial inextrincável com a *terra*, encarna a oposição legítima ao processo de desenraizamento em curso desde 1948. A autenticidade do vínculo do *fallah* com o território palestino é simbolicamente reivindicada em oposição à artificialidade da apropriação e colonização sionista da terra, e a incorporação dessa figura à memória nacional palestina fez com que o camponês assumisse características míticas profundamente idealizadas. “À medida em que o discurso nacionalista remolda a memória a fim de transformar o camponês em um símbolo”, escreve Swedemburg (1990, p. 19), “o *fallah* é capaz de servir como um significante que une e mobiliza em virtude do fato de que dissimula diferenças passadas e presentes dentro do movimento nacional”.

O camponês como metáfora central para a identidade palestina nos permite compreender a centralidade de uma série de símbolos que dominam a autorrepresentação palestina, os quais remetem igualmente a um passado rural perdido e reiteram a conexão palestina com a terra. Por exemplo, a *kufiya*, o tradicional lenço palestino usado pelos camponeses, que se tornou tão simbólico da luta por autodeterminação nacional que as diferentes correntes políticas dentro da Organização para a Libertação Palestina (OLP) passaram a ser identificadas com diferentes combinações de cores do tecido⁴⁴.

⁴³ Um exemplo da permanência desse imaginário, e da oposição que o acompanha – entre as “elites” urbanas e as classes populares agrárias –, me chamou constantemente a atenção nas minhas duas visitas à Palestina. Nos Territórios Ocupados, era muito comum escutar os habitantes da “Área C” – parte da Cisjordânia que permanece, desde os Acordos de Oslo, sob controle militar israelense, e onde se concentram a maior parte dos vilarejos e comunidades agrícolas palestinas – se referirem à capital Ramallah, centro da burocracia e da administração da Autoridade Nacional Palestina, como “bolha Ramallah” ou “Ramallah Paris”. O comentário não é, em absoluto, infundado, visto que as cidades são muitas vezes poupadas dos aspectos mais brutais da ocupação e as condições de vida dos seus habitantes, consideravelmente menos tenebrosas em comparação com a dos que vivem, por exemplo, no Vale do Jordão.

⁴⁴ A *kufiya* emergiu como símbolo da luta pela autodeterminação nacional a partir da revolta palestina de 1936, liderada por camponeses, quando seu uso se disseminou entre os homens de todas as camadas sociais. Sua proeminência aumentou durante a década de 1960 com o ressurgimento do movimento de resistência palestino centrado na OLP, e sua adoção pelo líder palestino Yasser Arafat, que raramente era visto sem o pano bordado nas cores preto e branco. Este, inclusive, tornou-se o símbolo do seu grupo dentro da OLP, o Fatah, que hoje controla a Autoridade Nacional Palestina. Com o passar dos anos, outros significados surgiram: as *kufiyas* nas cores vermelha e branca foram adotados pelos grupos palestinos marxistas, como a Frente Popular pela Libertação da Palestina, e o *Hamas*, que hoje controla a Faixa de Gaza, é comumente associado às cores verde e branca. No entanto, o simbolismo da cor da *kufiya* não é universalmente aceito por todos os palestinos e sua importância não deve ser exagerada, já que os lenços são usados por palestinos e árabes de todas as afiliações políticas, bem como por aqueles que não têm simpatias políticas específicas.

Da mesma maneira, elementos da natureza e espécies de árvores nativas da região, como os cactos e as oliveiras, também foram alçados a símbolos nacionais, incorporando valores como a resiliência e a capacidade de sobreviver em um meio por vezes hostil. A oliveira, em particular, adquiriu tamanho *status* no imaginário palestino que é frequentemente representada, por exemplo, nas paredes dos campos de refugiados que tive a oportunidade de visitar na Cisjordânia ocupada.

Figura 4 – Grafite de uma oliveira em uma parede no campo de refugiados de Dheisheh, em Belém, na Cisjordânia ocupada

Foto: Nina Galvão, janeiro de 2017.

Para muitos dos palestinos com que conversei – inclusive Amir, que contou como uma das principais atividades realizadas pelos jovens de Iqrit consiste na plantação de oliveiras no antigo vilarejo –, a oliveira é compreendida como uma alegoria da Palestina, da terra e da intenção do povo palestino de permanecer ali mesmo diante das maiores dificuldades. “Existir é resistir”, diz o principal *slogan* da resistência palestina, encarnado nesta árvore de raízes profundas, difíceis de se arrancar⁴⁵. A oliveira representa, para além disso, uma forma de resistência muito concreta, uma vez que as comunidades palestinas sobreviventes em Israel e nos Territórios Ocupados têm seu acesso aos recursos naturais mais básicos para produção agrícola – especialmente a água – largamente restringido por Israel, o que torna o cultivo de oliveiras uma questão de sobrevivência material.

⁴⁵ A destruição de plantações de oliveira é, inclusive, uma das formas de violência simbólica e material mais corriqueiras praticadas por Israel nos Territórios Palestinos Ocupados da Cisjordânia.

Figura 5A – Quadrinho do cartunista americano Joe Sacco no qual retrata sua conversa com um senhor palestino que teve suas oliveiras destruídas em um vilarejo na Cisjordânia

Fonte: Sacco (2011).

Figura 5B – Continuação da tirinha de Joe Sacco

Fonte: Sacco (2011).

Vê-se, portanto, como esse e outros episódios, fatos e práticas são ressignificados a partir de uma experiência definidora para a comunidade. Vale dizer, a *Nakba* projeta sobre uma gama de elementos sociais, econômicos e culturais palestinos um enquadramento específico, carregando-os de uma carga afetiva e um sentido que não poderiam ser apreendidos a partir da sua existência material cotidiana. O plantio de oliveiras, praticado há séculos, não era dotado de nenhum significado político particular, mas passou a assumi-lo ao ser inserido no contexto de uma disputa diária pela posse da terra e pela permanência no território. Essa ressignificação não apenas estabelece lugares e objetos de memória privilegiados, mas se projeta também sobre o futuro, uma vez que, para determinadas práticas

e objetos, essa carga simbólica já está tão sedimentada que torna impossível que eles existam como meros dados do cotidiano ou da vida material, dissociados desse significado mais amplo. Uma *chave*⁴⁶, por exemplo, jamais será, para uma família palestina, apenas um objeto usado para se abrir portas. E assim a memória, em toda a sua plasticidade, tem a potência de moldar não apenas o passado ou o que se diz dele, mas o presente e o futuro.

A oliveira encarna a ideia distintamente palestina de *sumud*⁴⁷ – a determinação de permanecer na terra apesar de toda a expropriação e as pressões da ocupação – e, portanto, a única resposta cabível diante da negação radical e material da sua existência promovida por Israel. Trata-se, portanto, de uma metáfora ao mesmo tempo descritiva e prescritiva, que valoriza positivamente a resistência palestina ao mesmo tempo em que rejeita qualquer perspectiva de que venha a fraquejar. Essa *teimosia* ou resiliência palestina diante da política agressiva do Estado surge como um traço de caráter nacional projetado em uma série de símbolos e reproduzido com frequência no discurso de jovens como Amir, que insistia a todo momento que a iniciativa liderada por ele e seus companheiros era mantida com determinação e força de vontade *apesar* de todas as dificuldades e obstáculos impostos pelo Estado. A figura do camponês, e todo o imaginário usualmente ligado ao seu modo de vida “tradicional”, vincula em múltiplas frentes os palestinos: ao passado idealizado extinto na *Nakba*, a um conjunto de valores e princípios tomados como parte do *caráter* palestino que são essenciais para a sua luta política, e aos outros membros da comunidade, dispersos geograficamente porém reunidos nessa identidade especificamente palestina. Assim,

A concepção que os palestinos têm de possuir uma identidade distinta entre os árabes foi forjada no calor da opressão colonial. A coleção um tanto díspar de símbolos rurais se solidificou em um quadro estreitamente unificado quando incorporada ao discurso da libertação nacional. (...) O “camponês” apelou para uma população dispersa e desencorajada, e ajudou a reconstituí-los como um “povo” palestino. Através da identificação com a figura do camponês, uma população dispersa adquiriu um senso de si mesma como uma comunidade com raízes em um lugar específico. (SWEDEMBURG, 1990, p. 24)

É essa função unificadora exercida por um camponês imaginário e generalizado que Rochelle Davis distingue em sua análise dos *memorial books* palestinos, com suas composições homogêneas e idílicas retratando os vilarejos destruídos em 1948 em conformidade com a narrativa nacional estabelecida. Se o sociólogo israelense Eviatar Zerubavel afirma que a nostalgia é um sentimento comumente associado às narrativas

⁴⁶ Falarei sobre a *chave* como símbolo da luta pelo direito de retorno palestino mais adiante.

⁴⁷ Em inglês, “steadfastness”: palavra de difícil tradução que significa a capacidade de se manter o mesmo por um longo período de tempo, uma espécie de determinação inabalável e resoluta de *permanecer*.

mnemônicas estruturadas sobre um enredo de declínio, as quais se voltam saudosas para um passado idílico ou glorioso anterior ao início das desgraças, Davis (2007) afirma que é esse sentimento latente de “nostalgia geográfica” que contribui para a cristalização da memória dos vilarejos destruídos em 1948 quase como paraísos bucólicos perdidos, promessas não cumpridas do que *poderia ter sido* – as quais, por sua vez, aprisionam o presente e o futuro palestinos em possibilidades invariavelmente frustradas.

A memória dos vilarejos que aparece nos *memorial books* é, segundo a autora, reconstruída a partir desse sentimento de perda e de saudade do passado, e imagina uma comunidade homogênea que em tudo contrasta a realidade palestina atual. Toda memória nacional projeta unidade e continuidade sobre as fraturas e as diferenças da realidade, e não é diferente com a memória nacional palestina. Se os esforços de recuperação dessa memória pretendem, muitas vezes, “dar voz” aos vencidos e aos silenciados, é preciso “detectar e entender as multiformes gradações e significações do silêncio e do esquecimento” (MENESES, 1992, p. 18) também entre os palestinos. Segundo Davis (2007, p. 70, tradução nossa),

Os mapas dos vilarejos que são criados nesses livros incluem pontos de referência de uma sociedade unificada, de valores e ideais compartilhados, uma sociedade que é autossuficiente e livre de pobreza, doença e contendas intelectuais. A vida no vilarejo, como é mapeada nesses espaços, é uma na qual todos participam de maneira engajada e têm um papel significativo.

A autora reforça uma compreensão construtivista da memória coletiva e ressalta que a força mnemônica da *Nakba* deriva em grande parte do seu caráter coletivo, do fato de que ela se abateu de modo generalizado sobre a totalidade da comunidade palestina, e, portanto, projeta essa coletividade sobre o presente ao ser recordada.

Indubitavelmente uma narrativa de declínio – talvez mais bem encapsulada pela imagem constantemente invocada do seu território encolhendo ao longo de décadas de colonização –, a memória palestina de 1948 não mostra apenas como a identidade *pode* de fato persistir diante de uma mudança abrupta e radical, mas como se constrói e se reelabora a partir dessa referência. A identidade palestina foi em muitos sentidos pulverizada na *Nakba*, mas a lembrança e a saudade do que foi deixado para trás em 1948 são os denominadores socioemocionais comuns que permitem a identificação contemporânea dos que compartilham dessa nostalgia. Se não houvesse a *Nakba*, não haveria o referencial de ruptura a partir do qual a identidade palestina se fixou sobre uma vida camponesa idealizada descrita por Rochelle Davis. Se os vilarejos tivessem seguido o curso de suas transformações ao longo dos anos

sem essa interrupção brutal, é possível que não se produzisse essa romantização do passado camponês. Ela existe porque o conjunto dos vilarejos e das vidas neles vividas são o que foi perdido na *Nakba* e o que deve ser reivindicado no presente.

Figura 6 – Redução da posse palestina da terra 1947 – presente

A imagem acima, retratando a perda progressiva do território palestino e o aumento exponencial da posse judaica e, posteriormente, israelense da terra, é amplamente difundida e pode inclusive ser vista em grafites nas paredes de campos de refugiados e de organizações não governamentais na Cisjordânia. Reproduzida em várias versões, a imagem normalmente escolhe como marcos da desposseção palestina datas como 1947 (o plano de partilha da ONU, que previa a formação de dois estados na região), 1948 (a *Nakba*) e 1967 (a ocupação da Cisjordânia e da Faixa de Gaza após a Guerra de Seis Dias). Fonte: ICAHD (2019).

Figura 6B – Versão da *Figura 6* representada em uma parede no campo de refugiados palestinos de Dheisheh, na Cisjordânia

Foto: Nina Galvão, janeiro de 2015.

A imagem de um presente e um futuro destroçados irrevogavelmente pela *Nakba*, de forma a inscrevê-la para sempre na identidade do povo palestino, é reforçada pela visão de um estilo de vida ideal levado antes de 1948, que supostamente poderia ter perdurado até hoje. A dimensão da *Nakba* é tal que ela obscurece qualquer outro “se” possível ou imaginável, engessa tanto as projeções futuras quanto os olhares para o presente e o passado, como depreendemos da expressão “*ongoing Nakba*”⁴⁸ e do fato de que quase todo episódio da história palestina pós-1948 é enquadrado a partir dessa referência. Tamanha força e iterabilidade é corroborada, inclusive, pela fala de Amir de que a tragédia particular do seu vilarejo é conhecida como “a *Nakba* de Iqrit”⁴⁹, situando-a portanto junto a esse referencial comum poderosíssimo.

Para além dessas considerações a respeito do lugar da *Nakba* na memória e na identidade nacionais palestinas, a afirmação de uma identidade nacional comum, que partilha de certos símbolos carregados de significados comuns – como a ligação com a terra e seu cultivo, o apreço pela vida no campo, a oliveira –, não deixa de ser importante enquanto forma de resistência no contexto de uma disputa política com um Estado extremamente bem articulado em seus esforços para enfatizar a *sua* conexão e pertencimento ao território em disputa.

O sucesso da colonização sionista do território teve como consequências fundamentais, para os palestinos, a perda das suas terras e a sua dispersão geográfica, e esses dois elementos complementares são como que as duas faces de uma mesma moeda que está no centro da questão aparentemente insolúvel que domina o impasse geopolítico na região há mais de setenta anos. Nesse contexto, a memória da *Nakba* não é apenas o denominador comum afetivo que de certa forma compensa essa dispersão característica, mas *reforça* a gravidade e fatalidade da experiência palestina cada vez que é evocada. É por isso, também, que não podemos compreendê-la dissociada da reivindicação palestina que constitui o cerne do seu movimento de resistência, qual seja, a do direito de retorno.

⁴⁸ A expressão, traduzida como “*Nakba* presente” ou “*Nakba* permanente”, era utilizada com frequência por palestinos em Israel e nos Territórios Ocupados com quem tive contato. Voltarei a ela mais adiante.

⁴⁹ A *Nakba de Iqrit* é um excelente exemplo de transferência da importância de uma data para outra menos “conhecida” por uma dada comunidade, bem como da enorme potência da *Nakba* como ponto condensador da memória palestina, uma referência que a torna sempre presente mesmo quando é “substituída” por outra data. A *Nakba* parece nunca deixar de comandar a memória palestina; a utilização de um termo como “*Nakba de Iqrit*” não deixa de ser uma tentativa de transmitir ou transferir a sua gravidade para outro momento, outra tragédia – como se ela precisasse ser evocada para nomear a tragédia particular de um vilarejo, em outro momento, para dar a dimensão da importância do acontecido sobre seus habitantes.

1.3 Retorno para quem?

Os refugiados palestinos são, ao mesmo tempo, o que há de mais singular na questão palestina e aquilo que a torna um problema efetivamente global. Desde a *Nakba*, existem refugiados palestinos em quase todos os países do mundo, muitas vezes em números expressivos, o que significa que o ponto central de quaisquer discussões para a “paz” na região não está circunscrito às relações entre Israel e os palestinos, tampouco ao Oriente Médio.

Quando, em 1948, mais de 800 mil palestinos foram expulsos de suas terras e casas pelas forças armadas do que veio a constituir o Estado de Israel, criou-se a maior e mais longeva população deslocada do mundo, que hoje atinge o impressionante número de quase oito milhões de pessoas – o que equivale a dizer que a cada dez palestinos, sete terão sofrido um deslocamento forçado ao menos uma vez na vida⁵⁰. Mesmo aqueles que não foram empurrados para fora das fronteiras do novo Estado, como os habitantes de Iqrit, não puderam retornar para suas casas, tornando-se deslocados internos dentro do seu país. Mais do que isso, não se trata de denominador comum apenas no passado, na medida em que o deslocamento forçado de palestinos, seja no interior das fronteiras de Israel ou para fora da Palestina histórica, segue acontecendo⁵¹. Assim, é a própria existência de refugiados e deslocados internos palestinos⁵² que constitui o núcleo do “conflito”, pois o deslocamento forçado, em

⁵⁰ Esses números foram retirados da mais recente pesquisa da *Badil – Centro de Recursos Para os Direitos dos Refugiados Palestinos* acerca da população palestina deslocada, que fornece dados até o ano de 2015. A *Badil* é uma organização de direitos humanos sem fins lucrativos comprometida com a proteção dos refugiados e deslocados internos palestinos. Foi criada em 1998 a partir de recomendações emitidas por uma série de conferências populares sobre refugiados na Cisjordânia e na Faixa de Gaza. Propriedade legal da comunidade de refugiados, a *Badil* possui *status* consultivo especial junto ao Conselho Econômico e Social das Nações Unidas e uma longeva parceria com a Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina. (AL-AZZA; AL-ORZZA, 2016)

⁵¹ Grande parte da população palestina segue sujeita a deslocamentos forçados hoje em dia. Como exemplo, podemos citar a população beduína do deserto do Negev, no sul de Israel, constantemente forçada a abandonar a região em nome da construção de novas comunidades judaicas; os habitantes da Faixa de Gaza; os palestinos refugiados em países como Síria e Líbano, obrigados a se deslocar repetidas vezes devido a inúmeros conflitos; entre muitos outros. O ponto é que a legislação internacional entende que o deslocamento forçado ocorre não apenas devido à violência dos conflitos armados, mas a partir da criação de um *ambiente coercitivo*, ou seja, de uma situação de tal forma insuportável que um indivíduo não tem escolha senão deixar seu lugar de origem ou residência habitual. O que se observa é que, historicamente, Israel se apoiou fundamentalmente no primeiro tipo de violência nos momentos de criação das grandes ondas de deslocados palestinos, em 1948 (a *Nakba*) e em 1967 (a Guerra dos Seis Dias e a ocupação da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, chamada pelos palestinos de *al-Naksa*, ou “menor catástrofe”). Por outro lado, nos últimos anos o Estado tem se utilizado primordialmente das táticas para criação de um ambiente coercivo, especialmente nos Territórios Ocupados, para deslocar os palestinos, restringindo seu acesso aos recursos naturais e serviços públicos básicos, sua mobilidade, seu direito de residência, etc.

⁵² É importante notar que uma pessoa pode ser refugiada e PID (pessoa internamente deslocada) ao mesmo tempo, dependendo da quantidade de vezes em que foi deslocada à força. Cerca de 75% da população da Faixa de Gaza, por exemplo, são refugiados palestinos de 1948 e seus descendentes e, nos últimos três grandes ataques

suas várias vertentes, é em muitos sentidos a experiência palestina mais fundamental, que reforça a identidade do grupo ao mesmo tempo em que o lança em um estado de perpétua insegurança.

Se, como vimos, a expropriação da *terra* é central para os esforços de colonização sionistas, ela tem como contrapartida ainda mais fundamental a expulsão, ou *limpeza*⁵³ dos palestinos dessa mesma terra – a qual, ao contrário do que afirmava o slogan sionista de “uma terra sem povo para um povo sem terra”, não estava de modo algum *vazia*⁵⁴. Menciono a famosa frase pois ela nos leva ao que há de mais paradoxal na questão palestina, qual seja, ao fato de que o exílio e a dispersão geográfica são também parte importante da identidade judaica. De fato, é precisamente esse denominador comum, definido pela filósofa Judith Butler (2017, p. 24) como o *diaspórico*, que a leva a tentar

imaginar o que aconteceria se duas ‘tradições’ de deslocamento convergissem para produzir uma ordem política pós-nacional baseada nos direitos comuns dos refugiados e no direito de serem protegidos contra formas ilegítimas de violência.

Quando nos propomos a pensar os sentidos políticos da memória, estamos necessariamente pensando não apenas nas disputas travadas à sua volta mas também nos possíveis encontros que podem ocorrer a partir de uma abertura para experiências que são *comuns*, partilhadas. A memória da *Nakba*, nesse sentido, poderia ser construída *junto* à memória judaica dos séculos de exílio, um “cruzamento de mundos” (BUTLER, 2017, p. 17) que fundamentasse uma ordem política comum, pautada por uma genuína coabitação. Como afirma Butler (2017, p. 15),

Se a dispersão é pensada não só como situação geográfica, mas também como modalidade ética, então ela é justamente o princípio que deve ser entendido por Israel/Palestina, que deve ser “posto ali na terra” a fim de fundamentar uma ordem política em que nenhuma religião ou nacionalidade reivindique soberania sobre a outra – um regime em que, na verdade, a própria soberania seja dispersa.

A questão palestina diz respeito a duas populações que sofreram dura e longamente as consequências diretas de uma existência no exílio, e portanto também à sua mútua

israelenses ao território, muitos deles foram também deslocados internamente. Da mesma forma, refugiados palestinos na Síria foram deslocados novamente, dentro das fronteiras sírias, na guerra civil.

⁵³É o fato de ter significado a expulsão proposital e direcionada dos palestinos do território, a fim de garantir uma maioria demográfica judaica, que faz com que o historiador Ilan Pappé (2016) descreva a fundação de Israel como “a limpeza étnica da palestina”.

⁵⁴A compreensão do objetivo fundamental do movimento sionista como o esforço de anexar o máximo possível de terras com o menor número possível de palestinos vivendo nelas é compartilhada por inúmeros autores. Sobre esse assunto, ver em especial Pappé (2016).

reivindicação do direito mais básico e amplamente reconhecido como legítimo a todo refugiado – na verdade, a todo aquele que foi vítima de deslocamento forçado: o direito de retorno.

Se o diaspórico está, como defende Butler, incorporado tanto na ideia de judaico quanto na de palestino e o direito de retorno pode ser compreendido como o não estar sujeito às violações de direitos que constantemente acompanham tal condição, então a realização de um direito de retorno amplo e comum para palestinos e judeus não pode deixar de estar no cerne da resolução justa da questão palestina. O problema, naturalmente, é que o retorno, conforme é compreendido e sancionado hoje em Israel, não é de modo algum amplo e comum, mas exclusivo e restritivo.

A Lei do Retorno⁵⁵ israelense, que estabelece o direito praticamente irrestrito de qualquer judeu do mundo a imigrar para Israel e se tornar cidadão do Estado, foi aprovada em 1950 e decreta sumariamente em seu artigo 1º que “todo judeu tem o direito de entrar nesse país como *oleh*⁵⁶”. Definindo “judeu” como “a pessoa nascida de mãe judia ou que tenha se convertido ao judaísmo e não possua nenhuma outra religião”, a permissão foi ampliada por uma emenda de 1970 que estendeu o direito à imigração aos filhos e netos de judeus, bem como a seus cônjuges. Naturalmente, nenhuma lei similar existe para garantir o direito dos palestinos de imigrar ou receber cidadania, mesmo se tiverem nascido dentro do território que hoje é Israel.

Ao contrário, uma vez que “o Estado de Israel se estabeleceu rechaçando as populações palestinas para alhures” (BUTLER, 2017, p. 16), o impedimento do retorno palestino – mesmo o retorno daqueles que, como Amir, residem dentro do país – é tido como condição *sine qua non* para sua sobrevivência. Como veremos no próximo capítulo, a identidade nacional judaica difundida em e por Israel se baseia largamente em uma narrativa segundo a qual a despossessão palestina, quando não inteiramente negada pelo discurso oficial, não passa de um custo, ou efeito colateral, da correção dos crimes historicamente cometidos contra os judeus. E, no entanto, se concordarmos com Butler (2017, p. 24) que “o empenho em retificar uma forma de exílio instituindo outra claramente repete o crime em vez de resolvê-lo”, torna-se de fato indispensável “pensar com cuidado sobre o direito de retorno (palestino) em relação à Lei do Retorno (israelense)”.

⁵⁵ Texto completo da lei em inglês disponível em:

<https://www.adalah.org/uploads/oldfiles/Public/files/Discriminatory-Laws-Database/English/36-Law-of-Return-1950.pdf>

⁵⁶ *Oleh*, em hebraico, significa um judeu imigrando para Israel.

O ponto fundamental é que, se “as próprias fronteiras [de Israel] estabelecem uma relação duradoura com as terras e os povos que elas excluem”, os palestinos “estão tanto dentro quanto fora” (BUTLER, 2017, p. 24) dessas fronteiras, material e simbolicamente. A incômoda presença física dos palestinos de 1948 dentro do Estado não permite nunca que Israel realize a fantasia nacionalista de um país completamente judeu – e democrático. Vale dizer, é a presença palestina, com sua reivindicação inapelável do direito de retorno, que desautomatiza o olhar sempre unívoco do discurso nacional sobre a realidade.

1.4 Handala, a chave e o retorno palestino em Iqrit

No primeiro parágrafo desse capítulo, contei como uma das primeiras construções que Amir nos apresentou em nossa visita a Iqrit foram os dois galpões improvisados que servem de banheiro, em cujas paredes vê-se dois grafites em vermelho, de uma frase em árabe e do *cartoon* palestino Handala. O menino de cabelo cacheado, sempre descalço e vestindo roupas maltrapilhas, é o personagem mais icônico do cartunista palestino Naji Al-Ali, e pode ser reconhecido representado por toda a parte, em cartazes nas casas palestinas, em souvenirs vendidos nas cidades mais turísticas e mesmo em bijuterias. Indiscutível símbolo nacional, Handala encarna a resistência palestina e, mais especificamente, sua luta pelo direito de retorno.

Figura 7 – Banheiros improvisados ao lado da igreja, em Iqrit, onde se vê um grafite do personagem Handala e uma frase em árabe

Foto: Nina Galvão, janeiro de 2015.

Al-Ali era ele próprio um refugiado, expulso do vilarejo de Al-Shajara na Galileia durante a *Nakba* e forçado a crescer em um campo de refugiados no sul do Líbano. Handala representa, em muitos sentidos, seu próprio criador, que declarou que o menino de seus desenhos tinha a idade congelada de dez anos – a mesma de Al-Ali quando foi para o exílio – e que só voltaria a crescer quando pudesse retornar à sua terra natal. Esse é, também, o motivo pelo qual o personagem passou a ser sempre representado de costas a partir de 1973. Após a Guerra do Yom Kippur naquele ano, com o aumento da pressão por um acordo entre os Estados árabes e Israel, Naji Al-Ali indignou-se com os termos usualmente propostos por atores externos para a paz na região – que nunca incluíam o direito de retorno – e passou a desenhar Handala dando as costas ao mundo que estava uma vez mais dando as costas aos palestinos⁵⁷.

A imagem da criança abandonada e desiludida, que espera pacientemente o momento em que poderá encarar seu público novamente, funciona como um lembrete constante aos refugiados e deslocados internos palestinos da inocência e da ingenuidade perdidas em 1948. Descalço como muitas das crianças nos campos de refugiados, onde está representado por toda a parte, representa um norte político para os palestinos, a bússola que não os deixa esquecer daquilo que não podem nunca abrir mão. O fato de ser reconhecido como símbolo pelos palestinos nas mais diversas circunstâncias – na Cisjordânia, em Israel, no Líbano ou no Brasil – reforça o argumento de que é a luta pelo direito de retorno que une mais profundamente os palestinos, apesar das diferenças marcantes das suas circunstâncias. Luta essa que não apenas tem na *Nakba* seu fundamento histórico, mas que é a *Nakba* no presente, o denominador comum que liga a comunidade palestina.

⁵⁷A leitura da obra de Judith Butler pode sugerir ainda uma outra interpretação para a pose característica de Handala. Na leitura que a autora faz de Lévinas, “o rosto não (...) é uma injunção à não violência conduzida por vários sentidos. Daí o porque de Lévinas se referir à ‘nuca’ como o rosto, sugerindo que o ‘rosto’ é a dimensão da vida humana que carrega sua vulnerabilidade e impõe uma obrigação ética a quem ele se mostra”. (BUTLER, 2017, p. 19). É o reconhecimento de um rosto que não é o meu que nos confronta com um outro, que não sou eu e ao qual preciso responder. O fato de não ter um rosto visível faz de Handala a perfeita representação desse outro que não é reconhecido – fundamentalmente por Israel, mas para o mundo em geral – como vulnerável, como alguém que eu tenho a obrigação de não matar, de proteger, de resguardar.

Figura 8 – Grafite nas paredes do campo de refugiados de Dheisheh, em Belém, na Cisjordânia

Aqui estão representados o personagem Handala e seu autor, Naji Al-Ali. Aqui, Al-Ali tem seus protestos progressivamente calados, até ser morto. No entanto, sua mensagem segue sendo disseminada por Handala e outra criança refugiada palestina. Foto: Nina Galvão, janeiro de 2015.

Na narrativa palestina da própria identidade, parece-me que apenas um símbolo rivaliza com Handala em seu potencial vinculativo: a chave do retorno. Provavelmente o mais disseminado ícone da luta pelo direito de retorno, a chave não é apenas um signo nacional, mas uma poderosa metáfora da memória que traduz melhor do que qualquer resolução⁵⁸, para muitos palestinos, a pluralidade de sentidos e o verdadeiro peso da tragédia de 1948, que continua a marcar inexoravelmente suas vidas.

Literalmente, as chaves seriam aquelas levadas pelos refugiados e deslocados internos ao deixarem suas casas em 1948. Como ressaltou Amir em minha visita a Iqrit, na maior parte das vezes os palestinos não imaginavam que sua ausência seria prolongada por mais de setenta anos. Acreditavam, como os seus avós, nas promessas israelenses de que poderiam retornar tão logo a guerra tivesse terminado, e por isso trancaram a porta ao sair e carregaram consigo apenas a chave e os itens de sobrevivência mais básicos⁵⁹. Esses objetos, as chaves que de fato sobreviveram aos percalços enfrentados pela maioria dos deslocados palestinos ao longo dos últimos setenta anos, são preservados com especial afinho nos campos de

⁵⁸ Refiro-me ao fato de que o direito de retorno palestino já foi juridicamente legitimado pelas Nações Unidas, em uma série de resoluções e decretos, incontáveis vezes.

⁵⁹ Uma das conversas mais marcantes que tive na Palestina aconteceu no campo de refugiados de Dheheish, em Belém, em que um jovem mostrou um velho casaco muito surrado e contou como seu avô não quisera sair de seu vilarejo com seu casaco “bom”, com medo de que se estragasse na viagem, e por isso levava aquele, de qualidade muito inferior – hoje, a principal herança familiar.

refugiados, onde muitas vezes permanecem expostas nos centros de visitantes. Outras vezes são guardadas no seio das famílias, passadas como herança de pais para filhos e netos como recordação privada da antiga casa e do seu vilarejo de origem.

Figura 9 – Mural no centro cultural do campo de refugiados de Dheisheh, na Cisjordânia.

Aqui, as chaves das antigas casas de habitantes originais do campo estão expostas ao redor de um buraco de fechadura. Foto: Nina Galvão, janeiro de 2015.

É justamente esse enorme potencial de vinculação afetiva, bem como de deslocamento entre as memórias privada e pública, que faz da chave provavelmente o maior símbolo da *Nakba*. Ao mesmo tempo em que as diferentes chaves – de diferentes formatos, cores e tamanhos – representam para cada família a sua perda absolutamente singular, a chave enquanto símbolo partilhado encarna a tragédia coletiva que se abateu sobre os palestinos em 1948. Se remete à perda da propriedade privada de centenas de milhares de palestinos, testemunhando seu prejuízo econômico concreto e legitimando a reivindicação por compensações materiais, fala acima de tudo da perda da pátria, da terra natal, que nenhuma reparação deste tipo poderá compensar. Em sua dimensão espacial, a chave como metáfora conecta ao mesmo tempo cada família ao *seu* vilarejo e *sua* casa e a coletividade palestina ao território da Palestina histórica como um todo, encarnando a dialética dispersão/união representada pela *Nakba*.

É o fato de ser a linguagem expressa em palavras sempre insuficiente para exprimir seus múltiplos significados que faz a memória ser constantemente expressa por meio de

imagens⁶⁰; a complexidade dessas metáforas se revela “nas sobreposições, nos deslocamentos e nas diferenças das muitas imagens” (ASSMANN, 2011, p. 163) que compõem esse léxico particular. Nesse sentido, vimos como a oliveira pode ser compreendida como metáfora da resistência palestina, do caráter nacional e da ligação dessa comunidade com a terra – uma imagem que faz parte de uma linguagem compartilhada capaz de oferecer legibilidade automática a certos símbolos. Para um palestino imerso nessa linguagem própria, que em muitos sentidos fundamenta-se sobre a memória da *Nakba*, uma oliveira desenhada na parede ou uma gigantesca fechadura na entrada de um campo de refugiados dispensa qualquer explicação ou esclarecimento de sentido.

Figura 10 – Pôster

Neste pôster, intitulado “Nesta Terra”, vemos a combinação de dois símbolos da memória palestina, a oliveira e a chave. O pôster participou do concurso anual da Badil para imagens representando a luta pelo Direito de Retorno palestino. Na inscrição em árabe se lê “nesta terra há aquilo que faz a vida valer a pena”, trecho do poema “Nesta Terra”, de Mahmoud Darwish, de onde provém a epígrafe deste trabalho. Autora: Rania Al-Madhoon (2009). Fonte: Upon This Land (2019).

⁶⁰ Como aponta Aleida Assman (2011, p. 162), “o fenômeno da memória é resistente à descrição mais direta e incide em processos metafóricos”.

Figura 11 – Portal de entrada do campo de refugiados de Aida, na Cisjordânia

Foto: Nina Galvão, janeiro de 2015.

Em todas as ocasiões em que me vi diante das chaves palestinas, muitas vezes conversando com seus donos ou seus descendentes, fui sempre tomada por uma sensação de choque e admiração diante do que me aparecia como um testemunho direto da *Nakba*, uma ligação que conferia outra dimensão e concretude às histórias que havia escutado até então. Essa dimensão temporal também está no cerne da “produtividade imagética” da chave como metáfora da memória, ao operar uma conexão direta entre a tragédia do passado – a expulsão e a expropriação iniciadas na *Nakba* – e a difícil situação no presente, em que o desenraizamento e a impossibilidade do retorno permanecem.

Essa *continuidade* é também projetada em um nível privado na medida em que conecta os membros de diferentes gerações de uma mesma família, como ficou patente tanto em minha visita a Iqrit como nas muitas conversas que tive com jovens habitantes dos campos de refugiados de Aida e Dheisheh⁶¹, em Belém. Em todas essas situações, sempre me chamou a atenção a determinação com que os jovens – os quais pertencem no mínimo à terceira geração de refugiados ou deslocados internos – se declaravam, com um grande senso de responsabilidade, portadores de uma *herança* deixada por seus avós, aqueles que foram de fato expulsos de suas terras e casas. Nos campos, é notável como as crianças sabem todas

⁶¹ Os campos de refugiados palestinos de Aida e Dheisheh são dois dos 19 campos existentes na Cisjordânia, os quais abrigam, no total, cerca de um quarto dos quase 800 mil refugiados registrados pela Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Próximo Oriente (UNRWA, na sigla em inglês) na região.

nomear e muitas vezes até descrever o “seu” vilarejo, o qual na maior parte dos casos não existe mais há setenta anos.

Esse vínculo intergeracional proporcionado pela memória da *Nakba* e materializado em objetos como a chave ficou explícito nas palavras de Amir quando ele nos contou a respeito do projeto de retorno levado a cabo em Iqrit, o qual pretende retomar as iniciativas até então frustradas dos antigos habitantes do vilarejo. Nos primeiros anos após a apropriação das suas terras pelo Estado, sob o peso da lei marcial que vigorava sobre os palestinos em Israel⁶², os moradores pouco puderam fazer para tentar remediar a situação. Foi apenas quando a administração militar foi abolida, em 1966, que os anciãos retornaram às terras do vilarejo e renovaram tanto a igreja como o cemitério, no qual continuam enterrando seus mortos até hoje.

A pressão pública significativa pelo retorno de Iqrit, que incluiu de protestos na frente do parlamento israelense a greves de fome em massa, começou nos anos 1970 e foi acompanhada, tanto em períodos de governos trabalhistas quanto de partidos à direita do espectro político-ideológico, por promessas mais ou menos vagas de que o Estado reconheceria e repararia os erros do passado⁶³, sempre sem nenhum resultado concreto.

A sucessão de decisões e resoluções nunca implementadas, a apatia quase generalizada do público e da mídia israelense com o passar dos anos e o desapontamento e a desilusão com as instancias jurídicas de proteção aos cidadãos fez com que os habitantes de Iqrit e seus descendentes retomassem sua luta em novas frentes ao final dos anos 1990 e início dos anos 2000. Nascido e criado em Haifa, Amir nos anunciava com orgulho:

Vocês me veem de pé aqui porque há dois anos eu e outros caras da terceira geração decidimos vir aqui, plantar algumas oliveiras e declarar nosso retorno. E é isso que temos feito, eu estou vivendo aqui nos últimos dois anos, na Igreja. Nós temos dois

⁶² Como mencionei anteriormente, após a declaração do Estado de Israel e com o fim da Guerra de Independência, a população palestina que permaneceu dentro do território do novo Estado foi submetida a lei marcial (que não se aplicava à população judaica), mesmo tendo recebido cidadania israelense. De acordo com Ilan Pappé (2011, p.11), “o governo militar foi imposto sobre todas as áreas de grande população palestina e se baseava nas Regulações Emergenciais do Mandato Britânico. Durou até 1966 e afetava todos os aspectos da vida palestina”.

⁶³ Menache Begin prometeu, em 1977, que permitiria o regresso dos moradores. Nos anos 1980, a simpatia do público israelense em geral pela causa de Iqrit cresceu e, quando o Partido Trabalhista retornou ao poder em 1992, o Primeiro Ministro Yitzhak Rabin criou um comitê ministerial para avaliar a situação do vilarejo. Após 18 meses, o comitê concluiu que não havia razões para impedir o retorno dos habitantes de Iqrit e também do vilarejo de Bir'im (evacuado e destruído em circunstâncias parecidas) e que o seu direito deveria ser reconhecido e implementado com a ajuda do governo. As recomendações do comitê, no entanto, nunca foram ratificadas nem adquiriram força de resolução governamental, apesar de um novo apelo – bem sucedido – dos antigos habitantes à Suprema Corte. Tanto o Governo seguinte de Benjamin Netanyahu como o de Ehud Barak se dispuseram a aceitar as conclusões do comitê, mais uma vez sem resultados. Finalmente, em 2002, o governo de Ariel Sharom rejeitou integralmente as recomendações, e os habitantes de Iqrit voltaram à estaca zero.

quartos lá em cima, uma porção de colchões aqui no chão e é isso. Daqui nós estamos liderando a luta.

A iniciativa, que surgiu em 2013 e, na época da minha visita em 2015, era mantida por algo entre 15 e 20 jovens da terceira geração que se revezavam em turnos na ocupação da igreja, é um desdobramento direto de um trabalho desenvolvido há anos pelos antigos habitantes do vilarejo e seus filhos. Para o jovem palestino, as gerações de seus pais e, principalmente, de seus avós, forneceram a base para a ação direta de hoje.

O que nós fizemos nos últimos 20 anos foi estabelecer acampamentos de verão no vilarejo, em volta da igreja. Fazemos isso desde 1995, e todo agosto temos um acampamento aqui para as crianças do vilarejo. Então você pode dizer que nós fomos basicamente criados nesses acampamentos. É um modo de espalhar nossa história e dizer a todo mundo o que aconteceu aqui – de onde eles vieram e tudo o mais.

Amir contou também que seus pais, que moram em Haifa, de início se mostraram apreensivos, pois nenhum dos dois fora muito envolvido nos assuntos do vilarejo até que seus dois filhos se engajassem profundamente nas reivindicações da comunidade – seu irmão também estava morando na igreja na época da visita. Trata-se, nas suas próprias palavras, de um “salto” geracional curioso. Os antigos habitantes do vilarejo, hoje anciãos, não lideram mais diretamente o esforço de resistência pela memória, mas se mantêm presentes pela continuidade do trabalho. “O que aconteceu no primeiro acampamento foi que os anciãos eram os que falavam com as crianças, contavam o que havia acontecido e mostravam suas chaves, e depois de tantos anos passamos a ser nós a guiar os grupos. Então, o que nós aprendemos estamos agora ensinando a eles”, afirmou Amir. Esse vínculo é reforçado, justamente, por uma recordação material de um dos anciãos do vilarejo: dentro da igreja há a foto de um senhor, ao lado de um bilhete. “Este é um dos anciãos da vila, da primeira geração. Ele nos deu antes de morrer, e diz ‘meus jovens de Iqrit, meus jovens filhos, nós queremos que fiquem aqui, que mantenham a luta’”. A aprovação e o incentivo da geração que de fato viveu a *Nakba* é, por sua vez, materializada na chave da antiga casa do senhor em questão, agora exposta na igreja ao lado da sua fotografia.

Figura 12 – Placa dentro da igreja de Iqrit com a foto e o recado de um dos anciãos do vilarejo

Foto: Nina Galvão, janeiro de 2015.

Parece-me que esse ancião, diante da proximidade do fim da sua vida individual e da retomada da luta do vilarejo pelas novas gerações, decidiu que chegara o momento de realizar a tradução dessa memória do âmbito privado para o público. Ao oferecer sua chave, abriu mão de guardá-la no espaço protegido do âmbito familiar, lançando-a na luz pública da luta política comum de todo o vilarejo⁶⁴ – aquele objeto deixou de pertencer, nesse momento, a *uma* pessoa ou família para se vincular ao conjunto da comunidade e suas reivindicações.

Vê-se também como a metáfora da chave, assim como a da oliveira, não possui um caráter apenas descritivo do passado e do presente palestinos, mas programático, na medida em que reafirma a reivindicação do direito de retorno como centro inegociável da luta palestina. Assim como Handala, a chave não deixa os palestinos esquecerem do que perderam em 1948, nem tampouco daquilo de que não podem abrir mão ao olhar para o futuro: a realização do seu direito de retorno às terras e casas das quais foram expulsos. Por outro lado, é justamente essa prescrição fundamental que torna o ativismo mnemônico centrado na *Nakba* uma atividade contra-hegemônica cerceada de diversas formas pelo Estado de Israel, conforme veremos nos próximos capítulos.

⁶⁴ Voltarei à importância da distinção entre os âmbitos privado e público, bem como às implicações da transição entre um e outro, nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2

A NAKBA E A MEMÓRIA NACIONAL ISRAELENSE

Entre 1947 e 1950, cerca de 80% dos palestinos que residiam dentro das fronteiras do que se tornou Israel foram expulsos de suas casas e obrigados a fugir, fosse como refugiados nos países vizinhos, fosse como deslocados internos dentro de Israel – caso do vilarejo de Iqrit, cuja história, ao mesmo tempo típica e *sui generis*, apresento aqui como ponto de partida para uma reflexão a respeito do sentido político da reivindicação da memória da *Nakba* entre os palestinos de 1948 em Israel. Quando visitei Iqrit pela primeira vez, chamou-me a atenção, na história que Amir contava, o fato de que os moradores do vilarejo podiam ter seus apelos ouvidos por múltiplas instâncias judiciais – tendo inclusive uma decisão da Suprema Corte de Israel a seu favor – e ainda assim ver todas as suas esperanças frustradas por decisões executivas arbitrárias e aparentemente inapeláveis. A questão central, conforme me explicou o jovem palestino, é que as decisões judiciais não significam nada quando são colocadas diante de um princípio que parece ser a justificativa atemporal para as mais diversas políticas implementadas pelo Governo, qual seja o da proteção e da segurança. Após a decisão judicial favorável de 1951, que deveria permitir aos antigos moradores o retorno para as suas casas, as terras do vilarejo foram declaradas pelo Ministério da Defesa como zona militar fechada por motivos de segurança, e o assunto foi efetivamente encerrado com a destruição das construções na véspera do Natal daquele ano.

Para compreender a profundidade e as implicações do apagamento da memória palestina como um processo viabilizado, direta e indiretamente, pelo corpo de uma legislação específica, é preciso olharmos para o princípio que subjaz a esse processo e que está, a meu ver, no cerne do problema político que envolve as memórias em disputa na questão palestina, que foi muito bem demonstrado, ainda que indiretamente, na fala de Amir. Refiro-me ao fato de que o Estado de Israel se preocupa desde a sua fundação com a consolidação de uma identidade nacional que não abarca de maneira nenhuma a totalidade de seus habitantes – uma prática, aliás, nada estranha à forma do Estado-nação em geral. Israel é o Estado Judeu, e sua judaicidade é tomada sempre como valor inquestionável a ser protegido a todo custo, mesmo quando entra em conflito direto com outros princípios declarados do Estado, como o seu caráter supostamente democrático⁶⁵.

⁶⁵ Cabe mencionar aqui a aprovação pelo parlamento israelense, em julho de 2018, da altamente controversa Lei Básica, que definiu formalmente Israel como Estado-nação do povo judeu. A lei, que pouco altera na prática a vida dos israelenses, tem um caráter majoritariamente simbólico e determina, entre outras provisões, que “o

Neste capítulo, portanto, pretendo argumentar que a compreensão de um Estado baseado na ideia de soberania judaica tem como contrapartida a formulação de um passado nacional também exclusivamente judeu, que aloca os palestinos de 1948, no discurso oficial israelense, em uma posição absolutamente marginal dentro do seu próprio Estado. Mais do que isso, a memória palestina da *Nakba* é vista e tratada pelo Estado como verdadeira ameaça à integridade nacional, o que não deixa de conferir uma potência política singular ao ativismo mnemônico que se desenvolveu à sua volta.

2.1 Memória e identidade nacional

Não há identidade nacional que prescindia de uma memória nacional. Assim como a narrativa de si construída pelo sujeito está inevitavelmente imbricada em narrativas do outro, a narrativa que uma comunidade constrói sobre si – o que inclui o modo como se relaciona com seu passado e que sentido atribui a ele nessa construção de uma *imagem* de si – é permeada por suas narrativas acerca dos outros que percebe à sua volta, bem como pelos lugares em que é alocada nas narrativas *dos outros*. Nessa perspectiva, um dos laços sociais mais poderosos a emergir no mundo contemporâneo é representado pela ideia de nação e pelas identidades nacionais.

Michael Pollock (1992, p. 104), ao abordar a intrínseca relação entre memória e identidade nacionais, adota o conceito de identidade como um “sentimento” e refere-se a ele como

a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros.

direito à autodeterminação no Estado de Israel pertence exclusivamente ao povo judeu” e que o “estabelecimento de assentamentos judeus é um valor nacional que deve ser encorajado e promovido pelo Estado”. Debatida por anos antes da sua aprovação e criticada por diversas organizações locais e internacionais – inclusive judaicas – por seu caráter explicitamente discriminatório em relação às comunidades não judaicas de Israel, a Lei visa também permitir a juízes israelenses priorizar aberta e legalmente o caráter judeu do Estado sobre seus princípios democráticos quando esses entrarem em conflito. Ainda que a versão aprovada seja mais “suave” do que muitas das propostas anteriores, como afirmou reportagem do jornal israelense *Haaretz*, a importância simbólica da Lei, ao formalizar o princípio ideológico que está na base do Estado desde a sua fundação, não pode ser ignorada. Ver: Lis (2018).

O sentimento de identidade⁶⁶, por sua vez, não pode prescindir de um trabalho de memória específico, pois é essa construção que, em sua dimensão individual, conecta os momentos passados da vida de um sujeito com seu presente e suas aspirações futuras, dotando-o de uma história de vida que atribui um sentido à sua existência. Na sua dimensão coletiva, a memória socialmente compartilhada fornece uma prova de realidade e um enquadramento a todos que dela se sentem parte, um referencial comum indispensável a qualquer coletividade. Ou seja, “*a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade*, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLOCK, 1992, p. 204).

Parece-me que a principal potência da compreensão da identidade como um sentimento reside no caráter maleável implícito na palavra. Sentimentos não são estruturas rígidas e imutáveis, mas bastante volúveis e sujeitos a toda sorte de transformação. Nesse sentido, a identidade aparece como característica muito mais circunstancial do que essencialista, produto sempre em movimento da combinação de um feixe de investimentos por parte do sujeito e do grupo ao qual pertence. Ao abordar a sua ligação com a ideia de uma memória “herdada” que circula no interior dos grupos sociais, Pollock vai ao encontro do que aponta o sociólogo israelense Eviatar Zerubavel (2003, p. 3), para quem “ser social pressupõe a habilidade de experimentar coisas que aconteceram com o grupo ao qual pertencemos muito antes de nos juntarmos a ele como se fossem eventos do nosso próprio passado pessoal”. A identificação, portanto, pressupõe uma incorporação do passado, uma comunhão que ajuda a formar um *nós* a partir da memória compartilhada.

A memória nacional – descrita por Pollock (1992, p. 204) como memória “organizadíssima” – é um elemento essencial para o estudo e a compreensão das identidades nacionais e dos problemas políticos que suscitam. Memória e identidade nacionais, sobre as quais se lançam esforços contínuos de enquadramento, não devem ser essencializadas, tomadas como entidades empíricas monolíticas ou objetos cristalizados. São elementos em constante reconstrução, porque objetos de disputas políticas calorosas que exigem negociação permanente com aquele elemento do qual nenhuma identidade pode escapar, qual seja o outro.

Pollock (1992, p. 204) aborda a questão ao afirmar que

⁶⁶ Para uma análise a respeito da construção de identidades individuais e coletivas que considera o processo conectado ao estabelecimento de uma “sociodinâmica da estigmatização”, ou seja, que enxerga as construções identitárias ligadas a estruturas sociais de dominação e exclusão, ver a obra do sociólogo alemão Norbert Elias (2000).

Ninguém pode construir uma autoimagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com os outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo.

A memória nacional é formada a partir de disputas e negociações constantes entre os diversos grupos que compõem a nação, e deve sempre ser observada nessa perspectiva construtivista. Por isso mesmo, falar do lugar da memória no Estado-nação a partir dos seus conteúdos expressos pode parecer desnecessário, uma vez que poucos truísmos são tão desgastados quanto aquele que se exaspera diante dos malabarismos e francas invencionices históricas do nacionalismo, esse modo tão particular de identificação social. Sua relevância para a questão Palestina, no entanto, provém do fato de essa ser compreendida com frequência como mais uma dentre as incontáveis disputas identitárias a assolar o mundo contemporâneo, uma luta entre dois movimentos nacionais que, entrincheirados em suas respectivas narrativas e dotados de uma teimosia exasperante, se recusam a reconhecer um ao outro.

Tal perspectiva incorre, a meu ver, em dois equívocos. O primeiro, e talvez mais grave, é a equiparação da posição de dois “lados” em uma disputa que se daria portanto entre iguais, ao menos no que diz respeito à capacidade de formulação, cristalização e transmissão de uma narrativa nacional coerente. Mesmo se assumíssemos uma interpretação geral da questão Palestina como uma disputa entre dois movimentos por determinação nacional⁶⁷, estaria claro que um deles foi muito mais bem sucedido do que o outro e, neste sentido, muito mais capaz de produzir e disseminar a sua “versão” da história do que o outro. Trocando em miúdos, há um puro e simples diferencial de poder em jogo na questão Palestina que não pode ser ignorado quando analisamos as construções narrativas mobilizadas no seu interior.

O segundo problema decorre de uma abordagem do nacionalismo e da conformação das identidades nacionais, especialmente aquelas em jogo na questão palestina, que essencializa essas construções como projeto de alguma racionalidade programática. Tomam-se as narrativas nacionais, muitas vezes, como pacotes hermeticamente fechados, conscientemente arquitetados e cuidadosamente difundidos a partir de uma gama de intenções

⁶⁷Ainda que bastante comum, não é um enquadramento que a meu ver permita uma análise verdadeiramente compreensiva da questão. Prefiro tomá-la, seguindo autores como Rashid Khalidi, Ilan Pappé e Judith Butler, como um processo de colonização de povoamento ainda em curso, com dinâmicas próprias de ocupação do território, apropriação de recursos naturais e tratamento da população nativa da região. Sobre esse ponto, ver também Hilal (2007) e Dana (2017).

claras e facilmente discerníveis. Ou seja, ignora-se toda a dimensão dos circuitos de afetos inconscientes que permeiam as construções políticas e as relações entre os homens dentro delas⁶⁸, formando as suas cosmovisões. O historiador britânico Eric Hobsbawn (2012), por exemplo, é um dos mais célebres estudiosos do fenômeno do nacionalismo a adotar uma perspectiva desse tipo. O problema fundamental da ideia de “invenção” das tradições, conforme coloca Hobsbawn, é que ela parte da premissa de um mundo objetivo, concreto e consciente no qual a farsa criada e mobilizada pelo nacionalismo é facilmente discernível. Quando nos propomos a olhar especificamente para as formas e conteúdos da memória nacional, no entanto, as estruturas de socialização mnemônicas podem tanto se mostrar prescrições explicitamente normativas como estruturas implicitamente codificadas, produtos de um processo mais complexo do que a simples “invenção”.

Parece-me, portanto, mais produtivo o conceito de *imaginação* utilizado por Benedict Anderson para tratar do fenômeno do nacionalismo, pois, além de permitir o diálogo com uma dimensão afetiva da política, reforça que, por mais “inventivas” que sejam as formulações das nações, elas não emergem do nada. Define-as como “comunidades políticas imaginadas”, “produtos culturais específicos” dotados de uma “legitimidade emocional profunda” (ANDERSON, 2008, p. 30) que lhes confere força enquanto elemento produtor de coesão interna. Assim, ainda que eu concorde essencialmente com Hobsbawn quando ele afirma que “nenhum historiador sério das nações e do nacionalismo pode vir a ser um nacionalista comprometido”, pois “o nacionalismo exige crença demais naquilo que patentemente não existe”, creio que o elemento mais relevante das narrativas nacionalistas não reside na sua precisão ou imprecisão factual, mas nos princípios político-filosóficos que enunciam, e que dizem muito do Estado e da sociedade que o habita.

Esse é um aspecto fundamental para pensarmos a questão palestina, e já comentei sobre a aflição que acomete muitos dos seus espectadores ao se darem conta da durabilidade e da força de aderência de clichês nacionalistas historicamente absurdos, como a formulação sionista de “uma terra sem povo para um povo sem terra”, mencionada no capítulo anterior. Como demonstram Pappé (2016), Khalidi (1992), White (2012), Masalha (2012) e muitos outros autores, a Palestina nunca foi – e os líderes do movimento sionista sempre estiveram muito a par desse fato – uma terra sem povo. De onde vem então tamanha potência? A resposta parece residir justamente na legitimidade emocional do construto nacionalista, a qual

⁶⁸ Sobre o papel fundamental da circulação dos afetos sobre as construções políticas contemporâneas, ver em especial Safatle (2015).

não provém de uma coerência narrativa interna, e que portanto não se presta à contestação lógica ou ao debate racional de ideias.

Creio que essa constatação nos permite em primeiro lugar escapar à tentação de tentar desmascarar as narrativas históricas nacionais a partir de uma contestação factual— tentação que se manifesta particularmente nas discussões em torno da questão palestina quando essas enveredam por um debate identitário a respeito da legitimidade, veracidade ou antiguidade desta ou daquela identidade nacional. Quer dizer, quando se tornam uma competição para determinar se a identidade palestina existe ou se foi “inventada” no século XX, se é tão ou mais antiga que a identidade judaica, se ela possui uma história na região mais “verdadeira” que a dos “árabes”, entre tantos outros pontos de disputa igualmente estéreis. Se toda identidade nacional é um construto cuja aderência não provém de uma plausibilidade lógica, podemos assumir, como o historiador palestino Rashid Khalidi (2010, p. xiii), que não “se prestam de qualquer maneira a disputas racionais”, às quais parecem manter-se de todo modo completamente imunes, e assim tirar do caminho certos obstáculos retóricos recorrentes.

Portanto, não me proporei a discutir a ancestralidade desta ou daquela identidade nacional, e sim a tentar compreender como as narrativas construídas em torno dessas identidades mobilizam certos interesses em jogo em uma disputa política. Não interessa, por exemplo, o quão milenar possa ser a cultura ou a identidade judaica; na medida em que foi incorporada a um movimento político por determinação nacional como o sionismo, ela assumiu uma *forma* tão nova quanto qualquer identidade nacional, que cabe ser investigada e inclusive criticada. É isso o que leva Judith Butler (2017, p. 11) a “afirmar uma judaicidade diferente daquela em cujo nome o Estado de Israel alega falar”, defendendo que

Se o sionismo continuar controlando o significado da judaicidade, serão então impossíveis uma crítica judaica de Israel e um reconhecimento daquelas pessoas de formação ou origem judaica que põem em questão o direito do Estado de Israel de falar pelos valores judaicos, ou, de fato, pelo povo judeu.

Das palavras da autora, depreende-se uma das características fundamentais das identidades formuladas em termos nacionalistas: a sua tendência a atribuir significados fixos a laços de pertencimento essencialmente polissêmicos, constrangendo-os a um sentido único sobre o qual o discurso nacional “oficial” reivindica uma inapelável autoridade. Vimos, inclusive, como essa tendência uniformizadora está presente na narrativa nacional palestina e na sua compreensão idealizada do passado camponês e da vida nos vilarejos.

Assim, conforme afirma Anderson (2008, p. 33), “as comunidades [nacionais] se distinguem não pela sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas”, e é nessa perspectiva que devemos considerar a construção nacionalista das memórias que circulam na questão palestina⁶⁹. Por exemplo: se toda identidade envolve, como afirma a psicanalista Caterina Koltai (2000, p. 22), um processo através do qual algo externo é transformado em algo interno, uma “passagem de um fora para um dentro”, é também um esforço de demarcação de presenças e ausências mediado pela memória. Pois o que entra e o que sai, “o que queremos comer e o que queremos cuspir”, traduz-se nos termos de uma identidade nacional através da seleção de elementos do passado, reais ou imaginários, que vão cristalizar e difundir uma certa imagem que a nação tem de si.

A memória nacionalmente construída adquire relevância política na medida em que projeta um ideal sobre o passado, de modo que a história da nação parece sempre, mesmo diante das mais teimosas evidências do contrário, confirmar esse caráter essencial. O grande problema que emerge dessa constatação é que, a partir do momento em que determinada característica aparece como um componente de um “ideal de Nós”⁷⁰ nacional, ela perde uma qualidade objetiva, deixa de ser uma categoria analítica claramente delimitada e não pode ser confrontada com argumentos de ordem lógico-racional, tornando o debate dessa história entendida em termos nacionais uma tarefa um tanto espinhosa.

A memória nacional, construída e difundida a partir de políticas de memória específicas, confere aos sujeitos um certo índice sobre a sua pertinência no mundo – que lugar ocupam ou têm o direito de ocupar nele. Quer dizer, os discursos e as narrativas que circulam no tecido social marcam simbolicamente e colocam os sujeitos em posições de pertencimento que afetarão diretamente as suas possibilidades de *aparecimento* no mundo, conforme depreendemos do pensamento de Hannah Arendt. O que tentarei argumentar é que há determinada memória em Israel, amplamente aceita e difundida pelo grupo que detém o controle do Estado, que tem como contrapartida intrínseca um esforço de negação da memória palestina da *Nakba*.

⁶⁹ É por isso também que me apoio em grande parte nas análises formais e estruturais da memória social desenvolvidas por Zerubavel (2003). Ainda que trate ocasionalmente da memória especificamente sionista, o que o autor procura fazer é identificar padrões mnemônicos formais recorrentes no modo como as comunidades elaboram narrativas a respeito de si mesmas, a partir de exemplos praticamente descontextualizados.

⁷⁰ O termo entre aspas faz referência ao conceito formulado por Elias e explorado no livro *Os estabelecidos e os outsiders* (2000) para a análise das interações entre grupos sociais em comunidades marcadas por um significativo diferencial de poder.

2.2 Israel e a memória nacional judaica

No caso de Israel, a judaicidade do Estado tomada como valor fundamental tem como contrapartida a negação de uma identidade potencialmente plural que não o conectasse aos valores e experiências de um único povo dentre os muitos que o habitam. Os palestinos de 1948 têm seus lugares de memória sistematicamente destruídos pois a sua memória contradiz diretamente a identidade nacional hegemônica que conecta o território a um grupo social étnico-religioso específico. Assim, o “caráter judeu do Estado” não diz respeito apenas a um Estado compreendido como *demograficamente* judeu, mas historicamente. A própria escolha da Palestina como o lugar onde deveria ser fundado o Estado se deveu à possibilidade de conexão histórica daquele território com uma história do povo judeu, de modo que

Um altamente romantizado elo “natural” entre geografia e nacionalismo da mesma forma ressalta o significado especial de Sião para o movimento político moderno que basicamente deriva toda sua identidade pública de seu nome. Para o sionismo, a paisagem física da Palestina literalmente conecta a falha de 1800 anos separando seus habitantes modernos e antigos. (ZERUBAVEL, 2003 p. 43)

Por outro lado, essa paisagem não pode deixar de ser acompanhada pela construção de um *enredo* específico para a memória nacional. No caso, a história que qualquer judeu israelense saberá contar sobre o passado nacional é, essencialmente, a história de uma perseguição milenar aos judeus *enquanto povo* que, portanto, se iniciou muito antes do estabelecimento do Estado e poderia se perpetuar indefinidamente. Enquanto narrativa nacional, ela aparece nos mais diferentes lugares, desde o sistema educacional público, o estabelecimento de museus e memoriais, em propagandas de toda espécie e no próprio calendário nacional. Como comenta Zerubavel (2003, p. 5), ser judeu e crescer em Israel significa ser “socializado na tradição sionista de narrar a história dos judeus da Europa exclusivamente em termos de perseguição e vitimização”. Nessa narrativa, a fundação do Estado aparece como ponto de inflexão fundamental, uma pontuação que marca uma guinada da história judaica de uma trajetória até então descendente de declínio e perseguição constantes para um “novo começo” que dará início a um caminho agora ascendente. A imagem da Palestina como uma terra “vazia” a ser ocupada se encaixa perfeitamente nessa ideia, bem como a representação sionista convencional dos judeus europeus que chegaram na Palestina em 1882 como os “primeiros” imigrantes de Israel – estabelecendo um ponto de partida histórico do Estado que ignora não apenas a realidade da presença palestina na terra, mas uma presença judaica anterior à segunda metade do século XIX, um tipo de miopia

mnemônica bastante comum às identidades nacionais e particularmente aguda em discursos coloniais. Assim, Zerubavel reforça que

Não é preciso dizer que relembrar os judeus que vieram para a Palestina em 1882 como os “primeiros” colonos do país também implica uma obliteração mnemônica de todo judeu que emigrara para a região antes disso – para não mencionar todos aqueles que nunca deixaram o país durante os dezoito séculos convencionalmente retratados na historiografia sionista como o período do “exílio”, quando todos os judeus estavam supostamente vivendo fora de sua terra natal. Além disso, essa representação implica implicitamente suprimir a memória de todos os não-judeus que lá viviam quando esses imigrantes judeus chegaram, ajudando assim a projetar uma visão inconfundivelmente eurocêntrica da Palestina pré-1882 como um lugar praticamente vazio e desolado à espera de ser colonizado por aqueles judeus “pioneiros”. (ZERUBAVEL, 2003, p. 95)

Como vimos, não é propriamente o conteúdo das memórias das nações que as torna especialmente relevantes, mas o sentido a elas atribuído pela sua organização em diferentes tipos de enredo. A memória nacional não é relevante para o grupo que dela comunga por sua dimensão estritamente factual, mas por seu significado, pela história mais ampla que veicula. Assim, a narrativa de perseguição aparece como um *enredo* recorrente na memória nacional israelense, o qual, por sua vez, tem implicações no modo como o Estado se relaciona com a memória palestina da *Nakba*, uma vez que

o significado histórico dos eventos se encontra no modo como eles se situam na nossa mente em relação a outros eventos. De fato, é a sua posição estrutural em determinados *cenários históricos* [...] que nos leva a lembrar eventos passados da forma como o fazemos (ZERUBAVEL, 2003, p. 12)

Um dos importantes suportes da memória nacional que nos permite discernir esses processos de enredamento são os calendários nacionais⁷¹, pois, como aponta Pollock (1992, p. 204),

Todos sabem que até as datas oficiais são fortemente estruturadas do ponto de vista político. Quando se procura enquadrar a memória nacional por meio de datas oficialmente selecionadas para as festas nacionais, há muitas vezes problemas de luta política. A memória organizadíssima, que é a memória nacional, constitui um

⁷¹ Cabe ressaltar o cuidado para não tomar calendários, tal qual outros suportes e transmissores da memória, como *falsos objetos*, dotados de uma relevância *a priori* e que podem ser tomados fora de uma análise relacional. A sequência de datas comemorativas prescritas num calendário tem sua relevância considerada a partir do modo como o conjunto da sociedade se relaciona com elas, da mesma forma que o significado de um monumento só pode ser verdadeiramente compreendido levando-se em conta o rol de interações com ele estabelecidas. O “dia da independência”, por exemplo, quase onipresente nos calendários nacionais de antigas colônias, pode ter significados muito distintos a depender da comunidade, ou mesmo não significar coisa alguma – ser apenas um feriado. O que pretendo ao propor um olhar sobre o calendário nacional israelense é situá-lo como parte de uma política de memória específica veiculada pelo Estado e como um elemento que pode ajudar a discernir alguns dos pressupostos políticos e ideológicos dessa política.

objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo.

Vejamos, nesta perspectiva, a particular sequência de feriados nacionais israelenses que se estende de abril a maio de 2019 no calendário gregoriano⁷². Ela começa na Páscoa, de 19 a 26 de abril e, portanto, na comemoração do *Exodus*, a saída dos hebreus do Egito após 200 anos de escravidão e o subsequente estabelecimento do Reino de Israel. Trata-se do marco inicial, nessa narrativa nacional, não apenas dos esforços do mundo para perseguir os judeus, mas dos judeus para se libertarem de tal perseguição e fundar sua nação⁷³.

Uma semana após o fim da Páscoa, no dia 2 de maio, há o Dia de Rememoração do Holocausto, provavelmente o maior exemplo desse ímpeto antisemita – e que, por sinal, não é comemorado em Israel na mesma data do resto do mundo⁷⁴. A escolha, definida pelo parlamento israelense em 1951, não pode ser entendida como fortuita, uma vez que duas outras datas foram consideradas e o feriado chegou a ser comemorado pela primeira vez, em 1949, no dia 28 de dezembro. Nesse dia, uma sirene soa às dez horas da manhã em todo o país e espera-se que se observem dois minutos de silenciosa reflexão – momento em que quase todos param o que quer que estejam fazendo, inclusive motoristas, que deixam seus carros no meio das vias e aguardam solenemente de pé ao lado dos veículos. Cerimônias oficiais são realizadas no Yad Vasehm, o Museu do Holocausto em Jerusalém, e nas escolas, bases militares e instituições públicas de todo o país. As emissoras de televisão em geral transmitem documentários e conteúdos relacionados à *Shoa*, e as rádios mantêm uma programação melancólica.

Na semana seguinte, em 8 de maio, é a vez do Dia de Rememoração dos Soldados Caídos e Vítimas de Terrorismo, que lembra tanto os sacrifícios daqueles que deram a vida para proteger o seu povo como as vítimas inocentes da perseguição que ainda ronda os judeus. O dia seguinte, uma semana após o Dia de Rememoração do Holocausto, é o Dia da Independência de Israel, comemorado em 2019 no dia 9 de maio. Zerubavel (2003, p. 30) afirma que, “como um ciclo de ‘dias sagrados’ especialmente projetado para comemorar eventos históricos particulares, o calendário anual normalmente encarna grandes narrativas

⁷² Esse olhar sobre o calendário nacional de Israel me foi apontado, primeiramente, pela ativista Sahar Vardi, em uma palestra realizada em Jerusalém a respeito da militarização da sociedade israelense. Judia, Sahar faz parte de um movimento de jovens que se recusam a servir o Exército do país – obrigatório para homens e mulheres – por razões políticas assumidas abertamente.

⁷³ Como apontei no capítulo anterior, é justamente o potencial ético da memória do *Exodus* que a filósofa Judith Butler (2017) considera desperdiçado pela narrativa sionista, a qual recusa, segundo a autora, a aproximação da experiência judaica do exílio à dispersão característica da situação palestina. Voltarei a esse ponto mais adiante.

⁷⁴ O Dia Internacional de Lembrança do Holocausto é o dia 27 de janeiro, data em que Auschwitz-Birkenau, o maior campo de concentração e extermínio nazista, foi liberado pelo Exército Vermelho soviético.

coletivas tecidas por comunidades mnemônicas”, e a sua análise corresponde à realização de um tour sócio-mnemônico oficial do passado formalmente encapsulado nele. Não é difícil perceber, portanto, como o Dia da Independência de Israel encerra de maneira apoteótica um “enredo em ziguezague”⁷⁵ cuja guinada ascendente, após episódios recorrentes de perseguição e tragédia, é realizada pela fundação do Estado.

Assim, o calendário israelense pontua e organiza elementos específicos do passado nacional em uma narrativa histórica aparentemente coerente. No enredo nacional israelense, os judeus aparecem como vítimas históricas de uma perseguição imemorial que se repetiu ininterruptamente ao longo de mais de dois mil anos, até alcançar seu ápice com a tragédia do holocausto. Mais do que isso, a salvação após a tragédia só foi (e é) possível através do sacrifício de inúmeras pessoas que se dispõem a lutar e a morrer em nome do seu povo e, acima de tudo, do estabelecimento do Estado de Israel como um Estado Judeu⁷⁶. Esse enredo, longe de ser uma projeção mirabolante, fica bastante claro ao olharmos, por exemplo, para o cartaz abaixo, publicado em 2017 por uma página do Facebook em português dedicada a divulgar e promover programas de viagem em Israel para jovens judeus. Nele, a associação entre a *Shoa*⁷⁷, o risco de que algo semelhante possa voltar a acontecer e o engajamento da juventude judaica nas Forças de Defesa Israelenses para prevenir tal eventualidade não poderia ficar mais clara.

⁷⁵ Zerubavel (2003, p. 18–20) distingue, entre vários enredos recorrentes na organização das memórias coletivas, o que chama de “enredo em ziguezague”. São narrativas que não têm uma única direção inconfundivelmente uniforme – o que é o caso, acredito, da narrativa sionista, a qual alterna momentos de declínio e pontos baixíssimos de “fundo do poço” (o *Exodus*, o holocausto) como uma história de superação e redenção que culmina na criação do Estado. É o clássico enredo da “queda e ascensão” que, ainda que combine elementos de declínio e progresso, possui um sentido inconfundivelmente otimista na medida em que apresenta a fundação do Estado como ponto de virada no sentido da (até então trágica) história judaica.

⁷⁶ Hannah Arendt (2013, p. 20), em seu relato do julgamento de Adolf Eichmann, avalia que este havia sido desenhado pelo então primeiro ministro David Ben Gurion como um espetáculo destinado a “ensinar”, dentre outras lições importantes, como “o judaísmo, ‘com seus quatro mil anos, suas criações espirituais e seus empenhos éticos, suas aspirações messiânicas’, sempre se defrontou com ‘um mundo hostil’, como os judeus degeneraram até caminhar para a morte como cordeiros, e como só o estabelecimento de um Estado judeu permitira aos judeus reagir, do modo com os israelenses reagiram na Guerra de Independência, na aventura de Suez e nos incidentes quase diários das infelizes fronteiras de Israel”.

⁷⁷ Como mencionei na Introdução, *Shoa* é o termo em hebraico para o holocausto, e costuma ser mais apropriado para se referir às vítimas especificamente judaicas do genocídio nazista – enquanto “holocausto” pode englobar também os outros grupos vítimas do esforço de extermínio, como ciganos, homossexuais e eslavos. Incidentalmente, *Shoa* significa “calamidade”, “desastre” ou “catástrofe”, o que não passa despercebido ao avaliarmos o seu lugar na construção da memória nacional judaica em paralelo ao sentido atribuído à *Nakba* na memória nacional palestina.

Figura 13 – Imagem veiculada em 2017 no Dia Internacional de Comemoração do Holocausto

Postada por uma página do Facebook dedicada à divulgação de programas de viagem em Israel para jovens judeus. Vê-se um senhor sobrevivente de um campo de extermínio nazista – identificável pelo número gravado em seu braço – abraçando um jovem membro das Forças de Defesa de Israel. Fonte: Programas em Israel (2019).

2.3 A ausência palestina nas entrelinhas da memória nacional israelense

Mais do que avaliar a pertinência factual do enredo construído em torno da memória nacional judaica, é importante pensar em como ela interfere no aparecimento e no desaparecimento de certas memórias do espaço público israelense. É nesse sentido que Zerubavel analisa o modo particular como a memória nacional opera a partir de regimes de temporalidade que produzem, entre outros fenômenos, imagens de continuidade e descontinuidade histórica absolutamente arbitrárias. Essas são experiências mnemônicas que envolvem operações complementares sobre o tecido do passado:

Enquanto o tipo de “edição” mnemônica pressuposto pelo primeiro [continuidade] é voltado deliberadamente para negligenciar as lacunas temporais reais entre pontos não contíguos da história, o que está envolvido no segundo [descontinuidade] é projetado especificamente para ajudar a transformar continuidades históricas reais em séries de blocos autônomos aparentemente independentes de tempo. (ZERUBAVEL, 2003, p. 82)

A narrativa nacional de vitimização judaica através dos séculos, por exemplo, edita o passado de modo a criar um enorme amálgama de religiões, períodos e processos históricos que são todos doravante condensados e equalizados sob a rubrica do antissemitismo em uma grande analogia histórica. Não há distinção aparente entre a escravização dos hebreus pelos egípcios na antiguidade, a expulsão dos judeus da Península Ibérica no século XV e a *Shoa*. Todas aparecem como reatualizações de um mesmo fenômeno *essencial*, qual seja a perseguição aos judeus, que não apenas constrói o enredo de declínio já mencionado, mas insere um elemento quase cíclico nessa memória nacional particular. Paralelamente, não há distinção entre o que seriam os “judeus” de dois mil anos atrás e os que sofrem com o antissemitismo contemporâneo. Esse, aliás, é um adjetivo que não se aplica a essa construção da narrativa nacional, pois “quando propomos tais analogias, não nos sentimos constrangidos pela considerável distância temporal que frequentemente separa significantes passados com seus significados presentes correspondentes” (ZERUBAVEL, 2003, p. 50). Assim, o antissemitismo é completamente de-historicizado e se torna parte do *ethos* nacional, uma marca inescapável da relação da comunidade judaica com os *outros* com os quais coabita o mundo⁷⁸.

O encadeamento das datas no calendário nacional pode ser compreendido, nessa perspectiva, a partir de certa função que desempenha, uma vez que a memória nacional judaico-israelense pode confortavelmente imaginar uma continuidade entre o antigo Reino de Israel e o atual Estado Judeu, os quais aproxima cronologicamente mesmo que estejam separados por mais de dois mil anos. Trata-se de uma projeção de antiguidade e de profundidade histórica, segundo Benedict Anderson, essencial para *qualquer* nacionalismo. Em contrapartida, a memória nacional “preenche” esses dois mil anos de “intervalo” com uma sucessão praticamente indistinta de conquistadores cuja presença na terra não produziu nenhum laço duradouro, e dos quais os “árabes” não passam dos últimos representantes. A ausência de marcas palestinas no território, viabilizada por políticas oficiais como a Lei do Retorno e a Lei da Propriedade do Ausente, é, nesse sentido, um pressuposto da memória e da identidade nacionais judaico-israelenses.

⁷⁸ Judith Butler vai de encontro a essa narrativa sionista ao buscar, nas fontes e nos princípios judaicos, outros fundamentos, radicalmente opostos, para as relações com os não judeus. A filósofa, ao mesmo tempo em que rejeita uma compreensão unívoca e estática do judaísmo, afirmando a necessidade de “não estabilizar a ontologia dos judeus ou da judaicidade”, ressalta que “a questão da relação ética com os não judeus se tornou definidora daquilo que o campo judaico *é*”, tornando imprescindível “entender as implicações éticas e políticas de uma relação com a alteridade que é irreversível e definidora, sem a qual não podemos dar sentido a termos tão fundamentais quanto *igualdade* ou *justiça*”. (BUTLER, 2017, p. 15).

Voltemos ao problema da vitimização projetada pela memória nacional sobre o conjunto indistinto e a-histórico que passa a ser o “povo judeu”. O ponto central dessa narrativa é que ela se encerra com a criação do Estado de Israel. Vale dizer, o estabelecimento do Estado e a necessidade de manutenção do seu caráter judeu são sempre lidos como únicas respostas possíveis à perseguição histórica a que os judeus foram submetidos, o que tampouco é mero acaso.

A ideia de nação é uma das formulações contemporâneas mais eficientes na construção de distinções entre os homens, e não deixa de ser um paradoxo, como ressalta Hannah Arendt (2012), que a categoria tenha passado a ser difundida como modelo de organização política ao mesmo tempo em que se firmava a crença em um conjunto de “direitos universais” comuns a todos os homens – os quais se revelaram absolutamente ilusórios. O que é importante para pensarmos a condição de vítimas impressa na identidade e na memória nacional israelense é que, ainda que as fronteiras identitárias sejam em larga medida simbólicas, elas têm consequências muito concretas e objetivas para a vida das pessoas. Quer dizer, não é à toa que justamente essa condição, e a sensação latente de medo e apreensão que a acompanham, tenha se tornado um pilar para a construção da identidade nacional judaico-israelense.

Para compreender a ameaça constante que parecer rondar o imaginário coletivo judaico em Israel, é importante ter em mente que, como afirmou Arendt em *As origens do totalitarismo*, os chamados direitos universais ou inalienáveis do homem nunca existiram fora da sua materialização como direitos do cidadão, garantidos e protegidos por estruturas estatais. Para Arendt, o mais claro indício deste fato é a explosão, em ambos os anos pós-guerras mundiais, do problema dos refugiados ou apátridas, qual seja da gigantesca e cada vez maior massa de pessoas que se viam atiradas em uma situação na qual se encontravam completamente desprovidas de direitos justamente por não estarem mais vinculadas a nenhum Estado que as protegesse⁷⁹.

A autora situa o começo do problema nas tentativas após a Primeira Guerra Mundial de se estabelecerem Estados etnicamente heterogêneos na região dos Bálcãs e da Europa Ocidental, o que levou à diferenciação dos “povos estatais” e dos “povos nacionais não estatais”. Estes constituíam minorias formalmente reconhecidas que teriam seus direitos assegurados por instâncias supranacionais, como o Tratado das Minorias. Para Arendt, estava

⁷⁹ Creio que a relevância atual da questão dos refugiados dispensa maiores esclarecimentos. Em tempo, mesmo após a destruição quase completa da Síria e os deslocamentos populacionais gerados pela guerra, os palestinos seguem detendo o lamentável posto de maior população de refugiados do mundo.

claro que tal sistema não poderia funcionar, uma vez que tais tratados contrariavam a própria ideia de soberania nacional dos Estados; e foi precisamente esse sistema – e sua pretensão a assegurar tanto o direito à distinção quanto a preservação da vida dos que estavam dele excluídos – que tornou claro que todo tipo de direito concebível não existia na prática se não fosse garantido pelo pertencimento a uma estrutura legal nacional.

Ocorre que, até o momento, não surgiu nenhuma instituição ou forma de organização política que possa ou mesmo se proponha a suprir essa falta intrínseca ao sistema de Estados, muito pelo contrário. É por isso que Benedict Anderson (2008, p. 28–31) pode afirmar inequivocamente que “no mundo moderno, todos podem, devem e hão de ‘ter’ uma nacionalidade”, pois “não se enxerga, nem remotamente, o ‘fim da era do nacionalismo’, que por tanto tempo foi profetizada. Na verdade, a condição nacional [*nation-ness*] é o valor de maior legitimidade universal na vida política dos nossos tempos”.

Esse valor adquire um significado especial na constituição de uma identidade nacional judaica, uma vez que os judeus sofreram singularmente com o status de “minorias” nos Estados de outrem. Esse ponto é crucial não para afirmar uma justificativa ou um direito judeu excepcional à determinação nacional, mas para explicitar um pouco daqueles elementos concretos que, como mencionei anteriormente, conferem força e legitimidade – interna e externa – às construções simbólicas tão fundamentais à nação. Como lembra Lilia Schwarcz (2008, p. 16) na introdução à obra de Anderson, “não se imagina no vazio e com base em nada”.

Assim, não parece de todo surpreendente que uma população que se viu quase exterminada sem maiores dificuldades devido ao não pertencimento nacional, que sempre constituiu uma minoria no Estado “dos outros”, tenha adotado como projeto a fundação de um Estado próprio, muito bem armado, no qual constituísse uma maioria populacional incontestável⁸⁰. Nesse Estado, permanentemente amedrontado diante do passado – e determinado a seguir sua trajetória ascendente no presente e no futuro –, o outro muitas vezes acaba relegado ao mesmo lugar antes ocupado pelos judeus na Europa.

Nessa perspectiva, é curioso que tantos autores se mostrem perplexos diante do fato de os palestinos serem as “vítimas das vítimas”, ou seja, sofrerem pelas mãos do sionismo violências muito parecidas com aquelas a que os judeus foram submetidos ao longo do século XX. Rashid Khalidi (2010, p. 5), por exemplo, afirma que “há um claro paradoxo aqui. Seu

⁸⁰ É bom lembrar, como o faz Hannah Arendt (2013, p. 248), que “os que sobreviveram aos guetos e campos, que saíram vivos do pesadelo do desamparo e abandono absolutos – como se o mundo inteiro fosse uma selva e eles a presa –, tinham apenas um desejo, ir para onde nunca mais vissem um não-judeu”.

elemento central é que israelenses, muitos dos quais descendem de vítimas de perseguição, pogroms e campos de concentração, têm por sua vez cometido violências contra outro povo”. A afirmação do historiador palestino vai ao encontro das minhas impressões pessoais a respeito da relação delicada dos palestinos com a memória da *Shoa*, que me intrigaram nas duas vezes em que visitei a região.

Recordo-me especialmente de quando Iara Haasz, uma das fundadoras e coordenadoras da FFIPP Brasil, contou-nos sobre a experiência que primeiro a despertou para a questão palestina. Judia e israelense, ela disse ter começado a perceber que “havia algo errado” quando, na universidade em Israel, duas jovens palestinas da sua turma recusaram-se a ficar de pé e a observar um minuto de silêncio em homenagem às vítimas do genocídio nazista no Dia de Rememoração do Holocausto. Segundo Haasz, era inconcebível para ela que qualquer pessoa, muito menos colegas de classe que conhecia e de que gostava – que sabia serem pessoas decentes –, não se sensibilizasse e ainda mostrasse desprezo pela rememoração da tragédia judaica. O episódio, que ela narrou ainda no Brasil em um dos encontros preparatórios para a viagem, voltou-me imediatamente à mente quando estivemos em Haifa, no norte de Israel, conversando com jovens palestinos de 1948 – inclusive, alguns dos jovens de Iqrit –, engajados politicamente, a respeito da nossa programação de atividades na região. Lembro nitidamente da sua reação, surpresa e um tanto decepcionada, quando ficaram sabendo que visitaríamos no dia seguinte o Yad Vashem, o Museu do Holocausto em Jerusalém⁸¹. Acreditando se tratar de uma das atividades mais “neutras” do programa da viagem, perguntei ingenuamente qual era o problema daquela visita, ao que me responderam apenas “Vocês vão ver. Façam bom proveito”.

Está claro que abordo esse tema a partir das minhas impressões, absolutamente pessoais. Não teria como desenvolver, neste trabalho, uma análise das políticas de memória ligadas à *Shoa* em Israel. Quero apenas refletir sobre o porquê dessa memória parecer especialmente espinhosa para os palestinos – tanto os palestinos com que conversei ao vivo quanto os que tive a oportunidade de ler. De fato, autores palestinos, especialmente os que se dedicam a estudos ligados à memória da *Nakba*, levantam com frequência esse ponto, perguntando-se quais os limites de uma aproximação com o campo dos estudos do trauma que se desenvolveu, em larga medida, em torno do trauma judaico. Afinal, foram os trabalhos em torno da memória da *Shoa* que construíram uma cultura da memória – de arquivos de vídeos,

⁸¹ O Yad Vashem é o centro oficial em Israel para a memória das vítimas judaicas do genocídio nazista. Muito mais do que um simples museu, trata-se de um complexo de cerca de dezoito hectares que inclui vários memoriais, esculturas, centros de pesquisa, bibliotecas e lugares comemorativos. Foi estabelecido em 1953 através da Lei Yad Vashem, aprovada pelo parlamento de Israel.

de testemunhos e depoimentos de sobreviventes de genocídios, guerras e tragédias inimagináveis –, a qual se expandiu por toda a parte e generalizou as discussões a respeito de uma dimensão ética da memória. O embaraço de muitos autores palestinos diante desse quadro é explicitado, por exemplo, por Ahmad Sa'di e Lila Abu Lughod (2007, p. 24, tradução nossa), que afirmam que

Qualquer estudo da memória palestina se encontra em um relacionamento estranho com essa literatura, pois o foco na memória judaica oferece *insights* amplamente aplicáveis, mas ainda implica uma espécie de excepcionalidade: o testemunho eloquente de um horror indescritível, o exame minucioso do trauma, a variedade de comemorações e as justificadas acusações de indiferença global, implicitamente bloqueiam o reconhecimento dos judeus como qualquer coisa que não vítimas.⁸²

A questão é que, na perspectiva enunciada pelos autores e corroborada pelos dois casos que narrei acima, a mobilização da memória da *Shoa* aparece muitas vezes aos palestinos como instrumento de justificação da violência perpetrada contra eles pelo Estado de Israel. Ser uma vítima é algo muito poderoso, tanto aos olhos dos outros quanto aos seus próprios, e a partir dessa identificação todas as medidas que necessitem ser tomadas para mitigar essa perseguição imemorial ao povo judeu apareceriam sob uma luz mais amena. Para muitos palestinos, a memória da *Shoa* parece exercer uma função exculpatória, tanto das atrocidades cometidas pelo exército – chamado, é bom lembrar, Forças de *Defesa* Israelense – como do princípio de hegemonia judaica sobre o qual está erigido o Estado.

Por outro lado, funciona também como justificativa externa, ou seja, aos olhos da comunidade internacional, contribuindo para a já mencionada ausência de interlocutores tão nítida para os palestinos. É a mobilização dessa “imagem de nós” e o cuidado que ela inspira nos outros países que permite a Israel, também, manter certas palavras e conceitos afastados do debate da questão palestina no cenário internacional, pautando unilateralmente os termos da discussão. Assim, falar em “apartheid”, “genocídio” ou “limpeza étnica” na Palestina não é apenas, segundo o discurso israelense, uma imprecisão conceitual, mas uma ofensa, um ataque direto e deliberado que constitui uma forma mal disfarçada de antissemitismo. Não é por acaso, aliás, que nas últimas décadas tem se disseminado, a partir de Israel, a ideia de que o antissionismo nada mais é do que a forma mais atualizada de antissemitismo⁸³.

⁸² Sobre a “impossibilidade de reconhecer os judeus como qualquer coisa que não vítimas”, ver “O sionismo do ponto de vista das suas vítimas”, em que Edward Said (2012) afirma a necessidade de se reconhecer que o discurso sionista de emancipação do povo judeu após séculos de opressão sofrida na Europa teve como consequência prática e concreta a produção de novas vítimas, qual seja os palestinos.

⁸³ Ver, por exemplo, a coluna “Anti-sionismo disfarça novo anti-semitismo” de autoria de Nelson Ascher, publicada no jornal Folha de São Paulo em 26 de outubro de 2003. Configura-se assim um campo discursivo em que a crítica a práticas estatais racistas e opressoras passa a ser vista, ela própria, como manifestação racista. O

É por isso, acredito, que muitos palestinos com que tive contato pareceram se sentir curiosamente injustiçados pela memória do holocausto – como se esse fosse o principal elemento da cortina de fumaça que impede o mundo de enxergar com clareza a realidade do que aconteceu e acontece com os palestinos. A excepcionalidade do trauma judeu⁸⁴, conforme lhes parece mobilizada pela narrativa oficial do passado nacional, parece sempre se sobrepor e soterrar as narrativas dos eventos traumáticos da sua própria história. A essencialização da condição de vítimas presente no discurso sionista, que atinge seu ápice no tratamento dispensado à memória do holocausto, de-historiciza a perseguição aos judeus, tomando-a como parte de um *ethos* nacional. Ocorre que, como vimos, identidades nacionais *são* essencialistas, quase por definição, ao contrário das opressões que atingem os sujeitos, as quais não podem ser ontologizadas dessa forma pois nunca são absolutas, mas circunstanciais; vale dizer, dependem das condições objetivas que modulam as relações de poder no interior de uma dada sociedade em determinada época. A ideia de uma identidade comum à nação pretende sempre ver e fabricar unidade onde na verdade há dissenso, homogeneidade onde há contradição, vontade única onde há pluralidade de vozes.

Neste sentido, o que a memória nacional judaica hegemônica em Israel nos desperta é um questionamento acerca do perigo representado por uma identidade nacional em que a posição de vítima seja predominante; perigo esse do qual a identidade nacional palestina não está, absolutamente, excluída. O medo da possibilidade sempre à espreita da reatualização de uma condição quase a-histórica de vítima pode produzir uma impotência imobilizadora, por um lado, e uma radical desresponsabilização, por outro. Pois me parece que se uma pessoa, ou uma comunidade, é sempre a vítima da história, das duas uma: ou não há nada que ela possa fazer e está condenada e reviver os mesmos traumas *ad eternum*, ou tudo o que ela possa vir a fazer para remediar essa condição de vítima aparece aos seus olhos e aos demais como uma ação reativa e, em última instância, justificável.

O cerne da questão – que, acredito, não possui uma saída clara – é a grande dificuldade que emerge ao nos depararmos com disputas mnemônicas centradas no lugar da

tanto que tal inversão semântica vem ganhando força é sinalizado, por exemplo, pela fala do premiê israelense Benjamin Netanyahu em 2016, na qual o mandatário afirmou que a retirada dos assentamentos israelenses ilegais da Cisjordânia configuraria uma “limpeza étnica”.

⁸⁴ Existe um extenso debate que se desenvolveu em torno da questão da *excepcionalidade* do trauma judaico, o qual não se restringe ao âmbito acadêmico e envolve, por exemplo, discussões a respeito das possibilidades de representação artística de um evento como esse, bem como da sua compreensão. Ainda que possivelmente muito relevante para os assuntos de que trato aqui, essa não é uma discussão na qual sou particularmente versada, e nem uma a cuja complexidade poderia fazer jus no escopo deste trabalho. Sobre este tema, ver por exemplo Lacapra (2010), Friedlander (1992) e Seligmann-Silva (2003).

vítima, especialmente quando essas envolvem camadas sobrepostas de violência, em que antigas vítimas tornam-se subitamente perpetradores, e os *papéis* desempenhados pelos muitos personagens de uma memória não se definem tão claramente⁸⁵. Vale dizer: como não desrespeitar, deslegitimar ou diminuir a memória de um trauma ou, no caso, de uma catástrofe quando a comunidade que dela foi vítima cometeu, por sua vez, outras injustiças e violências? Existe algum tipo de linha divisória separando, em um dado contexto de disputa política, as memórias “justas” das “injustas”? Esse é um ponto fundamental para refletirmos acerca de uma dimensão ética da memória, a qual pretendo retornar no próximo capítulo.

Importa-me aqui, na discussão acerca da construção das memórias nacionais em jogo na questão palestina, tentar compreender por que para muitos palestinos a aura de sacralidade e excepcionalidade que ronda a memória do holocausto pode aparecer como uma *injustiça*. É no quadro de uma narrativa que localiza na manutenção do caráter judeu do Estado o ponto de virada redentor em uma história milenar de perseguição que a identidade “judaica” projetada por Israel encontra o substrato emocional que lhe confere aderência. Se é perfeitamente reconhecível que aqueles que foram vítimas de um processo histórico podem vir a fazer, em outras circunstâncias, novas vítimas, os jovens palestinos que franziram o cenho ante a menção ao Yad Vashen e as jovens da sala de Iara que se recusaram a participar da mobilização nacional em torno do holocausto parecem compartilhar da sensação de que, em Israel, a memória de uma tragédia acaba por encobrir e mesmo apagar a de outra.

2. 4 A memória nacional palestina: a cumulatividade, a iterabilidade e o caráter permanente da *Nakba*.

Como vimos, a dialética de pertencimento/não-pertencimento característica dos processos de identificação é constitutiva do estabelecimento das fronteiras simbólicas da nação. O que são as identidades nacionais se não as fronteiras mais generalizadas do mundo contemporâneo? Rashid Khalidí (2010, p. 9), ao falar da constituição de uma identidade nacional palestina, pergunta-se “quais são os *limites* da Palestina? [...] Em outras palavras, o

⁸⁵ Tenho em mente, por exemplo, a dificuldade para se falar, simbolizar e elaborar o sofrimento dos refugiados *hutus* após o genocídio de Ruanda, em 1994; ou a dificuldade para tratar das atrocidades cometidas pelas tropas aliadas em Berlim no fim da Segunda Guerra Mundial; a oposição chinesa à criação do Memorial de Hiroshima no Japão; as discussões acaloradas na Sérvia em torno do bombardeio da OTAN no país em 1999 e a questão do Kosovo, entre outros. Todos esses são exemplos de casos em que as memórias em disputa estão envoltas em discussões a respeito do lugar de vítimas e perpetradores em diferentes circunstâncias. Vale dizer, qual seria o lugar das memórias do opressor em uma dada circunstância? Para além disso, quando um grupo é amplamente reconhecido como algoz em determinado momento histórico, o que é feito das suas memórias quando este se vê, em outra situação, na posição de vítima?

que na identidade palestina é específico e único?” (itálico meu). O autor não está falando, naturalmente, apenas dos limites espaciais do território, mas daquilo que distingue os palestinos dos demais mesmo quando sua identidade é posta uma e outra vez em xeque.

Em *Palestinian Identity*, Khalidi aborda o modo como a identidade palestina se configurou não apenas a partir da sua oposição ao sionismo, mas da interação e sobreposição de muitos outros elementos pré-existentes, como uma identidade muçulmana, árabe e mesmo otomana. As identidades nacionais são, para o autor, teias complexas nas quais múltiplos focos de identificação se entrelaçam. Abordei até aqui o modo como a construção de uma memória nacional judaica em Israel solapou progressivamente as possibilidades de aparecimento de uma memória palestina, dada a força normalmente acachapante das políticas de memória oficiais mobilizadas pelo Estado. Ao mesmo tempo, diante de tal quadro, que caminhos poderiam se abrir ao movimento de resistência palestino que não os de luta pela sua própria determinação nacional? Rashid Khalidi (2010, p. 1) comenta como

A experiência palestina quintessencial, aquela que ilustra alguns dos problemas mais básicos levantados pela identidade palestina, ocorre em uma fronteira, um aeroporto, um *checkpoint*: em suma, em qualquer uma dessas muitas barreiras modernas onde identidades são checadas e verificadas. O que acontece com os palestinos nesses pontos de cruzamento lhes confere consciência do quanto compartilham enquanto povo. Pois são nessas fronteiras e barreiras que seis milhões de palestinos são destacados para um “tratamento especial” e são forçosamente lembrados da sua identidade.

A identidade nacional palestina, portanto, também é de certa forma construída a partir da negativa fundamental que decorre da ausência de um Estado, a qual sujeita os corpos dos indivíduos a todo tipo de violações. Nas fronteiras, a identidade palestina é sempre encarada, na melhor das hipóteses, com suspeita, e tal experiência produz um reforço cotidiano dessa identidade⁸⁶. A memória da *Nakba* reatualiza essa ausência fundamental, e creio ser possível discernir agora com mais clareza de onde provem a sua centralidade para a narrativa nacional palestina. A identidade palestina aparece, se faz presente, justamente quando denota uma ausência intransponível, e aí reside o paradoxo fundamental que a constitui e que é refletido de certa maneira na evocação da memória da *Nakba*. Pois a *Nakba*, enquanto ponto focal de um passado comum, também produz presença e pertença a partir da memória de uma desagregação e da dispersão. Foi na *Nakba* que a identidade nacional palestina se estilhaçou irremediavelmente e é na *Nakba* que ela se reconstitui.

⁸⁶ Mesmo diante desse aspecto unificador da identidade palestina, gradações se impõem. Enquanto palestinos refugiados na Jordânia possuem passaportes, habitantes de Gaza ou do Líbano, por exemplo, detêm apenas “documentos de viagem”, que reafirmam sua condição absolutamente “sem Estado” (*stateless*).

Se a memória nacional israelense se organiza em um enredo em ziguezague que combina momentos de declínio e ascensão com elementos cíclicos, a narrativa palestina é indubitavelmente de declínio, e o ponto de inflexão fundamental dessa trajetória descendente é a *Nakba*. Referencial absoluto na identidade e na memória coletiva palestinas, a *Nakba* é o denominador comum de uma identidade que foi pulverizada em 1948, particularmente devido à dispersão física dos membros da comunidade. Assim, é a memória que incorpora a contradição intrínseca a qualquer processo de identificação, pois é ao mesmo tempo a origem da desagregação e do declínio palestinos e aquilo que mais os une.

O fundamental para compreendermos esse lugar da *Nakba* na memória palestina é que ela não faz referência apenas a um processo ou momento histórico específico, mas é entendida como ponto de partida de uma condição contínua e cotidianamente reiterada de violência e despossessão, como argumentei no capítulo anterior. Essa referência à continuidade da *Nakba* aparece com frequência nos trabalhos de autores palestinos e é essencial para compreendermos a relação particular da memória palestina com o presente. Se, como coloca Ulpiano de Meneses (1992, p. 11), “a elaboração da memória se dá no presente e para responder a solicitações do presente”, recebendo dele “incentivo, tanto quanto as condições para se efetivar”, este é um elemento particularmente agudo no caso palestino, pois a *Nakba*, enquanto processo de desapropriação e desenraizamento, ainda está em vigor. Nesse sentido, o trabalho de memória realizado ao seu redor não opera como forma de tornar presente um elemento ausente localizado estritamente no passado, mas reflete o trauma palestino cotidianamente reiterado pelas dificuldades do seu dia a dia.

As lembranças palestinas da *Nakba* estão, portanto, intrinsecamente ligadas às suas dificuldades e reivindicações atuais, e se unem a ela em uma sensação de continuidade histórica do processo que se iniciou em 1948 e que continua em curso, tomando novas formas a cada novo avanço israelense sobre as terras, os direitos e as posses palestinas. É dessa compreensão que surgiu e se disseminou o uso da expressão “*ongoing Nakba*” (*Nakba* permanente) para descrever as ações violentas e discriminatórias de Israel em relação aos palestinos hoje. Cada novo assentamento, demolição de casa, bombardeio a Gaza ou derrubada de uma oliveira pode ser registrado e computado, pelos palestinos, “como parte de um gradual e até agora inexorável processo centenário no qual os palestinos são alijados mais e mais da sua terra natal ancestral, têm suas propriedades e patrimônio roubados e sua própria identidade e existência enquanto povo questionadas” (KHALIDI, 2010, p. xxvi), e é fundamental considerarmos o efeito paralisante que uma memória de tal modo reafirmada pode ter sobre a comunidade. Se é esse caráter continuamente reengendrado que confere à

Nakba sua força aglutinadora e que a coloca como pilar de sustentação de uma identidade palestina partilhada simbolicamente mesmo diante da completa inexistência política concreta de um Estado, também produz um engessamento decorrente da sensação compartilhada de que todas as perdas palestinas desde 1948 não apenas decorrem da *Nakba*, mas reatualizam constantemente aquela experiência traumática original.

A autora palestina Lena Jayyusi (2007, p. 114) comenta o modo como a característica presente da *Nakba* potencializa a força desse acontecimento particular como ponto de referência mnemônico privilegiado para os palestinos, afirmando que produz

Uma narrativa de continuidade, a lógica de uma condição constantemente reengendrada, que marca a textura tanto da história como lembrada e vivenciada e da memória palestina como uma relação existencialmente sentida do passado com o presente, potencialmente desdobrando-se em um futuro.

Vale dizer, o passado não está meramente presente na realidade palestina através das marcas que deixou, mas ainda opera por meio de um processo contínuo de perda e despossessão que não terminou e que configura uma referência que reflete na identidade coletiva o tamanho da catástrofe de 1948.

A *Nakba* se tornou um ponto focal capaz de articular as experiências passadas, as dificuldades presentes e os anseios para o futuro dos palestinos, além de constituir as bases morais e factuais das suas reivindicações políticas. Por um lado, é uma memória cuja reivindicação é um dos pilares de um movimento mais amplo de resistência à colonização sionista do território, na medida em que a *Nakba* continuamente reengendrada reforça também a imagem da resiliência e da teimosia de um povo que se recusa a conformar-se à não-existência que lhe é atribuída. Por outro, é também a manifestação incontestável de um ciclo repetitivo de desgraças e derrotas do qual os palestinos não parecem conseguir escapar, para o qual são tragados uma e outra vez. A memória da *Nakba* tem portanto essa curiosa característica de denotar ao mesmo tempo presença e ausência, e mobilizar afetos nessas duas direções na medida em que incorpora lembranças que vão se repetindo e se acumulando.

A *Nakba* é ao mesmo tempo o “ponto de partida” da história palestina contemporânea, o momento a partir do qual tudo parece ir “ladeira abaixo”, e a pontuação final de um processo histórico que adquire um novo rumo a partir de 1948 – algo como uma quebra de parágrafo ou mesmo uma mudança de capítulo na história palestina, que nunca mais será a mesma. No entanto, ao mesmo tempo em que é um ponto de inflexão específico, a *Nakba* constitui o próprio enredo distendido dessa história, ao qual novos episódios de violência e

desgraças recorrentes vão sendo somados em uma narrativa ao mesmo tempo descendente e cíclica, repetitiva. É nesse sentido que a história de Iqrit e de seus habitantes é a história da própria *Nakba*, do processo de desenraizamento e desposseção coletivos que está no cerne da concepção de uma ideia de *povo* palestino.

O caráter drástico e irreversível da mudança é o que confere ao episódio sua força mnemônica ímpar, vale dizer, o fato de que “em menos de oito meses, a sociedade palestina na sua totalidade foi súbita e violentamente arrancada dos seus laços no tempo e no espaço, fraturada em múltiplas frentes, expulsa e destruída” (JAYYUSI, 2007, p. 108). A multiplicidade de fraturas produzidas pela *Nakba* em todos os aspectos da vida palestina é o que torna sua memória particularmente cumulativa e iterativa segundo Lena Jayyusi, pois um acontecimento que afetou a comunidade de um modo tão holístico pode ser projetado sobre quase qualquer outro.

A *Nakba* produziu, em primeiro lugar, uma cisão geracional profunda entre aqueles que nasceram pré e pós-1948. Culturalmente, significou a perda de um modo de vida entendido como “tradicional” e ligado a um imaginário da vida no campo e nos vilarejos que é altamente idealizado. Politicamente, colocou a luta pela autodeterminação nacional no centro das reivindicações políticas palestinas de modo quase exclusivo. E – talvez este seja o ponto mais fundamental – provocou uma cisão espacial entre os que ficaram em Israel, os palestinos dos Territórios Ocupados e os que se espalharam pelo resto do mundo, fazendo dessa uma comunidade irremediavelmente diaspórica.

Essa dispersão está no cerne da centralidade da *Nakba* para a memória nacional palestina, pois “levanta a questão filosófica de como as identidades podem persistir diante da mudança constante” (ZERUBAVEL, 2003, p. 39). Diante da absoluta heterogeneidade do povo palestino e do fato de que uma “coincidência” (KHALID, 2010, p. xi) entre a comunidade político-cultural palestina e o território que reivindica parece cada vez mais distante, a memória da *Nakba* funciona como referencial comum absoluto de uma identidade marcada por um sentimento profundo de resiliência coletiva frente à tragédia. A *Nakba*, acima de tudo, é o que une os palestinos em meio à sua dispersão, é o denominador comum nas reivindicações dos mais diversos grupos – palestinos de 1948, jerusalemitas, refugiados da diáspora. O reconhecimento da *Nakba* por parte de Israel é, portanto, a exigência primordial de uma luta então compreendida como *nacional*.

2.5 A “Lei da *Nakba*”: uma política de (des)memória

Vê-se, portanto, que é à *Nakba* que a memória palestina retorna constantemente para afirmar o caráter coletivo e legítimo da sua luta e fincar as bases da sua identidade nacional. Por um lado, a narrativa que subjaz a essa memória é a de que existira antes de 1948 uma comunidade próspera que agora tem de lutar junta para tentar remediar a catástrofe que se abateu coletivamente sobre ela. Por outro, a construção de uma memória coletiva sobre tal experiência vai de encontro a algumas autoafirmações fundamentais de Israel a respeito da fundação e dos princípios que norteiam o Estado, por apresentar uma história na qual os seus habitantes judeus apareceriam não como vítimas, mas como perpetradores de violências injustificáveis.

Assim, a partir das considerações levantadas até aqui, acredito ser possível aproximar a Lei da Propriedade do Ausente, de que tratei no capítulo anterior, e a chamada Lei da *Nakba*, oficialmente a 40ª Emenda à Lei de Fundamentos do Orçamento. Instituída em 2011, a legislação autoriza o Ministério das Finanças de Israel a reduzir o financiamento estatal a quaisquer instituições que promovam atividades que

- (1) Rejeitem a existência de Israel como um Estado Judeu e Democrático;
- (2) Incitem o racismo, a violência ou o terrorismo;
- (3) Apoiem qualquer tipo de luta armada ou ato ou organização terrorista contra o Estado de Israel⁸⁷;
- (4) Comemorem o Dia da Independência ou o dia do estabelecimento do Estado como um dia de luto;
- (5) Realizem atos de vandalismo ou profanação que desonrem a bandeira ou outros símbolos do Estado.

A lei, que visa atingir sobretudo escolas palestinas em Israel⁸⁸, restringe amplamente a comemoração da *Nakba* dentro do território do Estado, internacionalmente lembrada pelos palestinos no dia 15 de maio – data da independência de Israel. Além de uma flagrante violação dos direitos de liberdade de expressão e opinião, nega qualquer possibilidade de reconhecimento formal, por parte do Estado, de uma tragédia que atingiu parcela significativa

⁸⁷ É bom lembrar, neste ponto, que Israel declarou recentemente qualquer organização ou indivíduo que apoie o movimento de internacional de BDS (Boicote, Desinvestimento e Sanções) como contrário à sua existência e inimigo do Estado.

⁸⁸ Em Israel o sistema educacional para árabes e judeus é segregado até a universidade.

da sua própria população, impedindo-os de preservar sua história e comemorar seu passado. Trata-se, neste caso, de uma clara política de desmemória, que vai além do negacionismo oficial, por parte do Estado, da tragédia da *Nakba*. A lei em questão tenta produzir um esquecimento acachapante e impor aos próprios palestinos cidadãos de Israel um silêncio acerca do seu passado⁸⁹. A iniciativa oficial parece ainda mais chocante uma vez que soma a ameaça de estrangulamento financeiro às instituições de ensino palestinas – para não falar em organizações não governamentais judaicas e palestinas doravante impossibilitadas de receber qualquer financiamento público – à censura mais explícita exercida sobre o conteúdo ministrado nas escolas, uma vez que o próprio termo *Nakba* foi banido dos livros didáticos israelenses em 2007 (ISRAEL BANS USE OF PALESTINIAN TERM ‘NAKBA’, 2018). Tamanha criminalização da memória não significa outra coisa que não um recalçamento radical, uma negação não apenas de múltiplas possibilidades de interpretação do passado, mas da própria realidade, na medida em que condena os palestinos de 1948 à uma obscuridade existencial.

Uma iniciativa como a Lei da *Nakba* alija ao mesmo tempo os palestinos e os judeus habitantes de Israel, na medida em que o ato de narrar a própria história – aqui coibido para todos, uma vez que a *Nakba* é também parte da história israelense – permite não apenas que se lhe atribua um sentido, mas uma apropriação, um ver-se implicado em um processo e se responsabilizar por ele. A responsabilidade – que, é bom lembrar, não se confunde com a culpa⁹⁰ nem com a vergonha – é também uma construção política, e não uma predeterminação ontológica. Ao mesmo tempo, é outra legislação a denotar a dupla ausência a que me referi acima, pois é pernicioso o suficiente para não proibir pura e simplesmente a comemoração palestina da *Nakba*. Assim, produz ao mesmo tempo a ausência da *Nakba* e a ausência da ausência, através de uma fachada de democracia que encobre o seu caráter verdadeiramente proibitivo.

Torna-se mais clara, a partir das considerações anteriores sobre a identidade e a memória nacional israelenses, a motivação por trás de uma legislação como a “Lei da *Nakba*”. Essa adquire dimensões quase de segurança nacional, na medida em que é essencial que a Independência de Israel siga sendo representada como um momento de redenção após milênios de perseguição. Se os judeus pudessem ser, em um momento capital como esse,

⁸⁹ Neste sentido, é difícil não a contrastar, por exemplo, com a legislação em voga em diversos países europeus que proíbe formalmente o negacionismo do holocausto. Vê-se claramente demonstrado como a judicialização da memória pode assumir tanto a função de protegê-la quanto de coibi-la.

⁹⁰ Como afirma Hannah Arendt (2013, p. 321), “Muitas pessoas hoje concordariam que não existe algo como culpa coletiva ou inocência coletiva, e que se algo assim existisse, nenhum indivíduo poderia jamais ser culpado ou inocente. Isso evidentemente não significa negar que existe algo como responsabilidade política”.

retratados como algo além das vítimas do processo histórico, toda a linha narrativa do enredo nacionalista perderia retroativamente a sua força legitimadora sobre o presente.

Pois é esse paradigma de segurança convertido em necessidade histórica que justificou, interna e externamente, as mais diversas políticas segregacionistas por parte de Israel desde a sua criação. A Lei Marcial a que os Palestinos de 1948 foram submetidos por quase vinte anos após 1948, a destruição de seus vilarejos e propriedades, a proibição do retorno dos refugiados – virtualmente todo tipo de prática pôde ser e segue sendo legitimada a partir de uma necessidade de garantir a segurança judaica que, repito, estaria sempre “por um fio”.

Por um lado, tal condição age como uma justificativa interna permanente dos sujeitos diante de si mesmos, uma dimensão crucial em um país onde é preciso que *todos* os membros do grupo nacional se disponham a servir o exército. Vale dizer, é necessário que haja uma população plenamente convencida da sua vulnerabilidade e da necessidade da sua extrema militarização para que tal sistema possa continuar existindo e vice-versa. A coesão proporcionada pela circulação do medo é, em muitos sentidos, a própria substância da militarização, pois um povo amedrontado precisa se proteger a qualquer custo. Por outro lado, a mobilização da condição de vítimas funciona também como justificativa externa, ou seja, aos olhos de uma comunidade internacional que, como mencionei na Introdução, permanece majoritariamente tímida em suas condenações e reprimendas a Israel. No que tange à manutenção do *status quo* na Palestina, é fundamental na medida em que constrange muitos desses países, em particular europeus, que têm receio de confrontar Israel sobre o que quer que seja devido à história de antissemitismo do continente e tudo o que ela engendrou.

Retomando os conceitos de Hannah Arendt e a ideia de que é o fato de não apenas coabitarem o mundo, mas também partilharem seus olhares sobre ele em uma esfera pública que garante aos homens o próprio mundo, é possível vislumbrar significados mais amplos para políticas como as legislações observadas até aqui.

Em primeiro lugar, se “a presença de outros que veem o que vemos e que ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDT, 2010, p. 61), é preciso nos perguntarmos o que produz, então, a fala que não é escutada, a representação que não é admitida como visão legítima, seja do passado ou do presente, e que constitui portanto uma memória que não encontra lugar de aparecimento. O silenciamento da narrativa palestina significa, sob essa perspectiva, mais do que um estreitamento da esfera política: uma condenação dos palestinos às sombras e à ausência de um índice de pertinência no mundo.

Mais, torna-os habitantes de um mundo que não lhes pertence, sobre e no qual não poderão agir⁹¹.

Se a pluralidade é a marca constitutiva da política, como afirma Arendt, essa característica some quando o espaço público vira um monólogo, quando certas vozes não aparecem para aqueles com os quais deveriam compartilhar o mundo. É precisamente por isso que se disputam memórias no espaço público, pois o aparecimento de determinadas narrativas do passado incide sobre quem tem o direito de partilhar desse espaço, bem como aqueles que dele estão excluídos. No limite, essa memória coletiva diz de quem existe e de quem não existe, quem está presente na arena política e quem não está. É por isso, por exemplo, que os esforços mobilizados em prol de uma maior presença de elementos da história e da cultura afro-brasileira nos nossos currículos escolares possuem tamanha carga política: fazem parte de uma exigência de aparecimento no nosso mundo comum, de reconhecimento de que há uma parcela imensa da população que, não obstante tenha permanecido majoritariamente marginalizada pelas instâncias de poder, compõe o nosso repertório do real. Debates como esse não dizem respeito simplesmente ao que entra ou sai de um livro didático, mas estabelecem um diálogo com o entra-e-sai ampliado do espaço público, da arena política.

É, portanto, no intuito de questionar uma ausência estrutural que surgem, em Israel, iniciativas que rompem as mordças impostas pelas políticas de desmemória do Estado. Dessas, destacarei no próximo capítulo o trabalho de organizações não governamentais como a *Zochrot* e a *Baladna*, bem como o movimento de jovens palestinos de 1948 de retornar ao vilarejo de Iqrit.

⁹¹ Neste sentido, é possível pensar em ambas as leis como formas de materializar – ou seja, tornar presente e concreto – aquele que talvez seja o maior *slogan* do movimento sionista: “uma terra sem povo para um povo sem terra”, já mencionado.

CAPÍTULO 3

LEMBRAR A NAKBA EM ISRAEL

Volto agora a Iqrit afim de pausar o olhar sobre o significado da iniciativa liderada por Amir e seus colegas, os quais, efetivamente, não apenas declararam como realizaram o seu direito de retorno. A ideia de estabelecer moradia permanente na igreja do vilarejo surgiu, como contou o jovem palestino, dos acampamentos de verão organizados anualmente no local por membros da terceira geração de deslocados internos, nos quais reatualizavam o pertencimento ao vilarejo e reafirmavam o seu direito de retorno, elaborado pelas crianças através de atividades em que lhes era proposto imaginar como ele se daria na prática, hoje.

Esses acampamentos foram incorporados em uma espécie de luta em duas frentes. Paralelo ao esforço de recordação e de manutenção de uma memória entre os mais jovens, os habitantes de Iqrit – e é importante ressaltar que assim se identificam tanto os membros da primeira geração como seus descendentes – seguem com as batalhas jurídicas e legais com o governo de Israel. Conforme nos contou Amir:

Nós temos um comitê do vilarejo, que é eleito a cada quatro anos, e são eles que lideram essa parte da luta. Nós tentamos chegar a um estágio em que nós tenhamos uma negociação com o governo, para poder voltar para cá. Então nós estamos sempre falando com membros do Parlamento, com diferentes partidos, para ver o que conseguimos. Então você pode dizer que nós temos duas frentes de luta. O pessoal aqui, que está contando a história e preparando a igreja para a missa e fazendo tudo aqui em volta, e o pessoal que trabalha com o governo e com o Parlamento.

No dia da visita a Iqrit, fomos acompanhados também por Obay Odeh, palestino jerusalemita cuja família foi expulsa do vilarejo de Lifta⁹² em 1948. A iniciativa dos jovens de Iqrit não é em absoluto isolada, e faz parte de um esforço conjunto liderado por descendentes de outros vilarejos que também passaram a organizar, nos últimos anos, movimentos de ocupação dos antigos territórios como um esforço para manter viva a memória da *Nakba* e seus lugares de origem e de efetivar o direito de retorno formalmente negado pelo Estado.

Por por muitas décadas após a criação de Israel, a luta pelo retorno era levada adiante localmente e de modo fragmentado pelos comitês dos deslocados internos dos diferentes

⁹² O vilarejo de Lifta, nos arredores de Jerusalém, foi evacuado nos primeiros meses da *Nakba*, entre dezembro de 1947 e fevereiro de 1948. Localizado na beira da estrada ligando Jerusalém a Tel Aviv, era um ponto estratégico crucial para as forças sionistas. Seus habitantes fugiram, em sua maioria, para Jerusalém, e o vilarejo foi convertido em uma comunidade judaica, que perdurou até recentemente. Os últimos moradores judeus deixaram a área em 2017, a qual foi então declarada uma reserva natural israelense. Na mesma viagem em que conheci Iqrit, tive a oportunidade de visitar Lifta em um *tour* guiado por Obay.

vilarejos, sem uma articulação nacional. À organização no nível político local, por sua vez, correspondia um trabalho de memória essencialmente local – a memória coletiva dos habitantes de cada vilarejo, em torno da qual se condensavam as experiências dos deslocados internos e que tinha como lastro as suas relações de proximidade e parentesco mais imediatos. Vale dizer, a *Nakba* de cada vilarejo aparecia como ponto de inflexão no passado e como base de articulação das reivindicações presentes muito mais do que a memória coletiva da Palestina entendida como pátria. Foi a partir dos anos 1990 e da frustração mais ampla da comunidade dos refugiados palestinos (internos e externos) com os encaminhamentos dos acordos de Oslo – os quais relegaram suas demandas às imprevisíveis discussões de um “*status final*” ao qual nunca se chegou – que uma contestação de dimensões nacionais passou a ganhar corpo, bem como a articulação da luta política a um ativismo mnemônico que conecta a tragédia de cada vilarejo particular à *Nakba* palestina em geral.

A maior parte dos comitês locais dos deslocados internos se reuniu na Associação para a Defesa dos Direitos dos Deslocados Internos em Israel (Adrid) em 1995, a qual exige, além do direito de retorno, a abolição da legislação israelense que define formalmente os seus membros como “ausentes” do território e um reconhecimento da sua situação particular de *deslocados internos* dentro do Estado. Iqrit, no entanto, é um dos poucos vilarejos que não se afiliaram oficialmente à Adrid, devido à particularidade do seu caso diante da Suprema Corte de Israel e do fato de que a Associação não adota caminhos jurídicos na sua reivindicação do retorno.

No entanto, não há dúvidas de que o que acontece hoje em Iqrit pode ser visto no interior do quadro mais amplo de uma mobilização liderada pelos palestinos de 1948 que tomou proporções nacionais em Israel nas últimas duas décadas, e que tem no ativismo mnemônico em torno da *Nakba* um dos seus pilares. A Adrid tem como uma das suas principais atividades a organização anual de uma marcha no *Dia da Nakba* (MASALHA, 2012) – comemorado pelos palestinos na mesma data em que se celebra o Dia da Independência em Israel –, bem como a realização de seminários e cursos em muitas comunidades palestinas a fim de fomentar a conscientização política das novas gerações a respeito da *Nakba* e do deslocamento palestino como um problema *geral*. O potencial agregador da Adrid, que organiza inclusive muitos *tours* como aquele de que participei em Iqrit e em Lifta, caminha *par a par* ao potencial da *Nakba* como ponto focal da identidade e da memória palestinas. Como ressalta Nur Masalha,

As visitas às aldeias, a preservação dos locais sagrados, a realização de acampamentos de verão e a organização de marchas dentro de suas fronteiras, tornaram-se componentes fundamentais da estratégia interna dos refugiados em sua tentativa de articular uma nova narrativa. Essas atividades visam encorajar as pessoas deslocadas a se "redescobrirem" e a fortalecer sua memória, senso de pertencimento e identidade. (MASALHA, 2012, p. 246)

No caso de Iqrit, ainda que o comitê do vilarejo não seja formalmente ligado à Associação, compartilham dos mesmos ideais e apoiam-se mutuamente, com a ajuda de organizações não governamentais israelenses – palestinas e judaicas – dedicadas à memória da *Nakba* e dos vilarejos destruídos em 1948. Para Obay, o jerusalemita cuja família foi expulsa de Lifta, trata-se de uma iniciativa importante por aproximar jovens palestinos vivendo em situações drasticamente diferentes, mas que têm no passado um denominador comum que baliza suas lutas e reivindicações presentes:

Nesse projeto do retorno são quatro organizações e nove vilarejos, então é como um movimento. Começamos há dois anos para formar uma rede, para manter a memória e também para lutar pelo retorno. E é algo muito especial, porque há diferenças (entre os 48⁹³ e o caso de Jerusalém, por exemplo); eles são cidadãos, nós não somos⁹⁴. Eles têm um processo legal em curso, nós não temos nenhuma luta judicial porque nós não aceitamos o governo e não queremos normalizar esse tipo... Não é o mesmo caso, legalmente. No começo foi bem complicado, porque as situações são muito diferentes. A vida de alguém que cresceu em Haifa, com cidadania, com sua educação, é bem diferente da vida de alguém que cresceu em Ramallah, em um campo de refugiados. Também há aqueles que acreditam que o retorno terá que ser conquistado à força, pelas armas, e há os acham que devemos recorrer às cortes... É bem complicado, mas em geral nós mantemos a história, a ideia, a conscientização.

A fala remete diretamente ao potencial unificador do direito de retorno como ponto focal da identidade palestina entendida como nacional, bem como da memória da *Nakba* que é seu fundamento ético e factual. A emergência de um ativismo que articula o destino de cada vilarejo à tragédia nacional mais ampla, como os acampamentos e as comemorações do Dia da *Nakba*, “conecta a comunidade palestina anteriormente isolada dentro da Linha Verde com outras comunidades palestinas dentro e fora da Palestina histórica”, consolidando “os limites nacionais, a solidariedade mútua e a história, memória e luta compartilhadas” (MASALHA, 2012, p. 243).

Para Obay, além de aproximar palestinos vivendo em situações muito diferentes⁹⁵, trata-se de estabelecer o que considera novos marcos e parâmetros para a discussão da questão

⁹³ Referência aos palestinos de 1948.

⁹⁴ A população palestina que vive em Jerusalém não possui cidadania israelense, mas apenas uma permissão para residir na cidade, o que os coloca sob circunstâncias juridicamente muito menos seguras do que a dos palestinos de 1948, como Amir.

⁹⁵ Essa dimensão foi constantemente ressaltada pelo jerusalemita a partir da história da sua própria família: “eles nos destruíram. De alguns deles [vilarejos de 1948], você não encontra nenhum morador ou descendente na

palestina em geral. Para o jerusalemita, a situação particular de Iqrit, que inclui a articulação de seus moradores com jovens de vilarejos muçulmanos, por exemplo, ajuda a desmistificar certas visões que colocam a religião no centro da questão palestina, e não a política:

Eles podem fazer muita coisa porque são cristãos – propriedade da Igreja. É isso que torna o caso único e dá essa flexibilidade com Israel, porque não é fácil abrir esse tipo de guerra com o Vaticano. E todo mundo usa para demonstrar que não é uma questão religiosa, não é um problema com os judeus. É o sionismo contra os palestinos – cristãos, muçulmanos, drusos... O que for. É o projeto colonialista sionista, em todo o território. Por isso achamos importante ver esse tipo de vilarejo, assim como Saffuriyya⁹⁶, para entender a ocupação agora, não como eles estão tentando representar eles mesmos – como heróis do mundo democrático. Eles tentam vender o problema como um conflito religioso, o que somos contra.

Iqrit é o único vilarejo no qual, devido à particular situação jurídica e material da igreja, o retorno permanente foi possível, ainda que de poucas pessoas e exigindo considerável coordenação logística. Amir, por exemplo, estuda e trabalha em Haifa, a uma hora dali de carro, e precisa contar com alguém que o substitua no período em que se ausenta todos os dias. Outro colega, enfermeiro, faz o mesmo trabalhando em Nahariya. A igreja nunca fica sozinha, também pelo medo que os jovens têm de que as autoridades israelenses apareçam – como fazem regularmente – para verificar o progresso do acampamento. Como estão instalados em uma área que é propriedade privada, não há nada que o Governo possa fazer para de fato tirá-los dali – o que, segundo Amir, não os impede de tentar:

Eles não podem prender ninguém, mas vêm a cada duas ou três semanas checar se fizemos alguma coisa nova – e, se fizemos, eles removem. Tudo o que nós tentamos fazer... Nós tentamos plantar árvores às vezes, até construir pequenas coisas, como um galinheiro, mas então a Administração de Terras de Israel vem e derruba tudo. Cortam as árvores, derrubam tudo. Acho que já aconteceu umas dez vezes; toda vez que fazemos alguma coisa eles aparecem e destroem.

Palestina, estão todos no Líbano, por exemplo. Então você não consegue se comunicar. Em outros... na minha família, por exemplo, nós estamos em quatro, cinco lugares diferentes. Líbano, Síria, Jordânia, EUA, Palestina-Jerusalém e Cisjordânia”.

⁹⁶ Também havíamos visitado com Obay, em outro momento, o vilarejo de Saffuriyya, a seis quilômetros de Nazaré. Evacuada entre julho e setembro de 1948, sua população fugiu em parte para o Líbano, enquanto uma porcentagem menor permaneceu dentro das fronteiras do Estado. Suas terras são agora ocupadas por um *moshav* e, como em Iqrit, os antigos moradores e seus descendentes têm permissão apenas para enterrar seus mortos no cemitério.

Figuras 14 A, 14B e 14C – Infraestrutura montada pelos jovens do vilarejo de Iqrit na antiga igreja ortodoxa

Fotos: Ana Elisa Beken, janeiro de 2015.

Materialmente, os jovens de Iqrit viram-se como podem, conforme ressalta Amir:

Nós temos água mas não eletricidade. Nos abastecemos com um sistema solar, da Igreja. Um ou dois meses atrás nós ganhamos na Corte e eles vão nos conectar à rede de eletricidade. A Administração de Terras era contra, mas nós vencemos.

Os acampamentos de verão, assim como outras atividades sazonais, permanecem, e fazem parte de um esforço formativo das novas gerações que são assim incorporadas à memória e à luta política do vilarejo:

Nós viemos aqui, temos o acampamento por cinco dias. Temos também a missa de Natal, quando lembramos a destruição do vilarejo. Também celebramos o Dia da Terra Palestina⁹⁷, nós trazemos palestrantes ou convidados para contar a história da *Nakba*, esse tipo de coisa, passamos filmes... Nós tentamos espalhar a história de Iqrit em particular e da *Nakba* em geral.

A esse respeito, Amir afirmou receber grupos de visitantes – palestinos, judeus israelenses e estrangeiros – quase toda semana.

⁹⁷ O Dia da Terra Palestina é comemorado anualmente pelos palestinos em 30 de março. Marca as greves gerais e protestos ocorridos na mesma data em 1976, em reação ao anúncio do governo de Israel de um plano de expropriação de cerca de 25 mil *dunams* de terra na Galileia, por “razões de segurança” e para a construção de assentamentos.

3. 1 Pontos de apoio: a memória da *Nakba* reconstruída pela *Zochrot*.

Os *tours* e os acampamentos nos vilarejos palestinos têm se espalhado por muitas comunidades cujos jovens querem reconstruir uma memória que o Estado se esforça a lhes negar, e cresceram também com o apoio de organizações não governamentais que passaram a articular, nos últimos anos, um ativismo especificamente mnemônico em Israel. Conforme relatado por Obay, o acampamento de Iqrit é parte de um projeto chamado *Udna* (“nosso retorno”), uma iniciativa conjunta de organizações palestinas e judaicas em Israel que pretende incentivar os jovens palestinos de 1948 a imaginar o conceito de retorno nos dias de hoje. Dentre as organizações envolvidas no projeto, destaco o trabalho da *Baladna*⁹⁸ e da *Zochrot*⁹⁹, com as quais tive contato direto na minha visita à região.

A *Baladna*, Associação para Jovens Árabes, é uma agência de desenvolvimento e capacitação para jovens árabes e palestinos em Israel fundada em 2001. É a maior organização independente voltada para essa faixa etária no país, e um dos seus principais objetivos é o fortalecimento do senso de identidade palestina entre os jovens de uma comunidade que, frequentemente, tem seus laços de pertencimento questionados em múltiplas frentes. Afinal, os palestinos de 1948 não apenas vivem isolados da maioria judaica do país, mas também dos palestinos dos Territórios Ocupados¹⁰⁰. Se a sua identidade palestina é, como vimos, abertamente reprimida em Israel, o mundo árabe em geral – e mesmo muitos palestinos da diáspora – consideram-nos israelenses¹⁰¹ e os veem com desconfiança. A *Baladna*, pioneira no reconhecimento da particularidade da posição subjetiva dos palestinos de 1948, desenvolve há anos projetos educacionais como os acampamentos de verão em Iqrit, e trabalha inclusive com organizações judaicas como a *Zochrot*.

Fundada em 2002 pelo ativista Eitan Bronstain, a *Zochrot* (“recordar”, em hebraico) tem como objetivo primordial a divulgação da memória da *Nakba* entre a população judaica de Israel, e é justamente aí que reside o mais notável de seu trabalho. Se o estrangulamento da

⁹⁸ www.momken.org

⁹⁹ www.zochrot.org

¹⁰⁰ Já o sub grupo dos deslocados internos são descritos pelo historiador Nur Masalha (2012, p. 231) como uma “minoría da minoría”: “Apesar de seus laços históricos, geográficos, culturais e nacionais com os palestinos, eles eram ‘refugiados’ em sua própria pátria e suas situações especiais eram compartilhadas com a minoria nacional palestina em Israel. Compartilhando memórias comuns de suas cidades e vilas de origem, eles formaram um grupo distinto (em uma posição nitidamente fraca) entre os cidadãos palestinos de Israel: uma minoria dentro da minoria – com as consequências adversas da ‘dupla marginalização’”. Esse é um ponto interessante por apontar outros laços de identificação e aliança transversais à “unidade nacional” dos palestinos. Os deslocados internos, por um lado, compartilham da situação “privilegiada” de todos os palestinos de 1948, por serem também cidadãos de Israel. Mas sua condição de “refugiados internos” aproxima diretamente sua luta pelo direito de retorno à dos refugiados da diáspora.

¹⁰¹ Os palestinos de 1948 não podem, por exemplo, viajar para inúmeros países árabes que negam visto de entrada para cidadãos israelenses.

memória da população palestina de Israel implica uma dissociação com o seu próprio passado, o mesmo vale para a maioria judaica do Estado, a qual vive há décadas alijada de parte importante de uma história que também é sua, e não apenas como um “outro lado” ou outro ponto de vista. A *Nakba* faz parte do passado israelense, e o seu aparecimento no espaço público diante de *todos* – não somente dos palestinos que a reivindicam – é um acontecimento verdadeiramente político na medida em que alarga esse campo comum de ação e o abre para uma pluralidade maior de vozes.

Destaco, em relação ao trabalho da *Zochrot*, outra experiência pessoal. Visitei, também em 2015, acompanhada por Bronstein, o *Canada Park*, um parque nacional israelense fundado no início dos anos 1970 em um território de cerca de 700 hectares ao norte de Jerusalém e majoritariamente situado dentro da Linha Verdade – ou seja, na Cisjordânia ocupada. Em 1967, na Guerra dos Seis Dias, os vilarejos palestinos de Imwas, Yalo e Bayt Nuba foram demolidos e seus habitantes (algo entre sete e dez mil pessoas), expulsos. A terra dos vilarejos foi, como de praxe, confiscada e declarada zona militar fechada, até se tornar “terra pública” a ser desenvolvida como um parque recreativo no início da década seguinte.

Figura 15A – Mapa da localização do *Canada Park*, em Israel

As linhas tracejadas representam os limites, de acordo com o armistício de 1949, entre Israel e o território que ficaria sob controle da Jordânia – hoje, a Cisjordânia. Vê-se, portanto, que a maior parte do terreno do parque, à direita da chamada Linha Verde, encontra-se dentro dos Territórios Palestinos Ocupados. Fonte: Google Maps.

Figura 15B – Mapa da área do *Canada Park* elaborado pela Zochrot

No mapa, vê-se a antiga localização dos vilarejos palestinos Imwas, Yalu e Beit Nuba. Fonte: Zochrot.

Uma atração turística muito popular em Israel, o parque recebe cerca de 300 mil visitantes por ano em suas áreas de piquenique, mirantes e fontes que se misturam às ruínas das casas palestinas demolidas em 1967. A gigantesca área verde foi implantada pelo Fundo Nacional Judeu, que arrecadou, à época, cerca de 15 milhões de dólares em doações da comunidade judaica canadense – daí o nome do parque.

Projetos de reflorestamento do tipo capitaneados pelo FNJ são muito comuns e, de acordo com diversos autores, parte do esforço maior de apropriação das terras palestinas, destruição dos vilarejos e expulsão permanente dos seus habitantes. Segundo Ilan Pappé (2016, p. 261), “nesses bosques, a negação da *Nakba* é tão onipresente, foi atingida de forma tão eficaz, que eles se tornaram o palco principal da luta dos refugiados palestinos que desejam celebrar os vilarejos que jazem enterrados sob as árvores”. O historiador israelense vai ao encontro do que afirma Nur Masalha (2012, p. 232), para quem

O exército de Israel e o FNJ tornaram-se as duas instituições sionistas responsáveis por assegurar que os deslocados internos fossem incapazes de retornar às suas terras, através de sua política de destruição dos vilarejos palestinos e sua transformação em assentamentos judaicos e parques nacionais, plantando florestas nos locais despovoados para esconder a existência palestina.

De acordo com levantamento da *Zochrot*, mais de dois terços das florestas e parques estabelecidos pelo FNJ – cujo site “orgulhosamente proclama que seus bosques e parques foram construídos sobre regiões áridas e desérticas” (PAPPÉ, 2016, p. 261) – estão localizados sobre as ruínas de vilarejos palestinos destruídos por forças israelenses em 1948 e 1967.

Figuras 16A, 16B, 16C, 16D – Área do vilarejo de Inwas ao longo de quatro décadas

O vilarejo em 1958 (antes da ocupação israelense), 1968 (pouco depois da Guerra dos Seis Dias e da destruição do vilarejo), 1978 (alguns anos após a fundação do *Canada Park* e o início do projeto de aflorestamento) e 1988 (já coberta de árvores). As anotações feitas pela *Zochrot* sobre as fotografias indicam a localização das principais construções, como o antigo cemitério, o café, a mesquita e a escola. Fonte: *Zochrot*.

As iniciativas de reflorestamento – que, segundo a Suprema Corte de Israel, justificam a expropriação de terras – têm uma dupla dimensão mnemônica¹⁰². Ao mesmo tempo em que

¹⁰² Para considerações mais aprofundadas sobre o assunto, ver “Fashioning a European Landscape, Erasure and Amnesia: The Jewish National Fund, Afforestation and Green-washing the Nakba” (MASALHA, 2012, p. 120–135).

cumprem a função primordial de apagar os traços da presença palestina e dos crimes de guerra perpetrados pelo Estado, além de acrescentar novas barreiras físicas ao retorno dos refugiados e deslocados internos, são bosques de ciprestes e, principalmente, pinheiros¹⁰³. A escolha dessa espécie de árvore, que não é nativa da região, não se deveu apenas ao seu rápido crescimento. Segundo Ilan Pappé (2016, p. 262),

Em parte, era uma tentativa de fazer o país parecer europeu, embora isso não figure como objetivo em nenhum documento oficial. No entanto, de quebra, a escolha de plantar pinheiros e ciprestes – e isso foi declarado abertamente – buscava apoiar a incipiente indústria madeireira do país. Os três objetivos – manter o país judeu, com cara de europeu, e verde – rapidamente se fundiram.

No *Canada Park*, o Fundo Nacional Judeu colocou placas por toda a área detalhando a “origem histórica” de muitas das ruínas ali presentes, incluindo pedras que datam do tempo do Segundo Templo e dos períodos helênico, romano e bizantino. No entanto, nem uma única inscrição indica a existência no local de vilarejos palestinos antes de 1967 (na realidade, os vestígios de uma mesquita próxima à entrada estão erroneamente identificados como “banho romano”¹⁰⁴), uma omissão que levou a *Zochrot* a submeter uma petição à Suprema Corte pedindo autorização para afixar no local uma placa detalhando a história palestina da região. A petição, na qual se lê que “omitir passagens seletivas da história local é uma decisão irracional e extrema” e que “o comandante militar [da área] não é ‘ministro da história’ e não está autorizado a preferir uma narrativa histórica a outra”¹⁰⁵ foi acatada e, após uma série de recursos movidos pelo FNJ e uma batalha judicial que durou dois anos, dois letreiros foram colocados no local detalhando a história dos vilarejos de Yalu e Imwas (JNF TO COMMEMORATE FORMER WEST BANK PALESTINIAN VILLAGES, 2019).

¹⁰³ A plantação de florestas e bosques e as iniciativas de reflorestamento do FNJ também colaboram para a sobrevida do slogan segundo o qual Israel e a colonização judaica da Palestina “fizeram o deserto florescer”. Afinal, “dentro de Israel e em todo o mundo judaico, o FNJ é visto como uma entidade ecologista altamente responsável, cuja reputação se deve à maneira assídua pela qual ela tem plantado árvores”. PAPPÉ, Ilan (2016). *A limpeza étnica da palestina*. São Paulo: Sundermann, p. 262. É esse dado que leva muitos autores a acusar Israel e o Fundo Nacional Judeu de “lavar de verde” (“*greenwash*”) a *Nakba* – ou seja, “lavar” a imagem do Estado e a memória da tragédia palestina com uma fachada ecológica e “verde”.

¹⁰⁴ Como bem lembra Aleida Assmann (2011, p. 334), as ruínas (como os calendários), não são objetos ou lugares de memória *per se*, detentores de algum significado *a priori*. Se de fato “testemunham a maneira pela qual a história se desloca para dentro do cenário”, é preciso fazê-las falar, e seu papel como “garantia e sustento da memória” depende “das histórias que se inventam para elas e que as envolvem”. Vale dizer, a memória das ruínas é sempre uma reinterpretação do passado. Sobre este ponto, e para uma ampla análise do modo como a arqueologia enquanto disciplina acadêmica é utilizada em Israel para forjar uma terra predominantemente judaica, ver também Abu El-haj (2001).

¹⁰⁵ Suprema Corte de Justiça. Petição 5580/05 *Zochrot v. Comando Militar da Judeia e Samaria* (5 de junho de 2006).

Figura 17 – Placa oficial do Fundo Nacional Judeu no Canada Park, contando sobre a história da região. Não há nenhuma menção à *Nakba*, apenas a uma “população” que vivia ali e foi parar na Jordânia e em Ramallah

Foto: Nina Galvão, janeiro de 2015.

Figura 18 – Vestígios de uma mesquita próxima à entrada do *Canada Park*, identificados por uma placa oficial como “banho romano”

Foto: Nina Galvão, janeiro de 2015.

Duas placas em um único parque podem parecer, à primeira vista, algo insignificante. Especialmente considerando-se que, afixadas em 2006 pelo Fundo Nacional Judeu, a Administração Civil e o Comando Militar, elas não duraram muito. Um mês após serem colocadas, uma delas desapareceu e a outra fora vandalizada de modo que a parcela do texto que tratava da existência dos vilarejos palestinos no território do parque foi coberta por tinta preta. É claro que essa e outras iniciativas similares permanecem absolutamente marginais no

interior da sociedade israelense, despertando muitas vezes a revolta do público judaico em geral, bem como novos e cada vez mais elaborados esforços da parte do aparelho do Estado para coibi-las. Mas o que é notável nas ações da *Zochrot* e em projetos como a *Udna* não é seu tamanho, alcance ou impacto prático, mas o fato de que demonstram “tal preocupação em manter e marcar os locais na memória em uma paisagem do esquecimento” (ASSMAN, 2011, p.347) que contradizem explícita e diretamente a política israelense. Tal política, que parece se agravar a cada ano, é por sua vez ao mesmo tempo aterradora e um discreto alento, pois revela que a memória palestina segue suficientemente relevante para ser disputada e fazer com que Israel mobilize esforços para o seu ocultamento na cena pública. Afinal, pior do que ser a narrativa em desvantagem, contra-hegemônica, é ser aquela que, de tão irrelevante e invisível, nem emerge no embate político¹⁰⁶.

Figuras 19A e 19B – fotos da placa da Zochrot, pré e pós vandalismo

Placa afixada a pedido da *Zochrot* no *Canada Park*, contando a história dos vilarejos palestinos que existiam ali antes da tomada israelense no território. Na primeira placa lê-se “O Ayalon-Canada Park está repleto de locais históricos, incluindo os restos de uma igreja do período bizantino e os restos de uma fortaleza dos cruzados. Durante o período monárquico, em 1268, foi construído o túmulo do xeque Ibn-Janal. A aldeia Dayr Ayub, que dava para a estrada que levava a Jerusalém, existia na área do parque até a Guerra da Independência. As aldeias Imwas e Yalu existiam na área do parque até o ano de 1967. Na aldeia de Imwas viviam 2.000 moradores, que agora residem em Ramallah. Perto dos restos da aldeia existe um cemitério. Na aldeia de Yalu viviam 1.700 residentes, que agora residem na Jordânia e em Ramallah. Permanece uma fonte e vários poços na aldeia”. Na segunda imagem, a parte do texto contando sobre os vilarejos palestinos foi vandalizada e coberta com tinta preta. Fonte: *Zochrot*.

¹⁰⁶ Como afirma Hannah Arendt (2010, p. 63), “[na cena pública] só pode ser tolerado o que é considerado relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente um assunto privado”. Afinal, quando duas pessoas discordam quanto à solução de um problema e debatem sobre ele, concordam, ao menos, em relação à pertinência à e dignidade da questão colocada e ao fato de que constitui realmente um problema. É uma perda que gera, ademais, um espetáculo muito curioso no que diz respeito à esfera política, pois faz com que com frequência nos deparemos com debates, mais do que inócuos ou infrutíferos, verdadeiramente esquizofrênicos, em que os interlocutores não parecem sequer habitar o mesmo mundo, que dirá estar tratando do mesmo assunto.

3.2 Raízes no tempo e no espaço: Iqrit como lugar de memória privilegiado

Olhando para a iniciativa pioneira dos jovens de Iqrit de retornar ao seu vilarejo como uma verdadeira “militância da memória” (MENESES, 1992, p. 22), percebe-se que se contrapõe diretamente às políticas de memória organizadas pelo Estado de Israel e realiza um trabalho fundamental para a construção do senso de identidade dos palestinos de 1948, evidenciando “o fracasso de décadas de esforços israelenses para eliminar a identidade palestina dentro da Linha Verde” (MASALHA, 2012, p. 244).

Tanto a recente ocupação permanente do espaço quanto os acampamentos de verão que a precederam enfatizam, em primeiro lugar, a conexão dos moradores de Iqrit com um passado comum palestino, ao situar o destino do vilarejo no quadro mais amplo da *Nakba* e da história palestina como um todo. Ainda que tenha ocorrido alguns anos após 1948, a referência à “*Nakba* de Iqrit” acentua por tabela a gravidade da tragédia particular do vilarejo. Por outro lado, é fácil observar no caso de Iqrit que “por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorre um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada” (POLLOCK, 1992, p. 201). Os jovens que hoje habitam a igreja ortodoxa do vilarejo não presenciaram a expulsão dos seus antigos moradores nem a sua destruição, mas herdaram a memória da experiência através da transmissão cuidadosa ao longo das décadas, por meio das redes familiares e de amizade da comunidade. É essa identificação com o passado de seus avós que faz com que pessoas como Amir resistam, por exemplo, à possibilidade de se instalar mais confortavelmente em outra parte do território, em cidades como Haifa ou Acre.

A importância da conexão com os avós, que viveram a tragédia da vila em primeira mão, também permeia a fala de Amir, que ressalta inclusive que seus pais não tiveram uma influência muito grande na sua decisão. Uma vez que “nós também mantemos uma conexão entre o passado e o presente através de contatos interpessoais, em que a ponte ‘conectando’ ambos é encarnada por pessoas reais” e que esse contato “é ainda mais efetivo quando envolve encontros na vida real com membros mais velhos da comunidade” (ZERUBAVEL, 2003, p. 55), o apoio e a presença, mesmo que ocasional, dos anciãos representa uma ponte mnemônica fundamental para a construção do vilarejo (que materialmente não existe mais) como uma entidade coletiva contínua que se regenera geração após geração. Assim, tanto a visita da avó de Amir ao acampamento como o memento que o jovem contou ter sido deixado por outro ancião não são apenas demonstrações de encorajamento, mas uma garantia da sobrevivência da comunidade.

Figura 20 – Amir e sua avó, uma das anciãs de Iqrit, em frente a igreja do vilarejo

Foto: Ana Elisa Beken, janeiro de 2015.

Para além disso, a importância do contato com os mais velhos tende a se acentuar a cada ano, na medida em que a crescente distância temporal da *Nakba* e o desaparecimento físico daqueles que a vivenciaram em primeira mão torna urgente a preservação desse elo¹⁰⁷. O contato pessoal com alguém que vivenciou um momento específico do passado com o qual nos identificamos reforça “nosso sentimento de participação indireta na história” (ZERUBAVEL, 2003, p. 62), através de uma transitividade interpessoal que garante também um grau de autoridade sobre a cadeia ou corrente de contato histórico que construímos imaginativamente; conforme nos vemos privados desses laços, temos de nos apoiar cada vez mais em outros recursos para ancorar nossa memória. Na medida em que vão morrendo os anciãos de Iqrit, acentua-se o peso dos elos simbólicos com o passado capazes de construir aquela “ilusão distintamente mnemônica da continuidade” (ZERUBAVEL, 2003, p. 40) essencial para as identidades coletivas.

Dentre os suportes que “corporificam uma continuidade da duração”, destaca-se a “força específica da memória e do poder vinculativo dos locais” (ASSMANN, 2011, p. 318). Assim, a ocupação da igreja e o fato de alguns membros da nova geração terem passado a residir no mesmo espaço do antigo vilarejo exerce em grande parte essa função, pois “a

¹⁰⁷A relevância da presença daqueles que vivenciaram diretamente um processo histórico não pode ser minimizada. O exercício de imaginação do retorno é, afinal, inteiramente distinto para um jovem criado na cidade de Haifa e para uma senhora que, do alto da colina, ainda consegue visualizar sua antiga casa, seus móveis, seus cômodos e seus objetos pessoais ao olhar para a paisagem diante da igreja. Posso oferecer um testemunho ainda mais direto dessa diferença. Além de Iqrit, a FFIPP promove em todas as suas viagens também uma visita a Lifta, vilarejo dos antepassados de Obay, e é indiscutível a diferença no impacto da realização desse *tour* guiado pelo próprio Obay – nascido e criado em Jerusalém – ou por seu tio, que vivera em uma das casas agora em ruínas.

constância de lugar também nos permite ‘ver’ as pessoas que um dia ocuparam o espaço onde estamos agora” (ASSMANN, 2011, p. 318). Como ressalta Aleida Assmann (2011, p. 319),

Locais corporificam para o observador uma memória de que ele na verdade participa como indivíduo, mas que o transcende amplamente. Nesses locais, amplia-se a memória do indivíduo na direção da memória da família; e aqui se cruza a esfera de vida do indivíduo com a dos que a integram, porém não estão mais ali. Em ambos os locais, uma recordação individual dilui-se em uma recordação geral.

A concretude e o suporte material que o espaço físico confere à memória não podem ser subestimados, e é essa relevância que nos permite compreender tanto a política oficial israelense – que se recusa a integrar na memória nacional do país o passado dessa parcela significativa da sua população – quanto ações pontuais como a da *Zochrot*, que reafirmam a continuidade histórica da presença *física* dos palestinos do território, os quais estavam lá em 1948 e permanecem lá hoje. A destruição material de lugares de memória equivale, nessa perspectiva, à explosão de uma ponte mnemônica e, ao colocar uma simples placa em um parque anunciando que aquela floresta um dia foi *outra coisa*, a organização israelense não apenas desafia a continuidade histórica projetada pela memória nacional oficial, mas denuncia o modo como essa continuidade é construída às custas do desenraizamento mnemônico de outros grupos dentro do Estado.

Ao mesmo tempo, a presença física de Amir e seus colegas no próprio local do antigo vilarejo representa uma conexão que lhes permite “tocar quase literalmente” o passado de seus pais e avós, pois “o que dota determinados locais de uma força de memória especial é antes de tudo sua ligação fixa e duradoura com histórias de família” (ASSMANN, 2011, p. 320). O fato de que a imensa maioria dos lugares de memória como esse foram irreversivelmente perdidos e permanecem inacessíveis acentua, é claro, a sua capacidade mobilizadora. São poucas as ruínas de vilarejos palestinos que ainda se pode visitar, e mais raros ainda os prédios inteiros que se pode utilizar, o que faz da igreja de Iqrit um espaço que marca a ausência palestina produzida no território ao mesmo tempo em que afirma a presença da comunidade *apesar* da ruptura que lhe foi imposta. Assmann (2011, p. 329), ao falar sobre o potencial vinculativo dos lugares honoríficos¹⁰⁸, afirma que

A continuidade que tenha sido destruída pela conquista, pela perda e pelo esquecimento não pode ser reconstruída em um momento posterior, mas pode-se restabelecer o acesso a ela no *médium* da recordação. Os locais honoríficos em que

¹⁰⁸ Segundo a autora, lugares nos quais “uma determinada história não seguiu adiante, mas foi interrompida de modo mais ou menos violento. Tal história se materializa em ruínas e objetos remanescentes que se destacam nas redondezas”. (ASSMANN, 2011, p. 328)

se conservou algo que não existe mais, mas que pode ser reavivado pela recordação, marcam uma descontinuidade. Aqui ainda há algo presente que indica acima de tudo uma ausência; aqui ainda está presente algo que sinaliza, em primeira linha, o fato de já haver passado.

Nessa perspectiva, podemos vislumbrar a dialética fundamental que perpassa o trabalho de memória em Iqrit, a contradição que a sustenta. Iqrit não é mais Iqrit, a sobrevivência da igreja – como as ruínas de Lifta e as construções que restaram no *Canada Park* - são presenças que indicam acima de tudo a ausência palestina na terra, a perda representada pela *Nakba*. Assim como a própria *Nakba*, elas denotam a continuidade da comunidade e ao mesmo tempo a sua descontinuidade no espaço¹⁰⁹. Se, para Assman (2011, p. 329), “a consciência do passado que se detém num local honorífico tem um caráter muito diferente daquela consciência do passado que pertence ao arraigamento em um local vinculado à terra”, nos vilarejos palestinos essas duas consciências se encontram.

A conexão do espaço é, por sua vez, complementada por uma conexão cronológica periodicamente resgatada na recordação da data da destruição das casas – uma sobreposição de inflexões mnemônicas que contribui para fazer do vilarejo uma verdadeira paisagem da memória palestina. As comemorações permitem, nesse caso, fusões periódicas com o passado, do agora com o então, que se tornam ainda mais poderosas quando combinadas à constância de lugar mencionada anteriormente. Assim, a missa de natal anualmente celebrada na igreja, ocorrendo no mesmo dia e local em que se deu a “*Nakba* de Iqrit”, torna-se um ritual mnemônico ainda mais invocativo em um local traumático que “preserva a virulência de um acontecimento que permanece, como um passado que não se esvai, que não logra guardar distância” (ASSMANN, 2011, p. 350).

A *continuidade* é, como já discuti, fundamental não apenas para a identidade dos habitantes de Iqrit em particular, mas para a construção da ideia de um *povo* palestino que lida com uma dispersão e uma desagregação fundamental dos seus membros. Quando Obay fala do ativismo mnemônico dos jovens de Iqrit, Lifta e outras localidades como parte do esforço conjunto de formar uma rede, ressalta que o movimento é fundamental para criar laços entre os vários grupos palestinos e aproximar jerusalemitas, jovens da Galileia e palestinos da diáspora. Todos esses grupos se encontram hoje em situações político-econômicas muito distintas, e projetos como a *Udna* buscam reforçar aquilo que os une a despeito de todos os elementos que os distanciam. Nas palavras de Obay, “Nós somos uma nação, um povo. Temos a mesma tragédia. Se eu for voltar, todos têm que voltar. Esse é nosso princípio”.

¹⁰⁹ Como aponta Assmann (2011, p. 360), “O local da recordação é de fato uma ‘tecitura incomum de espaço e tempo’, que entretece presença e ausência, o presente sensorial e o passado histórico”.

O que o jerusalemita, bem como Amir e outros jovens palestinos propõem, com o apoio de organizações como a *Baladna*, é notável por representar uma elaboração política ampla do significado do retorno, e não o seu congelamento em uma reivindicação imobilizada no passado. Mais do que demandar o direito, tomam-no em suas próprias mãos e, o que é ainda mais significativo, propõem-se a imaginá-lo *a partir* das vicissitudes da sua situação política atual, incluindo aí a presença inexorável dos judeus no território.

3.3 Imaginação e política: o retorno em Iqrit

Além de lembrar o passado, tanto Amir quanto Obay enfatizam que o objetivo das atividades desenvolvidas nos acampamentos é permitir aos jovens imaginar um futuro. “Acho que o objetivo é tentar criar uma ideia de como nós podemos concretizar o direito de retorno”, disse-nos Obay.

Com as crianças, com os adolescentes, especialmente... *Como* eles acham que nós retornaríamos, como Iqrit deveria ser. Eles desenham, produzem filmes... Mas também para conscientizar, fazer campanhas, contar sobre a *Nakba* e sobre 1948. Neste ano somos nove vilarejos, no ano passado eram seis, ano que vem serão mais. Estamos falando de mais de 500 vilarejos.

Amir completou ressaltando novamente que nesse esforço conjunto se encontram palestinos em diferentes situações:

Podemos dizer que alguns vilarejos possuem todas as condições para o retorno, porque, como *Iqrit*, são apenas uma terra vazia. Em outros vilarejos foram construídos assentamentos judeus ou cidades, então aí está o problema. Como você acha que isso vai acontecer, como você acha que vai retornar? Você vai expulsar as pessoas morando lá agora? Ou vão viver juntos? É esse tipo de perguntas que encaramos todas as vezes.

O exercício de imaginação é conduzido entre as crianças e jovens de dez a 25 anos através de uma série de atividades. “Trabalhamos com a história – a história palestina geral, especialmente a *Nakba*, e aí então eles podem pensar em como vão voltar”, contou Obay.

Eles desenham mapas, produzem todo tipo de coisa. Ano passado trouxemos pessoas que trabalham com filmes, diretores e animadores profissionais, para sentar com eles e fazer filmes – como Iqrit ou Lifta serão depois que retornarmos. Então o sentido é dar vida a essa ideia.

Como discuti no primeiro capítulo, a Lei do Retorno israelense realiza, em sua dimensão mnemônica, uma operação precisa de recorte e colagem no tecido do passado que

estabelece impressões de descontinuidade e continuidade histórica. Pressupõe e afirma um laço mais forte com a terra entre o judeu recém-assentado em uma casa até então palestina do que aquele da pessoa que vivia ali alguns meses antes. Ao mesmo tempo, no nível da conexão interpessoal, projeta uma identificação maior desse recém-chegado em relação a um habitante do “antigo” Reino de Israel (nação à qual estaria “retornando”) do que com aquele que fora obrigado a partir há pouquíssimo tempo¹¹⁰. De fato, aí reside o real significado e a potência política dos esforços de imaginação do retorno palestino, que incluem – ou, ao menos, não ignoram – a realidade da atual presença judaica no território. Se a ideia de retorno implícita na legislação israelense é exclusivamente judaica, a que as crianças de Iqrit desenvolvem em seus acampamentos é, ao menos potencialmente, plural.

A partir dessa constatação já podemos vislumbrar o potencial político dessas iniciativas numa perspectiva arendtiana, uma vez que a política, para Arendt, é a construção e garantia de um espaço de dissenso, de uma arena pública que faça jus à condição da pluralidade humana. No entanto, gostaria de chamar atenção para o fato de Obay ressaltar com frequência o papel da *imaginação* nesses esforços de elaboração do retorno palestino – faculdade que possui uma relevância política específica no pensamento de Hannah Arendt.

A política existe, para Arendt, a partir do livre debate de opiniões que ocorre na esfera pública, onde as minhas conclusões são confrontadas com as dos demais e serão, por conseguinte, modificadas por esse encontro quando eu me recolher novamente ao isolamento dos meus pensamentos. O pensar é uma atividade essencialmente solitária, e a opinião individual que eu mais tarde anuncio publicamente diante dos demais é formada numa conversa comigo mesmo. No entanto, por mais sozinhos que estejamos nesse momento, não ignoramos por completo a existência de outrem.

Isso porque o pensamento pode perfeitamente incluir terceiros nesse diálogo, e “o pensamento político é representativo” (ARENDT, 2006, p. 237, tradução nossa), uma vez que trazemos para a conversa com nós mesmos as opiniões dos outros com as quais fomos confrontados. Isso não significa de modo algum abandonar o lugar particular que eu ocupo no mundo, nem ter a pretensão de ver *como* o outro ou pensar *por* ele, mas se colocar – colocar suas ideias, seus valores, etc – “no lugar no outro” de modo a alargar a perspectiva de consideração de um problema. Essa *mentalidade alargada* é essencial na perspectiva kantiana

¹¹⁰Conforme aponta Eviatar Zerubavel (2003, p. 54), “como expressado pelo retrato sionista convencional da imigração judaica moderna para Israel como um ‘Retorno’ a uma antiga terra natal, até mesmo 18 ou 25 séculos podem ser ‘paralisados’ como uma mera interrupção de um projeto nacional essencialmente contínuo”.

resgatada por Arendt¹¹¹, pois quanto mais pessoas e perspectivas eu puder incorporar ao meu debate interno, mais bem embasada será a minha opinião.

E, no entanto, os outros não estão efetivamente presentes nesse diálogo, é preciso *imaginá-los*. É através da imaginação que se realiza esse alargamento do espírito que permite a inspeção das demais perspectivas. Ou seja, a faculdade da imaginação é o que me permite visitar o lugar do outro, considerá-lo no seu lugar de pensamento¹¹². O pensar pode ser uma atividade absolutamente individual, mas “pela força da imaginação, faz os outros presentes e, assim, move-se num espaço potencialmente público, aberto a todos os lados” (ARENDT, 1992, p. 43, tradução nossa), e é fundamental que eu saia do meu julgamento privado para tentar chegar a um *sensu comum*. Assim, “imaginar” o retorno, como diz Obay, pode significar algo mais do que a elaboração de uma fantasia criadora – por exemplo, de uma imagem de palestinos e israelenses vivendo juntos no mesmo território – e assumir o sentido propriamente político da visita imaginária a um outro pensamento, que ocorre na horizontalidade da pluralidade humana e que permite a criação de um espaço *entre* os homens no qual suas relações não serão pautadas pela violência nem pela dominação, e sim pelo debate e pela persuasão.

3.4 Juízo de fato, juízo de valor: a verdade da *Nakba*

Volto-me agora para uma questão importante que confere ainda outro sentido político à reivindicação da memória da *Nakba* em Israel. Trata-se do fato de que a luta palestina pelo direito de retorno dos refugiados e deslocados internos, por compensações justas por tudo o que perderam e por um *status* igualitário ao dos judeus com que coabitam o território, passa pela exigência de um reconhecimento formal, por parte do Estado de Israel, dos acontecimentos da *Nakba*. Parte-se do princípio, nas falas de Obay e Amir, bem como nos objetivos declarados de organizações com a *Baladna* e a *Zochrot*, de que o ponto de partida para se chegar a uma solução justa para a questão palestina e o problema dos refugiados é a admissão dos fatos que lhe deram origem¹¹³.

¹¹¹ Refiro-me ao esforço de Arendt para discernir as dimensões políticas da filosofia de Kant. Em *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1992, p. 42, tradução nossa), o alargamento da mente corresponde “à noção de que se pode ampliar o próprio pensamento de modo a levar em conta os pensamentos dos outros”.

¹¹² “... pensar com uma mentalidade ampliada significa que se treina a imaginação para ir visitar”. (ARENDT, 1992, p. 43, tradução nossa)

¹¹³ Obay e Amir afirmaram em repetidas ocasiões que para eles era fundamental que as novas gerações palestinas conhecessem “a verdade” sobre a sua história, enquanto a *Zochrot* afirma, em seu website, a necessidade de um “reconhecimento e responsabilidade de Israel pelas injustiças da *Nakba*”, bem como a “reconceitualização do retorno como a reparação imperativa da *Nakba* e a chance de uma vida melhor para todos os habitantes do país”.

Numa perspectiva arendtiana, pela qual venho me pautando até aqui, os fatos não são, ou ao menos não deveriam ser, a substância do embate político, o qual deveria se centrar nas opiniões igual e livremente debatidas. No entanto, a autora afirma que “a liberdade de opiniões é uma farsa sem a garantia de que os próprios fatos não estejam em disputa” (ARENDT, 2006, p. 234, tradução nossa), e é justamente isso o que acontece na questão palestina, uma disputa feroz em torno dos fatos e da história da *Nakba*. Assim, na medida em que leis como as que abordei e as iniciativas de contestação a elas configuram espaços de aparecimento e de ocultação nessa disputa factual, o não reconhecimento da *Nakba* impede que uma série de opiniões venham à tona ao negar os fatos que lhes confeririam substância. A memória aparece, portanto, no centro da reivindicação de determinada verdade histórica, e aqui adentramos um ponto particularmente espinhoso.

Levantar uma discussão sobre memória que abarque a oposição entre memórias *falsas* ou *verdadeiras* parece, hoje, um tanto datado e inócuo, uma visão quase positivista da memória como simples operação de armazenamento da qual, inclusive, venho me distanciando desde a introdução deste trabalho. Afinal, “é um fato trivial que errar é humano e que a memória está sujeita a falhas” (ASSMANN, 2011, p. 285), e é por isso que equiparar falsas lembranças ou imprecisões em recordações individuais a uma mentira soa como um exagero ou um equívoco: há entre os dois uma clara distinção derivada da intencionalidade do erro.

Ressaltei na discussão a respeito das memórias nacionais que essas não se prestam a contestações desse tipo, que tentar prová-las ou desmascará-las equivale a um esforço inútil. E, no entanto, a questão palestina não pode escapar a certos ímpetos comprobatórios essencialmente factuais. É preciso que Israel reconheça o que aconteceu em 1948 – que admita os massacres, os estupros, a destruição dos vilarejos e a expulsão deliberada e permanente dos seus habitantes. O estabelecimento dos fatos, do que *realmente* ocorreu, surge como questão fundamental para os que pensam e falam em justiça e reparação, e a memória é com frequência apontada como meio pelo qual essa verdade virá à tona¹¹⁴.

O fundamental, parece-me, é compreender a relação da memória coletiva palestina com diferentes dimensões do que podemos chamar de *verdade*, que registros de veracidade ela procura acessar ao ser reivindicada em diferentes contextos. Como ressalta Assmann (2011, p. 287) em sua discussão a respeito do problema das falsas memórias, “recordações

¹¹⁴ Nur Masalha (2012, p. 210, tradução nossa), por exemplo, ressalta a dupla função da memória para os palestinos ao “focar nas conexões simbólicas e emocionais dos indivíduos com suas antigas casas e vilarejos” e constituir também “a evidência documental que prova a sua existência e seu direito legal à terra dos seus ancestrais”.

são reconstruídas em quadros institucionais específicos que podem revelar-se contraditórios sob certas circunstâncias”, pois diferentes enquadramentos da memória lidam com diferentes compreensões de verdade. Se, por um lado, na sua dimensão comprobatória, ela busca afirmar uma verdade objetiva, cristalizada na aceitação do que *de fato ocorreu*, numa materialidade inapelável dos *fatos* que não admite contradição, a ideia de reconhecimento vai também além disso, pois a mera apresentação do passado não é suficiente, é preciso pensar também a sua elaboração. A construção de uma memória menos atrelada à sua dimensão histórico-factual abre-a para o reconhecimento de uma verdade de dimensões éticas e afetivas, a ser tomada e julgada por seu significado mais amplo e não por suas precisões e imprecisões pontuais. Essa memória caótica, em constante movimento de resignificação, não costuma provar nada. Mas tampouco engessa e aprisiona o passado – toma a *experiência* de um grupo como verdade, uma verdade dialógica em constante negociação em meio às dinâmicas próprias desse grupo. Não atribui juízos de fato, mas de valor, e a justiça que reclama não é a justiça das compensações materiais ou das reparações legais, mas dos princípios éticos que enuncia, do sentido que atribui a uma experiência¹¹⁵.

No entanto, ocorre que a separação entre verdade objetiva e subjetiva e entre juízo de valor e juízo de fato com frequência revela-se espinhosa. Para Assmann, a história oral¹¹⁶ é, por exemplo, um campo no qual tal distinção se torna insustentável, uma vez que seus profissionais precisam abrir-se para a verdade subjetiva de suas testemunhas ao mesmo tempo em que, “para poder trabalhar como cientista com esse material, precisam proceder criticamente e examinar essas recordações segundo seu valor declarativo histórico” (ASSMANN, 2011, p. 289). Trago aqui um outro exemplo, discutido por Samera Esmeir

¹¹⁵Aleida Assmann (2011, p. 351), ao falar sobre a força invocativa de lugares traumáticos como Auschwitz, afirma que sua musealização é orientada pela “convicção de que as atrocidades em massa perpetradas pelo nacional-socialismo – diante das quais não há distância histórica suficiente, e as quais tampouco prescrevem, do ponto de vista moral – devem ser ancoradas de forma duradoura na memória histórica” e que “essa abordagem corresponde (...) a uma nova tendência na pedagogia museológica que procura veicular a história como experiência”. Butler (2017, p. 126) vai na mesma direção ao afirmar que “podemos extrair do genocídio nazista alguns princípios de justiça social que podem e devem influenciar nossos esforços contemporâneos”. Falar das dimensões *éticas* da memória significa adotar uma perspectiva para a qual as experiências daquele momento são imprescritíveis, têm um significado ético a-histórico, que transcende as vicissitudes de um momento em particular. A *Nakba*, nesse sentido, é uma *injustiça exemplar* e a reconstrução da sua memória visa à reatualização do princípio ético a que ela faz referência.

¹¹⁶A história oral é um campo de estudos particularmente profícuo entre acadêmicos palestinos. Ao pretender fazer ingressar na história a subjetividade das pessoas, explodindo com um conceito unificado e abrindo-a para histórias *múltiplas*, o risco mais eminente que emerge dessa clara intervenção da memória na pesquisa histórica é, naturalmente, o do relativismo histórico: o descrédito da história como ciência estabelecadora de parâmetros factuais da realidade e a transformação do mundo em uma coleção de pontos de vista sobre a qual não se pode afirmar com muita certeza que coisa alguma *realmente ocorreu*. É justamente escapando a esse risco que as pesquisas de história oral dificilmente se preocupam em primeiro lugar com o estabelecimento desse tipo de verdade objetiva ou juízo de fato, e estão mais preocupadas com o que as memórias dos testemunhos revelam, a partir das suas condições de produção, transmissão e enunciação, a respeito de variados contextos.

(2007, p. 228–250, tradução nossa), que ajuda a compreender os problemas suscitados por essa relação na questão palestina.

A jurista palestina discute o caso da disputa judicial entre um estudante da Universidade de Haifa (orientando do historiador israelense Ilan Pappé) e uma associação de ex-combatentes da Haganá, uma das milícias sionistas que atuaram decisivamente na limpeza étnica da Palestina e que foram subsequentemente incorporadas ao exército de Israel. O estudante em questão, Katz, havia realizado, sob orientação de Pappé, uma pesquisa de história oral que abarcava, entre outros casos, a evacuação dos habitantes do vilarejo palestino de Tantura em 1948, para o qual entrevistou muitos de seus antigos moradores que narraram, em grande parte pela primeira vez, o massacre perpetrado pelas forças sionistas no local. A Haganá se ofendeu e pediu retratação e compensação financeira pela “calúnia” de ter seus membros acusados de crimes de guerra pelos palestinos que se dispuseram a testemunhar, levando o caso aos tribunais israelenses e promovendo um encontro entre diferentes quadros institucionais que estruturam a memória – no caso, o jurídico e o acadêmico.

A grande questão nesse caso é que, segundo Esmeir, os advogados de Katz poderiam ter escolhido um de dois caminhos para argumentação na Corte: ou alegavam a “boa fé” de seu cliente e sustentavam que, se ele caluniara alguém ou dissesse alguma inverdade, fizera-o por acreditar nos testemunhos dos palestinos; ou defendiam que a tese de Katz dissesse a verdade. Os advogados acabaram por adotar a segunda estratégia,

Convertendo o julgamento em um caso a respeito do negacionismo da Nakba. Queriam transformar a Corte em um palco para a dramatização da dor histórica e para o relato *público* [itálico meu] da história da limpeza étnica da Palestina – uma história que, segundo seu ponto de vista, as instituições do Estado de Israel haviam suprimido. (ESMEIR, 2007, p. 232, tradução nossa)

Essa escolha implicou na convocação dos antigos moradores de Tantura que haviam falado com Katz para testemunhar diante da Corte, o que levanta uma série de questões a respeito da transposição das memórias entre diferentes quadros institucionais, bem como da sua passagem da segurança e proteção da privacidade para o escrutínio e o debate da cena pública, que não é de modo algum trivial.

Assim, se os advogados de Katz tencionavam, ao apresentar as testemunhas de Tantura perante à Corte de justiça, *provar a Nakba* para um público israelense mais amplo, não pareceram considerar os efeitos sobre as vítimas palestinas da publicização de suas memórias, especialmente em uma esfera jurídica. No tribunal, onde a avaliação legal de evidências que deve ancorar o julgamento se assenta sobre parâmetros específicos de

relevância e acuidade, os advogados da Haganá procuraram desqualificar – com sucesso, aliás – os testemunhos dos sobreviventes de Tantura, os quais foram acusados de incoerentes e contraditórios e equiparados a uma “coleção de fofocas” (ESMEIR, 2007, p. 325, tradução nossa). A violência subjetiva e mesmo a crueldade desse processo podem e devem ser encaradas de frente, mas não deve necessariamente nos surpreender. Isso porque, como ressalta Assmann, o *setting* de um julgamento é absolutamente distinto daquele de uma pesquisa acadêmica de história oral. Se, na segunda, a verdade que se almeja é a verdade subjetiva das testemunhas¹¹⁷, ou a compreensão das condições específicas de produção e transmissão das suas recordações, mesmo que “falsas”,

O *interrogatório diante do tribunal*, ao contrário, é um processo de informação ligado a estados de coisas específicos diante de agentes do Estado, no exercício preliminar de poder pelo monopólio estatal, ao qual o envolvido geralmente precisa sujeitar-se involuntariamente. A verdade da recordação é constituída por terceiros, independentemente de quem lembra, em um processo regulado de investigação e busca de provas, por meio da confrontação de versões e plausibilidade. (ASSMANN, 2011, p. 291)

Ou seja, no quadro jurídico, o testemunho assume um sentido muito diferente daquele de uma pesquisa de história oral. Ele é falso ou verdadeiro e o tribunal tem esse ímpeto comprobatório marcado pela desconfiança e a crítica na medida em que busca atribuir culpa ou inocência¹¹⁸ – atribuição que depende de uma alternativa clara entre verdade e mentira. Segundo a própria decisão da Corte no caso Katz: “Fatos que constituem verdade histórica não são interpretações. (...) O estabelecimento de eventos históricos, i.e. no nosso caso a realidade, deve ser puro, verdadeiro e preciso em uma perspectiva factual” (ESMEIR, 2007, p. 239, tradução nossa). A verdade jurídica, portanto, não admite contradições nem múltiplas “verdades”, e estabelece um *juízo de fato* exclusivo sobre o passado. Tal constatação é extremamente relevante quando nos propomos a pensar, por exemplo, sobre a afirmação recorrente da necessidade de reparações legais para vítimas de guerras civis, violência de Estado e outros processos análogos. Não estou de modo algum me colocando *contra* esse tipo de reivindicação, mas apenas apontando alguns possíveis efeitos de se arrastar os testemunhos

¹¹⁷ “... uma verdade sobre a funcionalidade das recordações, uma verdade que não se pode descobrir caso se construa o problema segundo a dicotomia ‘verídico ou inverídico’”. (ASSMANN, 2011, p. 292)

¹¹⁸ Como ressalta Hannah Arendt (1999, p. 15) em seu relato do julgamento de Adolf Eichmann, “No centro de um julgamento só pode estar aquele que fez algo” e, na medida em que “em juízo estão os seus feitos[, ...] a justiça exige que o acusado seja processado, defendido e julgado, e que fiquem em suspenso todas as questões aparentemente mais importantes”. Para a filósofa, foi justamente a extrapolação dos objetivos do julgamento, que para alguns atores envolvidos deveria tanto dar “lições” ao mundo como julgar a própria história, que fez com que a Corte em Jerusalém enfrentasse tantos obstáculos desde o início do processo.

de sobreviventes, frequentemente já vitimizados à exaustão, pela sala de um tribunal que se dedicará inevitavelmente a averiguar a sua precisão e veracidade factual.

Essa verdade, como vimos, é tirânica e o “vislumbre de um debate atual demonstra que mesmo as recordações mais particulares, quando reconstruídas no quadro institucional apropriado, podem ter consequências sociais e políticas consideráveis” (ASSMANN, 2011, p. 288). Também nos faz refletir sobre a necessidade de comprovação de acontecimentos como a *Nakba* e as possibilidades de concretização desse ímpeto comprobatório no interior de quadros institucionais estruturados sobre e para a sua negação¹¹⁹. O Estado está em uma posição privilegiada para produzir documentos e evidências admissíveis nas suas Cortes de justiça, pois é a instituição que definiu os parâmetros para essa admissibilidade, e é por isso que sempre terá mais condições de produzir e veicular verdades a respeito da sua história. A questão passa a ser, portanto, a “centralidade de Israel como um Estado sionista na produção de evidências sobre 1948”, o fato de que “Israel se define como um Estado judeu, resultando na exclusão de cerca de 20% da sua população dessa definição – os palestinos cidadãos do Estado” (ESMEIR, 2007, p. 236, tradução nossa). É porque o apagamento da *Nakba* constitui um projeto *do Estado* – bem como o objetivo de políticas de memória específicas, porque a violência física original se atualiza e se conclui na negação dessa violência – que a sua comprovação histórico-factual é importante¹²⁰.

Retornando às discussões que propus anteriormente a partir do ensaio de Arendt, vê-se que a verdade factual não se debate como as opiniões, nem se convence pessoa alguma da sua validade por meio da persuasão. A verdade dos fatos – mesmo dos fatos mais indesejáveis e constrangedores – aceita-se como dado da realidade. Nesse sentido, o caso Katz evidencia as repercussões de um encontro entre uma perspectiva construtivista da memória e a sua função armazenadora¹²¹.

Por outro lado, vimos que, sob outros enquadramentos, a verdade enunciada pela memória pode ser de outra ordem e uma recordação pode ser extremamente verdadeira não

¹¹⁹ Para uma discussão fundamental sobre este ponto, ver a obra de Marc Nichanian (2009) a respeito do caso armênio, à qual voltarei mais adiante.

¹²⁰ Retorno ao argumento anterior de que a memória nacional israelense é incompatível com a representação dos judeus em qualquer posição que não a de vítimas. Para Esmeir (2007, p. 237, tradução nossa), “o estabelecimento de Israel não é registrado, revelando a vitimização dos palestinos. Ele é abordado através da exposição da vitimização dos judeus da Europa no holocausto. (...) Segue-se que a ausência de documentos estatais informando sobre as atrocidades contra os palestinos durante a guerra de 1948 decorre do próprio projeto do Estado”.

¹²¹ É também um ponto a ser observado que se, para Arendt (2006, p. 255, tradução nossa), o sistema judiciário e as universidades são as duas “instituições públicas em que a verdade e a veracidade sempre constituíram o mais alto critério de expressão e esforço”, no caso Katz tanto a universidade como a Corte comprometeram seu status de refúgios da verdade, pois ambas cederam à parcialidade dos interesses políticos em jogo.

pela sua precisão, mas pelos princípios éticos e políticos que anuncia. Esses não são tão tirânicos ou teimosos quanto os fatos brutos, mas, na medida em que podem inspirar e se manifestar na ação humana – essa atividade fundamentalmente política, segundo Arendt –, certamente repousam sobre terrenos mais sólidos do que as opiniões. Em outras palavras, será muito difícil persuadir alguém de que a injustiça é melhor do que a justiça; e, na medida em a *Nakba* constitui uma inegável injustiça, a admissão da sua verdade factual é condição para a emergência da sua verdade ética.

O grande trunfo dessa verdade e da memória que a veicula é que ela não pode ser tão facilmente negada ou ocultada. Se os fatos são dotados, como coloca Arendt, de uma teimosia exasperante¹²², a memória de um acontecimento como a *Nakba* é o que se reclama diante da derrota inapelável e acachapante de 1948. Os palestinos perderam, a realidade material é de que a Galileia foi e segue sendo quase completamente judaizada, os nomes dos lugares agora estão em hebraico, os vestígios materiais desapareceram e a presença palestina no território corresponde a uma fração do que era na primeira metade do século XX. Diante do massacre dos fatos, reivindica-se a memória dos acontecimentos como uma *catástrofe*, uma injustiça a ser reparada e uma experiência trágica. A reconstrução imaginativa do passado realizada pelo trabalho de memória transforma a ausência imposta na realidade em presença resiliente – há um sobrevida palestina que emerge e é garantida diante da ofensiva mnemônica do Estado.

Recordar a *Nakba* significa criar um espaço de compreensão do mundo para os palestinos, os quais se veem sempre atirados para fora dele por Israel e suas políticas de (des)memória oficiais. Arendt afirma que narrar o passado equivale a um esforço de compreensão, de atribuição de um sentido para as experiências do sujeito que pode então se situar no mundo e agir sobre ele de uma maneira implicada¹²³. Tal olhar equivale também a um chamado à responsabilização coletiva por aquilo que já foi, pois aquele que não se lembra não presta contas nem a si mesmo nem aos outros, e se torna o mais perigoso de todos os homens. Aí reside o fundamental da relação entre memória e responsabilidade em uma perspectiva arendtiana. O Estado que “esquece” deliberadamente seus crimes não pode

¹²² “Fatos se afirmam sendo teimosos, e sua fragilidade é estranhamente combinada com grande resiliência”. (ARENDT, 2006, p. 254, tradução nossa).

¹²³ Nas palavras da autora, “quem diz o que é sempre conta uma história, e nessa história os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum significado humanamente compreensível”. (ARENDT, 2006, p. 257, tradução nossa) É importante ressaltar que, para Arendt, o esforço de compreender o passado não se confunde nunca com uma tentativa de explicá-lo, no sentido de estabelecer relações de causa e efeito ou qualquer direção inevitável – uma perspectiva teleológica da história que eliminaria dos assuntos humanos a própria possibilidade de liberdade em uma perspectiva arendtiana. De fato, a autora afirma que “a atitude política em relação aos fatos deve, na verdade, trilhar o caminho muito estreito entre o perigo de os tomar como resultado de algum desenvolvimento necessário que os homens não poderiam impedir e sobre o qual eles nada podem fazer e o perigo de negá-los, tentar manipulá-los para fora do mundo”. (ARENDT, 2006, p. 254)

responder por eles, e é por isso que a violência de Estado normalmente se completa nessa dupla dimensão: a violência do fato e a violência do silêncio imposto sobre ele.

Por outro lado, se a verdade factual precede o embate de opiniões, poderíamos considerar a disputa em torno dos acontecimentos como pré-política no sentido arendtiano. No entanto, a mentira, seja a do indivíduo ou a mentira cuidadosamente organizada por grupos e instituições, é sempre, nesse caso, uma ação política, pois corresponde a uma tentativa de mudar o mundo¹²⁴, de torná-lo aquilo que não é. Aquele que diz a verdade apresenta o mundo, enquanto o mentiroso efetivamente age sobre ele, modificando-o¹²⁵. Em circunstâncias como a questão palestina, em que mentiras organizadas são tomadas mais e mais como a realidade concreta, “a revelação de fatos ao domínio público pode encorajar e fortalecer consideravelmente as demandas de grupos étnicos e sociais” (ARENDT, 2006, p. 246, tradução nossa). Vale dizer, quando grande parte da comunidade embarca em uma mentira organizada e o debate político está sendo travado sobre uma falsa realidade, “quando todo o mundo mente sobre tudo o que importa, aquele que diz a verdade começou a agir” (ARENDT, 2006, p. 247, tradução nossa) e a desempenhar uma função politicamente importante, ainda que fora do âmbito político propriamente dito.

Compreende-se, assim, sob uma nova luz a relevância política de uma ação como a da *Zochrot* ao colocar uma placa em um parque afirmando que as ruínas ali presentes *não são* de um banho romano, mas de uma mesquita¹²⁶. Nesse contexto específico de uma gestão da memória nacional em que políticas governamentais concretas difundem mentiras em larga escala, a dimensão histórico-factual da memória da *Nakba* adquire uma relevância política particular. Segundo Arendt (2006, p. 248, tradução nossa), o que é particularmente assustador nesse tipo de mentira em larga escala é o seu ímpeto aniquilador: “todas essas mentiras abrigam um elemento de violência; a mentira organizada sempre tende a destruir aquilo que decidiu negar”. A afirmação da verdade factual adquire contornos, nesses casos, de uma verdadeira luta por sobrevivência.

¹²⁴ “[A mentira] é claramente uma tentativa de mudar o registro e, como tal, é uma forma de ação” e “[O mentiroso] é um ator por natureza; ele diz o que não é porque quer que as coisas sejam diferentes daquilo que são – isto é, ele quer mudar o mundo”. (ARENDT, 2006, p. 245–246, tradução nossa)

¹²⁵ É por isso, inclusive, que Arendt (2006, p. 245–246, tradução nossa) afirma que “nossa capacidade de mentir – mas não necessariamente de dizer a verdade – é um dos poucos dados óbvios e demonstráveis que confirmam a liberdade humana”. Como mencionei na introdução, a liberdade, para Arendt (2006), não é um dado da natureza humana. É um princípio a ser continuamente reafirmado, e que está ligado à nossa capacidade de romper com os automatismos da vida e começar coisas novas.

¹²⁶ O trabalho da organização adquire, em minha opinião, uma força ainda maior quando lembramos que se trata de uma iniciativa de judeus israelenses voltada para a população judaica de Israel. De acordo com Arendt (2006, p. 251, tradução nossa), “a imagem formada pela mentira em larga escala é menos ameaçada por interesses hostis reais do que por aqueles dentro do próprio grupo que conseguiram escapar do seu feitiço e insistem em falar sobre fatos ou eventos que não se encaixam na imagem”.

Assim, a verdade factual da memória participa do estabelecimento das fronteiras da esfera política, aquele espaço onde os homens são livres para agir e transformar o mundo, e essas fronteiras precisam ser respeitadas como o solo sobre o qual nos movemos. Como a memória partilhada pelos homens está implicada na construção de um mundo comum sobre e no qual esses homens agem, é nesse sentido que ela adentra o espaço público e vira também palco e objeto do embate político. Quer dizer, é preciso estar situado no mundo para agir sobre ele e essa aderência também é conferida pela memória na sua dimensão histórico-factual, a qual estabelece as raízes e os elos comuns com o passado. Nessa perspectiva, a memória nos diz do nosso lugar no mundo, de onde viemos, dos nossos laços de pertencimento e identificação, do modo como enxergamos a realidade e de nossas possibilidades de transformação sobre ela. Um mundo inteiramente erigido sobre mentiras, ou um mundo no qual ninguém concorde sobre o que é real e o que não é, é um mundo inabitável.

É porque diz respeito ao mundo comum habitado e partilhado pelos homens que a memória é um problema político de primeira grandeza. Arendt (2010, p. 247) chega inclusive a falar da *polis* grega como “uma espécie de memória organizada”, que “garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes”.

Volto então à ideia de *aparência*, central para pensarmos o domínio da política em uma perspectiva arendtiana, uma vez que configura uma via de mão dupla. Ao mesmo tempo em que é a existência de uma esfera pública partilhada na qual os homens apareçam que lhes permite falar e agir de modo singular, é apenas agindo e falando que eles, de fato, aparecem diante dos outros e revelam quem são. Portanto, não é apenas a identidade do mundo que é comprometida na ausência desse espaço, mas também a do sujeito individual, na medida em que “(...) sem o espaço da aparência e sem a confiança na ação e no discurso como uma forma de convivência, é impossível estabelecer inequivocamente a realidade do si-mesmo próprio, da própria identidade, ou a realidade do mundo circundante” (ARENDT, 2010, p. 260). Aqueles que não são dessa forma iluminados e que permanecem, portanto, relegados aos muitos espaços de obscuridade do mundo são impedidos não apenas de partilhar do mundo comum, mas de ter a sua própria identidade e realidade ratificadas pela convivência entre seus pares.

Quando se trata da questão palestina, bem como de outros cenários envolvendo memórias em disputa, o ponto crucial não é necessariamente a incapacidade de certos atores de se expressarem no palco da política, e sim a recusa dos que já atuam nesse palco em abri-lo

a uma pluralidade de discursos. Tomando ainda o exemplo grego, Arendt (2010, p. 32) lembra que “todos os que viviam fora da *polis* (...) eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros”. É a ausência da fala, da palavra – no caso, imposta pela ausência de interlocutores – que condena o sujeito à obscuridade política.

Na introdução deste trabalho comentei que a demanda palestina colocada diante dos visitantes da região nunca foi a de encontrar alguém que lhes desse voz, e sim conseguir cavar espaços em que suas vozes, suas histórias e seus olhares sobre o mundo pudessem ser ouvidos e apreciados como parte constitutiva do debate político – os palestinos se vêem sem lábios por não encontrarem ouvidos aos quais assoviar. Edward Said, talvez o mais célebre intelectual palestino, não é de modo algum o único autor a chamar a atenção para o fato de que os palestinos não parecem nunca estar de posse da sua própria história, não são nunca reconhecidos como interlocutores dignos de ser ouvidos no debate político internacional e não são nem mesmo convidados a debater o destino do seu próprio território¹²⁷.

Creio que essa dimensão fica bastante clara ao olharmos tanto para os esforços israelenses de coibir o aparecimento da *Nakba* quanto para as iniciativas em sentido contrário. O que os palestinos de 1948 demandam ao trazer suas memórias para a cena pública israelense é que lhes seja garantido o direito de ser vistos e ouvidos pelos demais, de aparecer nesse espaço enquanto agentes e não apenas enquanto sombrios residentes, trabalhadores ou consumidores; enfim, de ter sua *realidade* reconhecida e seu direito à participação no debate político garantido. A reivindicação da memória assume, nesse caso, uma dupla dimensão afirmativa: da verdade dos fatos que aconteceram e não podem ser simplesmente apagados dos registros da história e da legitimidade da luta de um grupo por justiça e igualdade – princípios éticos e político enunciados na reconstrução da memória da catástrofe da *Nakba*.

¹²⁷ Sobre esse ponto, ver, além de *A questão da palestina* (2012) de Said, a introdução do historiador palestino Rashid Khalidi à edição de 2010 de *Palestinian Identity*, na qual comenta o curioso e desesperador fato de que as negociações para os acordos de paz de Oslo de 1993–1994 se deram, majoritariamente, entre autoridades israelenses e estadunidenses.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, debruçei-me sobre a questão palestina a fim de pensar sobre o sentido propriamente político da memória. Parece-me claro que a memória socialmente partilhada, na medida em que baliza, emoldura, alimenta, rompe e questiona o tecido social e é pivô de disputas apaixonadas, constitui um problema político de primeira grandeza, mas é preciso pensar as diferentes dimensões desse problema. Vale dizer, em que medida a memória aparece na questão palestina como um problema político?

O que tentarei fazer agora é sintetizar um pouco das reflexões que perpassaram todo o trabalho a fim de olhar diretamente para essa pergunta. Para tal, recorrerei novamente à base teórico-conceitual fornecida pelo pensamento de Hannah Arendt, além de levantar alguns questionamentos que me parecem pertinentes a partir da obra de Judith Butler.

Em primeiro lugar, creio ser fundamental compreender o significado profundo da exclusão da memória palestina da *Nakba* da cena pública israelense. Fala-se muito em “memoricídio” de populações colonizadas ou de algum modo subjugadas, e pode-se traduzir essa violência, no caso palestino, como uma expulsão da memória de um grupo para fora da memória nacional. Se, como coloca Butler (2007, p. 147), um dos objetivos retóricos da desnacionalização é mostrar que “destituir grupos da sua cidadania produz um retrato dos grupos destituídos como essencialmente inumanos”, é possível pensarmos a questão palestina como um problema de *desnacionalização da memória*, na medida em que os palestinos são expulsos da memória nacional israelense.

Uma vez que, como afirma Butler (2017, p. 135), “o limite do que pode ser rememorado é imposto no presente pelo que pode ser dito e pelo que pode ser ouvido, os limites sobre o audível e o sensível que constituem contingentemente qualquer esfera pública”¹²⁸, tal afirmação nos levará de volta às considerações de Arendt a respeito do aparecimento na cena pública como condição para a participação política. Excluir os palestinos da memória nacional israelense – convertida em memória nacional judaica – não implica apenas uma pretensão de controle sobre o significado de um passado que poderia se

¹²⁸ A filósofa levanta ainda a importância de se enfrentar “os limites de audibilidade que constituem a esfera pública contemporânea”, uma vez que essa “se constitui repetidamente por certos tipos de exclusão; imagens que não podem ser vistas, palavras que não podem ser ouvidas”, o que significa que “a regulação do campo audiovisual – a regulação dos sentidos, de modo mais geral – é importante para definir o que pode se tornar uma questão contestável em qualquer versão da esfera ‘legítima’ da política”. Butler tece essas considerações ao abordar o problema recorrente da representação de qualquer crítica à violência de Estado israelense como uma manifestação antissemítica.

abrir para múltiplos enredos contrastantes, mas sim uma negação peremptória da existência palestina.

Assim, veremos que a expulsão dos palestinos da memória nacional não é condição nem consequência do problema político de primeira grandeza que é a desnacionalização, mas que a negação da sua participação na pluralidade do mundo é substância participante dessa negação: os palestinos não são incluídos como parte da história e da memória de um país do qual não se considera que façam parte, e a partir dessa exclusão estrutural justifica-se sua expulsão para cada vez mais além. É esse, acredito, o sentido eminentemente político do problema da memória na questão palestina, diante do qual Butler (2017, p. 128–135) coloca a necessidade de pensar “como a rememoração de um exílio pode inspirar uma sintonia com a desposseção de outro exílio, ou uma abertura para ela”, de modo que a política surja “em nome da rememoração tanto a partir da desposseção quanto contra ela, e na direção do que ainda pode ser chamado de justiça”.

4.1 A construção de um mundo comum e o caráter pré-político da memória

Levantei já na Introdução do trabalho a importância do conceito de *mundo comum* para Hannah Arendt, e creio ser de especial relevância o papel da memória – social e publicamente partilhada – na sua construção. O mundo é, nas palavras de Arendt (2010, p. 228), o “mundo de coisas” fabricadas pelos homens que constitui tanto a sua morada quanto o seu assunto, aquele *espaço-entre* “que se interpõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses”. É aquilo que confere à existência humana estabilidade e solidez, a estrutura na qual todos emergimos como uma novidade ao nascer¹²⁹, que renovamos ao longo da nossa existência e que deixamos de abrigo para as novas gerações ao morrer.

A construção desse mundo que, por se situar entre as pessoas, “é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas”, passa tanto pela fabricação de objetos materiais quanto pelo estabelecimento de uma dimensão simbólica partilhada, da qual a memória participa definitivamente. A noção de um passado, de uma origem ou de processos dos quais são herdeiros em comum é fundamental para que os homens estabeleçam laços entre si e elaborem uma compreensão do seu lugar nesse espaço compartilhado. Se todos aqui

¹²⁹ A conexão, no pensamento de Arendt, entre a ideia de *natalidade* e a noção de começo, início, é extensa e está presente, por exemplo, na obra *A promessa da política* e no ensaio “O que é liberdade”, que consta no livro *Entre o passado e o futuro*, no qual que a autora associa a condição de intrínseca novidade do homem ao adentrar o mundo à faculdade humana da liberdade, por sua vez associada à capacidade de *começar algo novo*. Em *A condição humana*, ao falar sobre o “milagre do novo” e da realização do “infinitamente improvável”, ela afirma que “cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo”.

chegamos como uma novidade, como atores a irromper em cena no meio de uma peça já em andamento, é a memória partilhada que nos permite apreender que mundo é esse que estamos herdando, no qual precisamos nos implicar. Conviver no mundo, diz Arendt (2010, p. 64), “significa ter um mundo de coisas essencialmente interposto entre os que o possuem em comum”, e a memória é sem dúvida uma dessas coisas. Vale dizer, a memória coletiva constitui o patrimônio simbólico do mundo, composto por objetos, práticas (discursivas e não discursivas) e linguagens que partilhamos. A memória faz parte de um substrato simbólico no qual as pessoas se inserem e a sua durabilidade provém do seu pertencimento à esfera humana, do fato de que uma parcela considerável da comunidade lhe confere valor, dignidade ou importância. O mundo comum de Arendt é, nesse sentido, o próprio passado compartilhado.

Abordei em diferentes momentos ao longo do trabalho o elemento de coesão que a memória da *Nakba* representa para os palestinos, o qual diz respeito, justamente, a essa construção de um mundo comum. Talvez a característica mais marcante da comunidade palestina seja a sua dispersão geográfica, seu caráter inexoravelmente diaspórico, como coloca Judith Butler. Há palestinos vivendo como cidadãos em Israel, outros morando em cidades da Cisjordânia ocupada, em campos de refugiados em Gaza ou em outros países do Oriente Próximo – há palestinos espalhados pelo mundo todo, formando comunidades locais muitas vezes expressivas. Aqui, ao falar da memória da *Nakba* em Israel, abordei o contexto específico de um desses grupos, que tem uma existência em muitos sentidos absolutamente distinta dos demais. E, no entanto, falei também da memória palestina em geral, dos ímpetos e anseios de uma comunidade palestina ampliada.

Isso porque a *Nakba* constitui, como vimos, o epicentro de uma memória construída como nacional que atravessa a identidade de todos esses grupos. A *Nakba*, como ponto focal da memória, constitui simbolicamente o mundo palestino onde quer que seja – em Iqrit, em Beirut ou no Brasil. Não há dúvida de que “a catástrofe, em todas as suas dimensões, não apenas determinou as vidas, mas, desde então, tornou-se o principal local da memória coletiva e da identidade nacional palestinas” (SA’DI ; ABU-LUGHO, 2007, p. 2). As referências a este acontecimento são tão recorrentes, e os símbolos que a ele remetem, tão onipresentes que se tornaram marca inconfundível da luta palestina, um passado comum habitado por todos.

A conservação ou reconstrução dessa memória assume, portanto, para os palestinos, a dimensão de um cuidado com o mundo. Chamou-me a atenção, tanto em minha visita a Iqrit quanto nas ocasiões em que estive em campos de refugiados na Cisjordânia, a quantidade de trabalho das organizações comunitárias locais que era centrado nas crianças, na apresentação

desse acontecimento basilar e das suas ramificações às crianças, e em um chamado para que elas também se reconhecessem nele.

Na obra de Arendt, a iniciação de que se incumbe a educação¹³⁰ passa não só pela apresentação do mundo às crianças, mas por uma atitude das velhas gerações de assumir diante delas sua responsabilidade por ele, de modo que os jovens possam também ter como seu esse lugar que é maior e anterior a eles, mas no qual estarão necessariamente implicados. Se o mundo, em Arendt, depende da implicação das novas gerações para a sua conservação, o mundo palestino – cuja realidade material e concreta (no sentido de um espaço físico de existência) é cada vez mais irrisória – só será renovado enquanto jovens como Amir mantiverem viva sua memória. E se a educação é o compromisso que firmamos com a durabilidade do mundo, o trabalho desenvolvido nos acampamentos de verão em Iqrit e em muitas outras comunidades representa o compromisso das gerações mais velhas com a durabilidade da Palestina, com a introdução dos novos nesse patrimônio imaterial que compõe o seu mundo.

É o trabalho de memória, tão marcante entre os refugiados e deslocados internos, que garante a perpetuação da Palestina, e a *Nakba* é sem dúvidas o foco desse trabalho. Nesse sentido, quando Amir, Obay e tantos outros falam da pretensão de retornar a suas vilas, não se trata de ingenuidade ou simples delírio. Ainda que compreendam perfeitamente que a efetivação do direito de retorno não se encontra remotamente no horizonte, que Israel não deve mudar suas políticas e levantar as barreiras erguidas à livre circulação dos palestinos, *lembrar* daquilo que se perdeu é se implicar e se responsabilizar, tomar aquele mundo como seu e falar como parte dele. Ou seja, não se deixar expulsar para fora do mundo.

É nesse sentido também que podemos situar e compreender o caráter eminentemente coletivo das memórias palestinas da *Nakba*, bem como da principal reivindicação da comunidade hoje, o direito de retorno. Se o mundo, como afirma Hannah Arendt, é maior e anterior a qualquer dos seus habitantes individuais, a memória que o organiza simbolicamente também é maior do que as pretensões individuais concretas dos que vivem nele. É por isso, inclusive, que o eventual retorno de um ou outro palestino para Ramallah ou outras cidades da Cisjordânia não tem nenhum significado mais amplo enquanto o retorno coletivamente exigido permanece negado e o acesso da maioria dos palestinos à sua terra, extremamente dificultado.

¹³⁰ Sobre o tema da educação em Arendt, ver especialmente o ensaio “A crise na educação” (ARENDT, 2006).

Se a memória partilhada da *Nakba* é fundamental na constituição de um mundo palestino¹³¹, ela não é menos relevante para a construção do mundo judaico israelense, na medida em que os dois grupos compartilham inexoravelmente do mesmo espaço. Judith Butler fala, em seu livro, da necessidade urgente de se pensar um caminho para a coexistência de dois povos que simplesmente não podem ignorar a presença um do outro. Esse mundo verdadeiramente *comum* não poderá deixar de abarcar a memória da *Nakba*, um acontecimento que faz parte do passado de ambos.

O fato de ser a *Nakba*, junto a tantos outros tantos elementos, excluída da memória nacional israelense, denota a exclusão dos palestinos da esfera específica que para Hannah Arendt é o espaço público, aquela cujo elemento definidor é a visibilidade. No espaço público, “tudo o que aparece pode ser visto e ouvido por todos”, e essa aparência é o que “constitui a realidade” (ARENDT, 2010, p. 61). A memória publicamente partilhada, que circula nesse espaço e estabelece as fronteiras do mundo, confere uma espécie de prova de realidade da existência daqueles que o habitam. Vale dizer, para que os homens vivam juntos, é preciso que coabitem uma mesma realidade, e nesse sentido a memória baliza nosso senso comum¹³². Uma vez que “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade dos outros e de nós mesmos” e que “o nosso senso de realidade depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de um domínio público no qual as coisas possam emergir” (ARENDT, 2010, p. 60), será muito difícil imaginar que dois grupos que não compartilhem uma ideia comum acerca da realidade, presente e passada, possam coabitar o mesmo espaço.

Mais do que isso, uma vez que é na esfera pública que os homens *agem* politicamente, o que a ausência de critérios mínimos comuns de realidade significa para as possibilidades de ação no interior desse espaço? Claro, quando falo de “critérios mínimos comuns”, não me refiro a uma compreensão única ou homogênea da realidade, principalmente porque “a realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido” (ARENDT, 2010, p. 70). A esfera pública depende do compartilhamento de olhares distintos, únicos e singulares, mas há alguma

¹³¹ Pensando em particular no caso de Iqrit, vê-se que a reconstrução da memória da *Nakba* reforça o contato entre os palestinos vivendo em Israel e os palestinos da diáspora ao conectar as suas reivindicações presentes, ainda que Israel insista em lidar com os deslocados dentro de suas fronteiras como um problema isolado e circunscrito ao Estado.

¹³² A respeito do *senso comum* e da sua relevância política, Arendt (2010, p. 260) afirma que “O único atributo do mundo que nos permite aferir sua realidade é o fato de ser comum a todos nós, e o senso comum ocupa uma posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas porque é o único sentido que ajusta à realidade como um todo nossos cinco sentidos estritamente individuais”.

identidade do mundo que precisa ser preservada em meio a essa pluralidade de pontos de vista, pois sem ela é como se perdêssemos o chão sobre o qual agir e a respeito do qual pensar. É isso que Arendt (2010, p. 70) chama de “realidade”:

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão a sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente. Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto.

Consequentemente, a perda desse senso de realidade corresponde à perda do mundo, e essa perda é patente não apenas quando aqueles que coabitam o espaço público não parecem concordar com o que veem, mas quando este “é visto somente sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva” (ARENDT, 2010, p. 71).

4.2 Aparecer no passado e aparecer no presente: a memória e a pluralidade do mundo

A memória coletiva, ao participar da construção dessa moldura dos assuntos humanos que é o mundo, possui um caráter pré-político numa acepção arendtiana, pois estrutura simbolicamente o espaço onde a *ação*, a atividade eminentemente política, poderá ocorrer. Se “ação” e “política” estão, para Arendt, intrinsecamente ligadas, são também “dentre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, as únicas que não conseguiríamos nem conceber sem ao menos assumir que a liberdade existe” (ARENDT, 2006, p. 145, tradução nossa). Afinal, diz Arendt, “o significado da política é a liberdade” (ARENDT, 2016, p. 161) – uma liberdade que não é atributo ou propriedade de nenhum homem individual, mas uma faculdade humana instituída pelo nosso nascimento, por nosso aparecimento como seres *novos* no mundo. Já discorri sobre a associação que Arendt faz uma e outra vez entre a capacidade humana de agir, sua potência para começar algo novo e o que ela chama de liberdade¹³³, e volto a esse ponto para chegar à sua compreensão do que seria um espaço propriamente político. Se “ser livre e agir são o mesmo” (ARENDT, 2006, p. 151, tradução nossa) numa compreensão arendtiana, essa faculdade e essa atividade humana não podem ser

¹³³ Em *A promessa da política* (2016, p. 167), Arendt afirma inequivocamente que “o milagre da liberdade é inerente a essa capacidade de começar, ela própria inerente ao fato de que todo ser humano, simplesmente por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo depois, é ele próprio um novo começo”. E, em “O que é liberdade” (2006, p. 150, tradução nossa), um dos ensaios que compõem *Entre o passado e o futuro*, define a liberdade política como “a liberdade de fazer surgir algo que até então não existia”.

concebidas fora de um espaço propriamente político, vale dizer, um espaço próprio para aquela forma de vida que é única resposta digna à condição humana da *pluralidade*.¹³⁴

É porque somos seres absolutamente singulares coabitando o mesmo mundo, ocupando cada um seu espaço e enxergando-o com um olhar distinto que a política surge como modo de relacionamento entre os homens no qual ninguém é dominado nem dominador; ou seja, trata-se um espaço pautado pelo princípio da igualdade. “Sem esses que são meus iguais”, afirma Arendt (2016, p. 173) de modo contundente, “não existe liberdade”, e o espaço no qual essa igualdade e liberdade podem existir entre os homens é o espaço político, um “espaço de aparecimento onde poderiam agir” (ARENDT, 2006, p. 152, tradução nossa). Longe de se tratar de alguma concepção metafísica, o espaço político de que fala Arendt é bastante concreto, uma realidade a ser estabelecida e preservada na qual “a liberdade é uma realidade mundana, tangível em palavras que podem ser ouvidas, atos que podem ser vistos e em eventos que são debatidos, *lembrados* e transformados em estórias (ARENDT, 2006, p. 153, *italico* nosso)”.

Pensando nos problemas levantados ao longo do trabalho a partir desses parâmetros, vê-se que a supressão de certos eventos e a eliminação de certas memórias da cena pública israelense mina decididamente a construção de um espaço onde a igualdade e a liberdade possam tornar-se realmente tangíveis, e é este, creio, um significado verdadeiramente político da memória no contexto da questão palestina. Reafirmo que é nesse sentido que a luta por justiça e liberdade na Palestina não diz respeito apenas aos palestinos, mas a todos os que habitam a região, e que as políticas de desmemória de Israel não apenas apagam o passado palestino, dos palestinos e para os palestinos, mas podem ser lidas como um esforço de eliminação de *todos*. Vale dizer, judeus também são privados do seu passado por tais políticas, também são aliçados de uma memória que é sua¹³⁵.

Dessa forma, para Arendt (2016, p. 173), a política se constitui como um espaço, físico inclusive¹³⁶, no qual os homens se relacionam entre si como iguais, e essa igualdade significa que “todos têm o mesmo direito à atividade política”, ou seja, que todos têm “essencialmente o direito igual de falar”. Essa ideia de política remete, naturalmente, ao ponto central das reivindicações palestinas que apresentei desde o título deste trabalho, qual seja ao clamor para

¹³⁴ “A política se baseia no fato da pluralidade humana”, afirma Arendt (2016, p. 145), e por isso “diz respeito à coexistência e associação de homens *diferentes*”.

¹³⁵ Numa perspectiva arendtiana, creio inclusive não ser possível afirmar que os judeus são “mais” livres que os palestinos em Israel, pois aquele território não está, de modo algum, constituído como um espaço verdadeiramente político onde convivem iguais. Afinal “o homem que domina outros”, como lembra Arendt (2016, p. 172), “é, de fato, mais feliz e invejável do que aqueles que ele domina, embora nem um pouco mais livre”.

¹³⁶ Arendt (2016, p. 173) afirma que a liberdade política é um “construto espacial”, um espaço onde se é livre.

que os *ouçam*, para que sua voz ecoe e *conte* tanto quanto a voz judaica. Se a igualdade é a igualdade das vozes no espaço político e a igual participação nos assuntos políticos, ela é também a igual possibilidade de aparecimento nesse espaço. No entanto, esse espaço inexistente em Israel, ou ao menos não é suficientemente ampliado, na medida em que aos palestinos cidadãos do Estado é negado esse aparecimento público. Uma obscuridade que tem como forte signo o modo como a memória nacional do país não lhes atribui índices de existência ou pertinência.

Assim, a emergência da memória da *Nakba* da cena pública israelense corresponde não apenas a uma afirmação da realidade na qual os palestinos existem e aparecem, mas a uma pressão verdadeiramente política para que esse espaço se abra a uma pluralidade maior de vozes. Essa voz dissonante é a própria razão de ser da política, na medida em que ela desautomatiza uma compreensão previamente dada da realidade, introduzindo no debate novos pontos de vista. São esses novos ruídos, que aparecem subitamente quando grupos anteriormente excluídos afirmam seu direito à palavra, que atualizam a capacidade humana para a ação, para a quebra da repetição, do automatismo e do previsível; enfim, para a criação do novo.

Nesse sentido, a memória até então relegada às sombras e que vem à luz faz do passado um estrangeiro, quer dizer, um elemento novo, disruptivo, carregado de potências. É a estrangeiridade palestina em Israel, o fato de os palestinos comporem um grupo sempre marginalizado, sem um lugar definido e por vezes hostil ao Estado que lhes confere uma singular potência política¹³⁷, uma potência que deriva do contato com histórias de outras vidas, com o que não é familiar àquele espaço público por se tratar da memória de uma violência absolutamente recalcada no território do opressor. “A recordação”, escreve Aleida Assmann (2011, p. 358), “evidentemente não é somente uma questão de conservação prolongadora ou de reconstituição artificial do que há muito passou ou se perdeu, senão uma força que prevalece contra o desejo de esquecimento e recalque”¹³⁸.

Em certo sentido, a política existe a partir da e na explicitação do dissenso, que só pode ocorrer através da voz que vem de fora, até então silenciada e excluída do mundo e que surge na contramão do que já está dado – e não como mais um ator a participar de um jogo cujas

¹³⁷ Não é possível, afinal, desorganizar um mundo ao qual se está perfeitamente ajustado, no qual o homem se sinta plenamente à vontade. É na nossa estrangeiridade constitutiva no mundo, estabelecida pelo nosso nascimento, que reside nossa capacidade de agir, de criar o novo em uma perspectiva arendtiana.

¹³⁸ É possível inclusive nos remetermos a Iqrit ou às construções remanescentes de Lifta a partir das palavras da autora, para quem “essa asseguarção arqueológica dos vestígios revela que um local traumático no país dos que perpetraram o crime está ao mesmo tempo muito próximo do corpo, mas a anos-luz de distância da consciência”. (ASSMANN, 2011, p. 358)

regras de funcionamento permanecerão inalteradas. É por isso que a irrupção palestina na cena pública israelense necessariamente levanta questionamentos fundamentais acerca da organização e do sistema de participação política no território, os quais não poderão ser resolvidos com pequenas transformações nas estruturas existentes. É nesse sentido também que podemos dizer que a memória palestina, no seu sentido profundamente político, é “contra-hegemônica”, uma vez que desorganiza todo o construto da identidade nacional israelense com a sua estraneidade, desautomatizando o espaço público.

Assim, longe de ser “função” ou “tarefa” da memória verdadeiramente política *aplacar* a esfera pública, reconciliando e ajustando os homens ao mundo com perfeição, parece-me mais oportuno pensar no seu potencial para garantia e renovação de um espaço de dissenso. Especialmente considerando-se que o consenso absoluto significa a morte da política, e que mesmo quando uma parte antes excluída do espaço político aparece e toma a palavra, sempre subsistem elementos de exclusão, algum elemento permanece de fora e outros silêncios se impõem. É o que se vê, por exemplo, na emergência de memórias subalternas – das mulheres, dos pobres – dentro do escopo das memórias palestinas da *Nakba*, e o que se depreende da crítica de autores como Rochelle Davis (2007) à construção nacionalista do passado camponês palestino¹³⁹. Se a padronização instituída é a morte da política, é preciso lembrar que mesmo a memória dos vencidos e dos oprimidos, ao rodar em falso e tornar-se repetitiva, exprimindo-se por meio de jargões que a engessam e automatizam, perde a sua potência política no sentido arendtiano do termo, qual seja a sua capacidade de abrir para o novo.

4.3 A memória como meio ou como fim e o sentido da memória

Talvez uma das compreensões mais difundidas a respeito da ligação da memória com a política seja a ideia de que lembrar é tarefa essencial para que uma comunidade possa “acertar contas” com seu passado; vale dizer, que a memória é o meio primordial para se alcançar a justiça e a reparação, especialmente em contextos marcados por experiências traumáticas e violentas. Como discuti brevemente no terceiro capítulo, esse clamor por uma

¹³⁹ Quando menciono Davis e a referência ao passado camponês idealizado, não estou afirmando que se trata de uma memória programada, ditada ou conscientemente imposta, e sim que diz respeito à *segurança* que esse enquadramento fornece (pois já dotado de certa legitimidade pelo grupo) àqueles que vão contar suas histórias. Se “para falar, é preciso que haja uma escuta”, como afirma Michael Pollock (1989, p. 9), saber que se fala dentro de linhas já previamente delimitadas e sancionadas possibilita algum grau de garantia de acolhida. Também no caso Katz, mencionado no terceiro capítulo, temos um interessante exemplo de como as mesmas memórias perfeitamente aceitas e acolhidas num dado enquadramento (o das memórias palestinas marginais) foram impiedosamente achincalhadas ao ser transpostas para outro (o da academia e das Cortes judiciais do *establishment* israelense).

memória justiceira é particularmente enfático em cenários nos quais a violência de Estado é acompanhada do seu não reconhecimento – em que fica patente, portanto, a negação do ocorrido. No caso palestino, essa atribuição da memória é explicitada, por exemplo, logo no início da coletânea organizada por Ahmad Sa'di e Lila Abu-Lughod (2007, p. 2) quanto estes afirmam que “a memória palestina é no seu âmago política” pois “o que em última análise emerge dos ensaios sobre como os palestinos se lembram da Nakba é um forte senso das reivindicações da memória social a respeito do que aconteceu no passado e do que deve moralmente ser feito no presente”.

Nessa perspectiva, que me parece aceita a ponto de ter se tornado quase um senso comum entre os movimentos de luta por justiça e reparação histórica, o caráter político da memória provém da sua capacidade, de certa forma, de compensar ou corrigir erros do passado, fundamentando ações no presente. É nesse sentido, como vimos, que a memória palestina da *Nakba* se encontra na base da reivindicação do direito de retorno, e que a sua dimensão histórico-factual, pautada muitas vezes por um ímpeto comprobatório em busca do reconhecimento por parte de Israel, se faz tão presente.

No entanto, se me proponho aqui a pensar um sentido especificamente político para a memória a partir do arcabouço conceitual de Hannah Arendt, preciso tentar articular uma reflexão a respeito do que significa tomar a memória como um meio para se alcançar determinados fins. O ponto central para a discussão deste problema é que, para Arendt (2010, p. 258), a política é a “realização especificamente humana” que “[se] encontra[...] completamente fora da categoria de meios e fins”, a qual seria própria de uma outra esfera da *vita activa*, a fabricação.

O *homo faber* fabrica o mundo artificial que habitamos, e o que orienta a obra é o seu *fim*, o produto final a ser alcançado. Essa é a seara na qual “é realmente verdade que o fim justifica os meios; mais do que isso, o fim produz e organiza os meios” (ARENDT, 2010, p. 191). Em outras palavras, uma mesa será uma boa mesa se *servir* para ter copos, pratos e vasos apoiados na sua superfície, assim como um sapateiro será um bom sapateiro se produzir calçados adequados para a função de caminhar e uma enxada será uma boa enxada se servir para arar a terra.

A grande questão a emergir daqui é se a memória pode ser tomada como um objeto fabricável, e o que acontece quando ela é apreendida por essa lógica dos resultados previstos, alcançados ou frustrados. No que concerne à sua dimensão propriamente política, a memória, ainda que constitua o mundo, não pode ser *fabricada* da mesma maneira que uma mesa ou um prédio. Ou, se o é, ao ser aprisionada nos parâmetros de *meios e fins*, escapa de todo das suas

dimensões propriamente políticas. E isso se dá porque a política é a esfera da vida humana em que o valor das ações não se mede por seus “resultados”, positivos ou negativos, mas pelos *princípios* que enuncia. A memória funcionalizada, tomada como um meio para “não repetir”, “superar” ou “aprender” com o passado, ou mesmo como ferramenta para a construção de uma sociedade justa ou democrática, corre sérios riscos de ser julgada a partir da concretização (ou não) dos seus objetivos declarados.

Se o processo de fabricação sempre tem um fim em vista e seu sucesso ou fracasso só poderá ser julgado mediante a realização desse fim, torna-se claro que o fim sempre possuirá um *status* mais digno e elevado do que os meios utilizados para a sua obtenção. Afinal, “falar de fins que não justificam todos os meios é cair em paradoxo, pois a definição de um fim é precisamente a justificação dos meios” (ARENDT, 2010, p. 286). Vale dizer, se pensarmos a memória da *Nakba* como um *meio* para a liberação palestina, o que dizer dessa memória se essa liberação nunca ocorrer? Mais: e se algum tipo de liberação for alcançada sem que tal processo passe por um reconhecimento da memória palestina da *Nakba*? Tal memória, então, não possui valor? Não “serve” para nada? Ao adentrar a lógica da fabricação, a memória não será julgada pela legitimidade dos princípios que veicula, mas por ser útil ou inútil, por “funcionar” ou não. E assim a alocação de uma placa em um parque, por exemplo, poderá ser considerada insignificante por ter pouco impacto prático.

A dimensão propriamente política da memória, ao contrário, escapa totalmente a essa lógica, e reside não na sua função, mas no seu *sentido*. Em política, afirma Arendt (2010, p. 256), “o significado mais profundo do ato praticado e da palavra enunciada independe de vitória ou derrota, e não deve ser afetado pelo resultado final, por suas consequências boas ou más”, pois “a ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza romper o comumente aceito e alcançar o extraordinário”.

Uma vez que a política não *serve* patentemente para nada, é a própria politização de um problema que lhe confere grandeza e dignidade, pelos princípios que encarna. Politizar a memória, ao contrário da sua funcionalização, depende da “capacidade de compreender a diferença entre utilidade e significado”(ARENDT, 2010, P. 192), pois o utilitarismo afasta a reivindicação da memória de uma discussão a respeito dos princípios que a norteiam. Se a instrumentalização “implica a degradação de todas as coisas a meios, a perda do seu valor intrínseco e independente” (ARENDT, 2010, p. 195) é porque “o ‘a fim de’ torna-se o conteúdo do ‘em razão de’; em outras palavras, a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado” (ARENDT, 2010, p. 192).

Talvez o âmbito no qual a discussão a respeito da instrumentalização da memória se faça mais necessária seja o das políticas de memória, quer dizer, daqueles “mecanismos de gestão da memória coletiva e pública”, como aponta Ulpiano de Meneses (1992, p. 19). Está claro que, sendo a memória um problema político de primeira grandeza, toda decisão ou política pública referente à memória coletiva é política por natureza¹⁴⁰, mas não pelo ideal de fabricação que muitas vezes carrega implícito. Ao longo do trabalho, voltei-me especialmente para o problema das políticas de (des)memória israelenses, que em muitos sentidos enunciam a pretensão de moldar o passado nacional a partir de um ideal exclusivista de soberania judaica no território da Palestina. Essas políticas de memória¹⁴¹ (pois o esquecimento programado não deixa de ser uma forma de gestão da memória) buscam cristalizar uma identidade nacional impondo uma compreensão fixa do passado que alija os palestinos de qualquer senso de pertencimento no Estado – pretende, como discuti anteriormente, expulsá-los para fora do mundo.

E, no entanto, ainda que possamos avaliar o tanto que tais pretensões de construção de uma realidade exclusivamente judaica são bem sucedidas, nosso julgamento e condenação de tais políticas de memória não depende da sua eficiência. Claro, tais esforços nacionais nunca garantem uma perfeita conformação da memória à imagem que buscam projetar, de modo que a pretensão dos Estados de produzir recordações e esquecimentos programados estará sempre no mínimo aberta – se não fadada – ao fracasso. Mas tal constatação não nos exime de pensar sobre a *responsabilidade*¹⁴² inerente a tais esforços.

¹⁴⁰ À guisa de exemplo, menciono a recente inclusão obrigatória, por meio de política pública, de elementos de cultura afro-brasileira e história africana nos currículos de história brasileiros. Essa é sem dúvida uma conquista política de suma importância.

¹⁴¹ Cabe aqui ressaltar que, se faço referência sobretudo às iniciativas postas em prática por Israel ao falar de políticas de memória, isso se deve ao fato de que os recursos – financeiros e institucionais – necessários para a elaboração e implementação de políticas de memória realmente consistentes são infinitamente superiores quando atrelados a uma estrutura estatal. Como escreve Rashid Khalidi (2010, p. 10, tradução nossa), ao comentar as possibilidades de difusão de uma identidade nacional palestina, “a ausência de soberania ao longo da história negou aos palestinos o controle sobre os mecanismos estatais – educação, museus, arqueologia, produção de selos e moedas e a mídia, especialmente o rádio e a televisão – que múltiplos exemplos recentes demonstram ser essenciais para a disseminação e imposição de um critério ‘nacional’ uniforme de identidade”. Também Nur Masalha (2012, p. adicionar a página!!!!, tradução nossa) resalta esse ponto, ao afirmar que “uma grande dificuldade decorrente da ausência do Estado e da dispersão é a quase impossibilidade de se estabelecer e manter ‘arquivos públicos’, museus e centros de documentação”.

¹⁴² Se, como afirma Arendt (2013, p. 302) de maneira contundente, “a política não é um jardim-de-infância”, tampouco o são as políticas de memória, que não podem ser tomadas como ingênuas ou fortuitas, ainda que muitos dos seus desdobramentos não possam ser previstos e arquitetados de antemão. Talvez seja aí que a memória apreendida pela lógica meios-e-fins da fabricação escape a essa mesma lógica e recupere seu caráter propriamente político. Um das marcas distintivas da esfera política para Arendt é, sem dúvida, sua incorrigível imprevisibilidade, que inclusive não cansa de frustrar os homens. Nesse sentido, as políticas de memória configuram sempre um risco e, como toda ação política, uma aposta, por estarem sujeitas à mesma imprevisibilidade inerente a toda ação humana no espaço político. Pollock (1989, p. 5) afirma também que “uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações

Ao trabalhar com a memória tendo um fim em mente, qualquer política de memória estará de certa forma constringendo-a, procurando moldá-la a esse fim, visto que “um elemento de violação e de violência está presente em toda fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor” (ARENDT, 2010, p. 173). E, no entanto, não a necessidade de se instituírem políticas de memória contundentes para lidarmos com passados carregados de trauma e violência, como é o caso palestino, parece inescapável. Pensando naqueles grupos – como os armênios, os sul-africanos, os bósnios, entre tantos outros – que buscam reparação por *meio* de políticas de memória, vemo-nos diante de um certo paradoxo.

Por um lado, parece haver um consenso entre aqueles que se propõe a pensar saídas e possibilidades de reconstrução em sociedades dilaceradas pela guerra ou pela violência de Estado de que não há superação ou reconciliação possível sem políticas de memória que possibilitem um acerto de contas com o passado, envolvendo justas reparações às vítimas e a atribuição da devida responsabilidade aos culpados¹⁴³. Por outro, muitas das iniciativas nesse sentido têm se mostrado frustrantes, despertando questionamentos tanto da parte dos que se buscava reconhecer como algozes quanto das próprias vítimas¹⁴⁴.

A questão fundamental, parece-me, é que é impossível agradar a todos. Reitero que a circulação de memórias no espaço público é objeto de ampla e ferrenha disputa – o que parece lógico se pensarmos, com Hannah Arendt, que essa é a esfera na qual se processam os debates, na qual a posição singular dos diversos grupos aparece e se digladia com as demais. Nesse sentido, é difícil imaginar que a memória publicamente mobilizada possa aplacar ou “resolver” os embates políticos. Ao contrário, a memória, quando aflora no espaço público, desvela muitas das tensões e disputas subjacentes ao corpo político, as quais vêm à tona com impressionante clareza quando tomam a forma de uma disputa pelo passado.

múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória”, acrescentando que “os dominantes não podem jamais controlar perfeitamente até onde levarão as reivindicações que se formam ao mesmo tempo em que caem os tabus conservados pela memória oficial anterior”.

¹⁴³ Não tenho capacidade (e tampouco é meu objetivo aqui) para adentrar na seara e nos conceitos próprios aos processos de *construção da paz, justiça de transição, solução de conflitos* e campos correlatos. Apenas assinalo que até hoje não me deparei com considerações sobre o assunto que não elencassem como prioridade em todos esses processos o estabelecimento de políticas de memória eficientes e responsáveis. Nesse sentido, retomo a ideia de que algum acordo sobre o passado – vale dizer, a constituição de uma memória comum, partilhada e minimamente aceita pelo conjunto da população – é necessária para a fundação de um espaço político, algo como uma pedra inaugural a ser fincada na construção de uma nova comunidade política.

¹⁴⁴ Poderia mencionar, à guisa de exemplo, a miríade de reações despertadas pelos trabalhos do Tribunal Penal Internacional para a antiga Iugoslávia e da Comissão da Verdade e da Reconciliação da Iugoslávia, bem como de seus pares sul-africanos, mas não é preciso ir tão longe. Basta olhar para a Comissão da Verdade brasileira, o tamanho da empreitada, a complexidade da tarefa a que se propõe e o que podemos discernir dos seus resultados que, até o momento, permanecem nebulosos e por vezes conflitantes.

É o que fica claro quando observamos as reações institucionais israelenses às tentativas dos palestinos de 1948 de fazer a memória da *Nakba* aparecer em público. Se o Estado despende recursos significativos para negar visibilidade a essa memória, chegando ao ponto de levar um pedido para alocação de uma placa à Suprema Corte do país, é porque ela possui um *sentido* político muito mais profundo do que uma simples versão alternativa da história. Os acontecimentos que inspiram mentiras massivamente organizadas são aqueles que possuem verdadeira importância política¹⁴⁵, e o tanto que se disputa a memória em Israel, o tamanho do esforço mobilizado pelo Estado para sufocar a memória palestina da *Nakba*, é o maior testemunho da sua relevância e persistência.

A força política da memória da *Nakba* em Israel se deve ao fato de que ela afirma teimosamente o dado da existência palestina no território, e a recusa desse grupo de ser relegado às sombras do mundo. É *em nome*¹⁴⁶ dessa existência e dessa recusa que se reivindica a memória da *Nakba* e, nesse caso, como em muitos outros similares, o direito à memória não é um meio para um fim, mas um princípio a ser afirmado. Levanto essas considerações por considerar importante não cair na tentação de fetichizar a memória, atribuindo-lhe propriedades messiânicas, nem tomá-la como meio, o que poderia levar de fato ao seu fim. A memória não é disputada como causa ou efeito de uma disputa política exterior ou anterior a ela, como pano de fundo do jogo político, ela é *a própria matéria da política* e, como tal, a disputa travada ao seu redor é a política em si.

Sendo a política a atividade que sinaliza essencialmente uma abertura, uma disposição para o novo e para o rompimento com os automatismos da vida, então talvez uma política de memória verdadeiramente responsável seja aquela que não tem pretensão de construir nenhuma versão definitiva do passado, e sim abri-lo a novas (ou talvez velhas) narrativas. Evita-se assim a frustração com a memória por suas promessas muitas vezes não cumpridas de reparação e reconciliação e, principalmente, mantém-se problemas políticos de primeira grandeza, como as políticas de memória, circulando publicamente *como problemas* que exigem intenso debate e contínua reflexão, e não como soluções que acabam produzindo um apaziguamento improdutivo da discussão e conclusões alcançadas a partir de falsas premissas. Vale dizer, tratar os temas levantados pelo campo das memórias em disputa como questões

¹⁴⁵ É nesse sentido que podemos compreender também a súbita disposição de governos que passam a aceitar, com o passar dos anos, certas memórias que até certo ponto estiveram determinados a suprimir. A memória que é canonizada, que não mais se disputa, está de certa forma politicamente morta, e isso é algo a se pensar na avaliação de quaisquer políticas de memória que pretendam fincar marcos definitivos para a compreensão do passado.

¹⁴⁶ Talvez a mais sucinta distinção entre uma compreensão utilitária da memória e o seu sentido verdadeiramente político possam ser expressos na diferença, claríssima, entre se perguntar “para quê” lembrar ou “em nome de quê” lembrar.

públicas é dignificá-los enquanto problemas a serem debatidos publicamente, sobre os quais paira uma responsabilidade coletiva muito mais ampla que a de um governo ou mesmo de um Estado.

4.4 Encontros possíveis: Marc Nichanian e a “perversão historiográfica”; Judith Butler e a tradução da memória da diáspora

Ao abordar os problemas que emergem ao tratarmos a memória como um *meio* para um *fim* e remeter esses problemas, ao menos em certa medida, à ideia corrente de que um trabalho de memória é essencial para promover reparação e reconciliação em sociedades divididas ou traumatizadas, não quero dizer de modo algum que os tribunais, memoriais, comissões da verdade, museus, arquivos e todas as demais políticas implementadas em casos do tipo tiveram um efeito negativo ou pernicioso. Por um lado, tencionava apontar o quão difícil é a formulação desse tipo de projeto – justamente devido à volatilidade, imprevisibilidade e ao caráter profundamente negociado das memórias públicas –, bem como a asserção dos seus resultados. Por outro, afirmar que o sentido eminentemente político da memória talvez vá além das políticas de memória às quais por vezes nos remetemos quando pensamos nesse problema, que pode então acabar preso em uma agonização retórica que não dá conta da sua profundidade.

No que tange a uma das preocupações centrais para iniciativas desse tipo – o estabelecimento e reconhecimento público dos acontecimentos marcadamente violentos –, retorno às discussões trazidas no terceiro capítulo a respeito dos regimes de veracidade da memória e as aproximo da crítica contundente do autor armênio Marc Nichanian ao que ele chama de “perversão historiográfica”.

A discussão levantada por Nichanian (2009, p. 1) pode ser situada no interior do já mencionado debate a respeito do tratamento ou da representação de eventos limítrofes como o genocídio, o que leva o autor a afirmar de maneira categórica na primeira frase de seu livro que “o genocídio não é um fato”, por significar a própria “destruição da noção de fato”. Seu argumento é o de que a transformação do genocídio em simples fato, a qual é acentuada pelo ímpeto comprobatório dos historiadores e inflamada pela frustração de populações que anseiam por ter sua tragédia reconhecida, elimina a grandeza do evento – absolutamente novo e inqualificável –, sua importância e seu verdadeiro significado. No terceiro capítulo deste trabalho abordei o problema dos vários regimes de veracidade nos quais a memória implica, ao qual Nichanian (2009, p. 2, tradução nossa) remete ao afirmar que a compreensão da ideia

de genocídio vai muito além da verdade “histórica”, exigindo “uma verdade baseada na lei, uma verdade baseada na memória, uma verdade baseada na representação artística, e sabe-se Deus mais o quê”.

Podemos tratar seu questionamento, desenvolvido a partir do exemplo do genocídio armênio perpetrado – e jamais reconhecido – pelo Estado turco, como uma afirmação da premência da dimensão ética da memória sobre a sua dimensão histórico-factual. Ao abordar *Auschwitz* como um evento “emblemático”, renega a generalidade do termo “genocídio”, cujo uso teria se generalizado a partir de uma “politização do fato”, por sua vez descrita como nada menos que “o insulto realista supremo que a população armênia sobrevivente lança sobre si mesma” (NICHANIAN, 2009, p. 6, tradução nossa)¹⁴⁷. Para o autor armênio, a busca pelo reconhecimento factual do genocídio acaba por produzir o efeito exatamente oposto aos seus objetivos, qual seja o de abrir as portas para o negacionismo. Por outro lado, é o evento que escapa a esse ímpeto comprobatório de historiadores e vítimas que não pode ser negado nem questionado, que não se coloca em risco de ser destituído¹⁴⁸, e é nesse sentido que “a ‘catástrofe’¹⁴⁹ foi definida pela exclusão rigorosa tanto da factualidade quanto da refutação” (NICHANIAN, 2009, p. 9).

Assim, um evento emblemático não é uma data nem um local, mas possui um *significado* único. Nichanian (2009, p. 13) urge para que se considerem os acontecimentos “sem reivindicações vazias, alegadamente políticas, por reconhecimento”. Liberá-los da gana comprobatória não apenas lhes retiraria “fardo dos desgastados clichês a respeito do dever da memória” como permitiria “liberar o testemunho da sua função realista e documental, para afastá-lo da esfera da refutação”(NICHANIAN, 2009, p. 13 – 14)¹⁵⁰, uma perspectiva valiosa

¹⁴⁷ Nichanian alude à pressão que a politização de um evento exerce sobre a sua nomeação. O evento é politizado no momento em que é publicamente nomeado e, assim, estabelecer um nome como apropriado para designar tal evento – como o *único* apropriado – pode ser uma escolha altamente política, como fica patente na oposição entre a *Guerra de Independência* e a *Nakba* para designar os acontecimentos de 1947 – 1948 na Palestina.

¹⁴⁸ Uma compreensão que me parece diametralmente oposta à de Arendt, para quem a “factualidade do fato” constitui a sua maior salvaguarda diante da mentira organizada. A diferença entre as duas perspectivas é ressaltada ainda pelo alerta do autor armênio quanto a pretensão de historiadores e juristas de “refutar a negação do evento produzindo provas e apresentando leis” (NICHANIAN, 2009, p. 9). Como vimos, Arendt atribui justamente às Cortes e à historiografia o papel de salvaguardar a verdade factual do problema moderno do negacionismo sistemático.

¹⁴⁹ Não passa despercebida, é claro, a recorrente utilização de termos que podem ser traduzidos como “catástrofe” – a *Nakba*, a *Shoa*, a *Aghed* – para a designação de eventos que desafiam a nossa capacidade de interpretação e representação.

¹⁵⁰ Meu trabalho não é uma discussão sobre o valor histórico ou documental do testemunho, por isso não tenho como me aprofundar nessa questão. No entanto, pensar o sentido político da memória de uma violência de Estado não reconhecida necessariamente implica pausar sobre o problema do negacionismo, o significado político do negacionismo e do reconhecimento. A função comprobatória da memória atravessa a reivindicação palestina do reconhecimento da *Nakba* de modo recorrente, e é partir da leitura de Nichanian que talvez possamos vislumbrar uma saída para o impasse da sua negação – ao menos enquanto essa persistir. A *Nakba*

para pensarmos sobre o tratamento dispensado às testemunhas palestinas do massacre de Tantura no caso Katz, mencionado no terceiro capítulo.

Por outro lado, se o ímpeto comprobatório pode acabar por “perverter” o sentido ético da memória, Nichanian alerta para que não se confunda a “crise das representações” com uma completa “destituição dos fatos”, e já afirmei que o estabelecimento de parâmetros minimamente comuns de uma realidade factual são necessários para a fundação de qualquer comunidade política. Retorno então à discussão de Hannah Arendt sobre verdade e política para lembrar que os fatos indesejáveis são, feliz ou infelizmente, dotados da mesma teimosia exasperante que decorre do caráter irreversível de qualquer fato, e mesmo a mais minuciosamente arquitetada mentira não parece ser capaz de os mover ou os fazer desaparecer completamente. Nesse sentido, os palestinos talvez sejam o fato mais indesejável da história israelense, e foi a teimosia em reafirmar constantemente sua pura existência que garantiu sua sobrevivência ao longo dos últimos 70 anos. Quer dizer, se a memória é um problema político de primeira grandeza, ela não pode ser perfeitamente *gerida* por nenhum ator ou instituição social. Nenhuma política de (des)memória israelense poderá garantir o desaparecimento da memória palestina e a franca mentira expressa, por exemplo, na afirmação de que o território era “uma terra sem povo para um povo sem terra” seguirá sendo desmascarada pelo simples fato da presença palestina na terra.

Voltando-me novamente à ideia de uma verdade extrafactual implicada na memória, creio que Judith Butler oferece uma perspectiva interessante para pensarmos “em nome de quê” lembrar a *Nakba* ao trazer para o centro da questão a discussão sobre a condição *diaspórica* compartilhada por judeus e palestinos. A autora se pergunta se “essa não pertença, esse exílio, ajuda a construir a possibilidade de generalizar e transpor os princípios de justiça e igualdade”, tomando a experiência do exílio e do refúgio como central para a surgimento de uma verdadeira coabitação entre judeus e palestinos. E afirma que “se a dispersão é pensada não só como situação geográfica, mas também como modalidade ética, então ela é justamente o princípio que deve ser entendido por Israel/Palestina, que deve ser ‘posto ali na terra’” (BUTLER, 2017, p. 14 – 15).

É o fato de que a existência de judeus e palestinos está inexoravelmente imbricada que torna imperativa a reflexão a respeito das possibilidades de se conceber esse espaço verdadeiramente comum, desautomatizando um olhar sobre o problema demasiado

talvez seja, como coloca o autor, um evento improvável e que não se deve tentar comprovar. Seu reconhecimento, ao menos por enquanto, talvez deva passar por outras esferas.

enclausurado em perspectivas identitárias. É da experiência diaspórica – comum¹⁵¹ aos dois grupos e a qual, para os palestinos, está intrinsecamente ligada à *Nakba* – que Butler parte em busca de princípios de justiça e igualdade. Nas considerações da autora, podemos perscrutar uma crítica à memória identitária, entrincheirada, que é incapaz de dar sentido a uma relacionalidade ética. Segundo Butler (2017, p. 18), a ética significa “o ato pelo qual se estabelece um lugar para aqueles que não sou eu”, ou seja, uma forma essencialmente não violenta de se relacionar com a alteridade que nos remete à igualdade do espaço político de que fala Hannah Arendt.

A necessidade de “trazer de volta à Palestina a ideia de diáspora” corresponderia a “imaginar o que aconteceria se duas ‘tradições’ de deslocamento convergissem para produzir uma ordem política pós-nacional baseada nos direitos comuns dos refugiados e no direito de serem protegidos contra formas ilegítimas de violência” (BUTLER, 2017, p. 24). Por sua vez, esse retorno do diaspórico, capaz de fazer emergir princípios éticos compartilhados de justiça, igualdade e coabitação, daria-se por meio de um trabalho comum de memória, o que fica claro na afirmação de Butler (2017, p. 133) de que “temos de permitir que a memória da despossessão rache a superfície da amnésia histórica e nos reoriente na direção das condições inaceitáveis dos refugiados através do tempo e dos contextos”.

Essas considerações nos permitem vislumbrar não apenas um lugar importante para a memória da *Nakba* em Israel, mas também reposicionar a memória da tragédia judaica a partir desse novo imperativo. Como vimos, a *Shoa* adquire um lugar e um sentido específico na memória nacional judaica em Israel, como pedra angular de um enredo no qual o genocídio nazista figura como ponto mais baixo de uma história marcada pela perseguição e que tem sua grande e redentora virada na fundação do Estado. Como escreve Butler (2017, p. 34),

Desde 1948, no entanto, (...) os elos narrativos foram forjados repetidas vezes, de modo que hoje qualquer pessoa “razoável” acredita que o genocídio nazista contra os judeus determinou a fundação do Estado de Israel – e a fundação do Estado de Israel naqueles princípios de soberania judaica apoiados por David Ben-Gurion, envolvendo uma implantação militarizada do colonialismo de povoamento, uma fundação que ocorreu simultaneamente à *Nakba*, a destruição catastrófica de lar, terra e pertença para os povos palestinos.

¹⁵¹ Ao falar do diaspórico como marca das comunidades judaica e palestina, Butler toma muito cuidado para que suas observações não deem margem para ser compreendidas como uma comparação ou hierarquização das experiências traumáticas que marcaram a história dos dois grupos, afinal, “uma experiência histórica de despossessão não é igual a outra” (BUTLER, 2017, p. 132). De acordo com Butler, o intuito é tentar o que Benjamin chamou de um esforço de *tradução cultural* entre as duas experiências, que permite aproximá-las, “cruzar os mundos” de palestinos e judeus israelenses e talvez extrair *princípios* comuns que fundamentem uma relacionalidade ética (e não violenta) entre eles.

Na perspectiva da autora, o genocídio nazista dos judeus aparece com frequência no discurso nacional israelense como uma memória exculpatória, mobilizada “para legitimar um aparelho estatal e uma ocupação colonial militarizada, para construir um sentido de direito de posse nacionalista e para renomear todos os atos de agressão militar como autodefesa necessária” (BUTLER, 2017, p. 35). E, no entanto, seu argumento principal repousa na crença de que a lição a aprender com o genocídio – *qualquer* genocídio – é a de que nenhum Estado tem o direito de se fundamentar pela exclusão de populações inteiras que não se encaixam no seu ideal de nação. Tal princípio abre caminho inclusive para uma ressignificação do *slogan* “nunca mais”, levantado normalmente em referência à determinação de jamais permitir que os judeus vivenciem tal tragédia novamente. Se “nenhum povo pode reivindicar o monopólio sobre a despossessão” é preciso considerar “todas as permutações possíveis do ‘nunca mais’; afinal a rememoração não se restringe ao meu sofrimento ou ao sofrimento do meu povo” (BUTLER, 2017, p. 128 – 135).

Assim, o que Butler levanta é a possibilidade de uma memória de todo oposta à apropriação nacionalista, que interromperia as identidades em vez de reafirmá-las. A “relacionalidade ética” de que fala a autora deve ir além do que é próprio ou exclusivo de um grupo, e nesse sentido se opõe frontalmente à construção de uma perspectiva única e rígida sobre si e sobre o próprio grupo que configura as identidades nacionais.

Esse olhar sobre um espaço comum de construção da memória judaico-palestina não equivale a rechaçar as políticas de (des)memória israelenses simplesmente porque os palestinos, enquanto grupo constituinte do Estado, têm direito ao seu passado, a mostrar “seu lado” da história *par in par* à narrativa israelense. Nessa perspectiva, a memória poderia até escapar ao obscurantismo a que esteve relegada até agora, mas permaneceria enclausurada e confinada, entrincheirada nos limites da identidade específica que a reivindica. Se os palestinos puderem simplesmente colocar a “sua” memória ao lado da israelense, quase nos termos de uma “justa” competição de narrativas ou versões para a mesma história, qual o sentido verdadeiramente político desse movimento no que diz respeito ao estabelecimento de um campo comum de compartilhamento de significados sobre o presente e sobre o passado?

O alerta de Butler me parece nos lançar em outra direção, que vai além da atribuição à memória palestina do seu “justo quinhão” na participação do passado nacional. Butler nos propõe imaginar um passado verdadeiramente *comum* para a região – que teria a *Nakba* não apenas como um “ponto de vista” palestino, mas como experiência definidora também para judeus israelenses, marcados indiscutivelmente tanto pelo acontecimento quanto por seu violento e longo recalque no espaço público nacional. A abertura desse espaço e o

acolhimento da memória da *Nakba* como algo que diz respeito a todos poderia assumir o sentido político de criação de uma Palestina verdadeiramente compartilhada – que, no entanto, não se confunde com uma Palestina apaziguada.

Butler (2017, p. 14 – 16) não tem ilusão alguma quanto às possibilidades de fundação de tal espaço no contexto atual e reitera que “embora seja preciso contestar o controle hegemônico que o sionismo exerce sobre a judaicidade, é igualmente necessário “contestar a subjugação colonial que o sionismo tem exercido sobre o povo palestino”, pois “não há um ‘viver junto’ factível em condições de subjugação colonial que não ratifique tal condição política”. Ou seja, imaginar o encontro de duas tradições diaspóricas não significa ignorar que tal encontro é impedido fundamentalmente pela violência de Estado a que estão sujeitos os palestinos, e que o combate a essa violência deve se manter sempre em primeiro plano. Assim, evita-se que as considerações da autora recaiam em um “multiculturalismo fácil” (BUTLER, 2017, p. 14) normalizador da situação de opressão a que estão sujeitos os palestinos.

Se a memória contra-hegemônica – que é contra-hegemônica por contrariar todo o esquema de inteligibilidade e autocompreensão difundido pelo Estado¹⁵² – possui um potencial desautomatizador do espaço político por sua estrangeiridade, reafirmo que não se trata de simplesmente aceitar essa memória na memória nacional. Retornando a Arendt (2010 apud BUTLER, 2017, p. 150) e sua compreensão de que a privação de direitos se manifesta primeiramente como “privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz”, é preciso compreender a memória da *Nakba* no cerne da questão palestina como elemento fundamental na constituição de um espaço de coabitação no qual princípios como liberdade e igualdade façam sentido, e onde a existência política de palestinos e judeus seja possível.

¹⁵² Butler (2017, p. 22) lembra, ainda, que a ética “só pode surgir dentro de uma matriz de poder ao passar por modos de conhecimento incertos e não autorizados”, e assim podemos compreender o modo como o ativismo mnemônico que se desenvolve em torno da *Nakba* é criminalizado em Israel.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU EL-HAJ, Nadia. *Facts on the ground: archeological practice and territorial self-fashioning in Israeli society*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

ABU-SITTA, Salman. *Atlas of Palestine: 1917-1966*. London: Palestine Land Society, 2010.

AL-MADHOON, Rania. *Upon this land* (pôster). BADIL Resource Center, 2009. Disponível em: <https://www.palestineposterproject.org/poster/upon-this-land>.

AL-AZZA, Nidal; AL-ORZZA, Amaya (ed). *Survey of Palestinian Refugees and Internally Displaced Persons, vol. VIII 2013–2015*. Belém: Badil Resource Center for Palestinian Residency & Refugee Rights, 2016.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Between past and future*. New York: Penguin Books, 2006.

_____. “Compreensão e política”. In: _____. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 39–53.

_____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

BARDENSTEIN, Carol B. "Trees, forests and the shaping of Palestinian and Israeli collective memory". In: BAL, Mieke L.; CREWE, Jonathan; SPITZER, Leo (ed.). *Acts of Memory: cultural recall in the present*. Hanover: University Press of New England, 1999, p. 148-68.

BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

CLEMESHA, Arlene. Os últimos dos excluídos: os refugiados Palestinos. **Caros Amigos**, São Paulo, p. 14–15, mai.2009.

_____. Palestina 1948–2008. 60 Anos de Desenraizamento e Desapropriação. **Revista Tiraz**, São Paulo, v. 5, p. 167–189, 2008.

COSTA, Emília Viotti da. *Coroas de glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos de Demerara em 1823*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DANA, Tariq. A Century of Settler Colonialism in Palestine: Zionism's Entangled Project. **Brown Journal of World Affairs**, Providence, v. xxiv, p.197–219, outono/inverno 2017.

DAVIS, Rochelle. *Palestinian Village Histories: Geographies of the Displaced*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

_____. "Mapping the Past, Re-creating the Homeland: Memories of Village Places in pre-1948 Palestine". In: SA'DI, Ahmad H.; ABU-LUGHOD, Lila (ed). *Nakba: Palestine, 1948 and the claims of memory*. New York: Columbia University Press, 2007, p. 53–75.

ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução dos hábitos nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ESMEIR, Samera. "Memories of Conquest: Witnessing Death in Tantura". In: SA'DI, Ahmad H.; ABU-LUGHOD, Lila (ed). *Nakba: Palestine, 1948 and the claims of memory*. New York: Columbia University Press, 2007. p. 228–250.

FINKELSTEIN, Norman. *Imagem e realidade do conflito Israel-Palestina*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

FRIEDLANDER, Saul (ed.). *Probing the limits of representation: Nazism and the "Final Solution"*. Hartford: Havard University Press, 1992.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALPER, Jeff. *An Israeli in Palestine: Resisting Dispossession*. New York: Pluto Press, 2008.

_____. *Obstacles to Peace: A Reframing of the Israeli-Palestinian Conflict*. Jerusalém: ICAHD, 2009.

HILAL, Jamil (ed.). *Where now for Palestine? The Demise of the Two State Solution*. London: Zed Books, 2007, p. 1–29.

HILAL, Jamil. "Palestine: the last colonial issue". In: HILAL, Jamil (ed.). *Where now for Palestine? The Demise of the Two State Solution*. London: Zed Books, 2007. p. 1–29.

HOBSBAWN, Eric. *Nações e Nacionalismo de 1780: Programa, Mito e Realidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HUBERMAN, Bruno. *Judaização da Palestina Ocupada: Colonização, Desapropriação e Deslocamento em Jerusalém Oriental, Cisjordânia e Faixa de Gaza entre 1967 e 2013*. Disponível em: <https://pucsp.academia.edu/BrunoHuberman>. Acesso em: 20.mai 2017.

HUSSEIN, Hussein Abu; MCKAY, Fiona. *Access Denied: Palestinian Right to Land Is Israel*. Londres: Zed Books, 2003.

IOKOI, Zilda. *A escrita do historiador: cosmovisões em conflito*. São Paulo: UNESP, 2018.

JAYYUSI, Lena. "Iterability, Cumulativity and Presence: The Relational Figures of Palestinian Memory". In: SA'DI, Ahmad H.; ABU-LUGHOD, Lila (ed.) (2007). *Nakba: Palestine, 1948 and the claims of memory*. New York: Columbia University Press, 2007, p. 107–133.

KHALIDI, Rashid. *Palestinian identity: the construction of modern national consciousness*. New York: Columbia University Press, 2010.

KHALIDI, Walid (ed.). *All that remains: the Palestinian villages occupied and depopulated by Israel in 1948*. Washington DC: Institute for Palestine Studies, 1992.

KOLTAI, Caterina. *Política e psicanálise. O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.

LACAPRA, Dominick. *Representar el Holocausto: historia, teoría y trauma*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

LIS, Jonathan. Israel's Contentious Nation-state Law: Everything You Need to Know. Disponível em: <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-israel-s-contentious-nation-state-law-everything-you-need-to-know-1.6292733>. Acesso em 20.jul 2018.

MASALHA, Nur. *The Palestine Nakba: decolonizing history, narrating the subaltern, reclaiming memory*. London: Zed Books, 2012.

_____. *Expulsion of the Palestinians: The Concept of 'Transfer' in Zionist Political Thought, 1882-1948*. Washington: Institute for Palestine Studies, 1992.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A História, cativa da memória. Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v. 34, 1992, p. 9–24.

MORRIS, Benny. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7–28, 1993.

NICHANIAN, Marc. *The historiographic perversion*. New York: Columbia University Press, 2009.

NETROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Catástrofe e representação*, São Paulo: Escuta, ANO.

PELED-ELHANAN, Nurit. *Palestine in Israeli school books: ideology and propaganda in education*. New York: Tauris Academic Studies, 2012.

PAPPÉ, Ilan. *A limpeza étnica da palestina*. São Paulo: Sundermann, 2016.

_____. *Forgotten Palestinians: a history of the Palestinians in Israel*. New Haven: Yale University Press, 2011.

POLLOCK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989.

_____. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200–212, 1992.

PROGRAMAS EM ISRAEL, Figura 13, 2009. Acesso em Janeiro de 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/programasemisrael/photos/a.253724668171946/583356615208748/?type=3&theater>.

SACCO, Joe. *Palestina*. São Paulo: Conrad, 2011.

SA'DI, Ahmad H.; ABU-LUGHOD, Lila (ed.). *Nakba: Palestine, 1948 and the claims of memory*. New York: Columbia University Press, 2007.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAID, Edward. *A questão da Palestina*. São Paulo: UNESP, 2012.

_____. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. "Projecting Jerusalem". *Journal of Palestine Studies* 25.1: 5–14. Disponível em www.jstor.org/stable/2538100?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 10.nov 2015.

SALEM, Helena. *Palestinos, os novos judeus*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1977.

SAND, Shlomo. *A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo*. São Paulo: Benvirá, 2011.

SAYIGH, Rosemary. *Palestinians: from peasantsto revolutionaries*. Londres: Zed Press, 1979.

SCHWARCZ, Lilia. "Imaginar é difícil (porém necessário)". In: ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 9–17.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

SHAHAK, Israel. "A history of the concept of 'transfer' in zionism". **Journal of Palestine Studies**, 18 (3), p. 22–37, 2008.

SLYOMOVICS, Susan. *The object of memory: Arab and Jew narrate the Palestinian village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

SWEDENBURG, Ted. "The Palestinian Peasant as a National Signifier". **Anthropological Quarterly**, 63, n. I (Janeiro), p. 18–30, 1990.

WHITE, Ben. *Palestinians in Israel: Segregation, Discrimination and Democracy*. London: Pluto Press, 2012.

ZERUBAVEL, Eviatar. *Time maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: Chicago University Press, 2003.