

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA, LITERATURA E CULTURA JUDAICAS

JULIANA PORTENOY SCHLESINGER

**CONFLITOS IDENTITÁRIOS DO ÁRABE ISRAELENSE:
ARAVIM ROKDIM DE SAYED KASHUA**

São Paulo
2010

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA, LITERATURA E CULTURA JUDAICAS

CONFLITOS IDENTITÁRIOS DO ÁRABE ISRAELENSE:

***ARAVIM ROKDIM* DE SAYED KASHUA**

JULIANA PORTENOY SCHLESINGER

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção de título de Doutor em Letras.

Orientadora: Prof^ª Dra. Nancy Rozenchan

São Paulo

2010

AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas/instituições que me ajudaram a realizar esta tese de doutoramento. Direta ou indiretamente, apoiaram-me e acreditaram em mim.

Agradeço sinceramente à orientadora desta tese, a Prof^ª. Dra. Nancy Rozenchan. Com sua experiência extraordinária, Nancy soube ser paciente e compreensiva. Esperou-me nos momentos (às vezes longos) de intervalo e soube ser exigente quando considerou possível e necessário. Agradeço também a sua generosidade e registro minha admiração pelo amor que tem por seu trabalho.

Agradeço à CAPES pela bolsa recebida. Agradeço também às professoras Marta Topel e Berta Waldman pelas sugestões bibliográficas, análises críticas e sincero apoio.

Agradeço ao meu marido e companheiro, Michel Schlesinger, pelo apoio incondicional, pelos momentos de reflexão, pelas leituras e comentários, pela paciência, presença, amizade e amor.

À minha família agradeço pelo apoio: pais, irmãs, cunhadas e cunhados, sogra, avós, sobrinho. Agradeço à minha mãe, Célia Largman, que me ensinou a buscar ver as pessoas sem preconceitos e a me interessar pelo outro. Ao meu pai, Milton Portenoy, devo o interesse pela história judaica e amor pelas línguas.

Entre tantos amigos, agradeço à ajuda de Wilma e Beto Temim, na diagramação, feita com tanto carinho, desta tese. Obrigada à amiga e professora Isabel Giannotti pela ajuda no inglês. Agradeço também aos amigos Idit e Dror Lev que, de Israel, me atualizaram quanto àquela realidade e incessantemente colheram material.

Por fim, agradeço à minha filha Tamar, pelo seu amor e por me ensinar que a vida é mais rica ao se tornar mais complexa e desafiadora.

SUMÁRIO

Resumo	6
Abstract	7
PRIMEIRA PARTE	
1. Introdução	9
2. Justificativa	12
3. Metodologia	14
A literatura como fonte rica para estudo do ser humano e de sua sociedade	18
Produção individual de sentido	19
<i>Aravim Rokdim</i> : uma leitura temática e política	20
4. Fundamentos bibliográficos	24
Identidades	26
A língua de escrita	32
A diáspora e o exílio como condição de existência	33
Disseminação	36
Estudos Culturais e Pós-colonialistas em Israel: o pós-sionismo	38
5. Contexto de produção do romance: o estabelecimento do Estado de Israel e sua minoria árabe	44
Judeus e árabes cidadãos de Israel: uma crise étnico-estatal	47
Um Estado democrático e judeu?	49
Ser árabe e israelense: uma tensão constante	60
Árabes israelenses: um grupo étnico	61
Categorias	65
O envolvimento dos árabes israelenses nos conflitos e guerras de Israel	67
A Guerra dos Seis Dias	67
A Primeira Intifada e o surgimento do Movimento Islâmico nos anos 1980	69
A Segunda Intifada	71
Uma guinada para a direita política: cidadãos árabes em perigo?	72

SEGUNDA PARTE

1. Língua e identidade em Israel	76
2. O árabe e o hebraico	77
3. A literatura hebraica e o ideal sionista	78
4. O caso dos árabes que escrevem em hebraico	80
5. Literatura do árabe israelense em hebraico: literatura hebraica, literatura israelense e/ou literatura palestina?	81
6. O árabe <i>pode</i> produzir literatura hebraica?	84
7. O caso de Sayed Kashua	87

TERCEIRA PARTE

1. Análise do romance	91
O enredo	91
Sobre o romance: recursos literários, leitor alvo, protagonista e título	93
Um romance irônico	95
A ironia	96
O humor autoirônico israelense	98
O uso do humor autoirônico em <i>Aravim Rokdim</i>	99
Um romance autobiográfico e político	100
De uma obra panfletária à complexidade de um romance político irônico	106
2. Conclusões	124
3. Considerações finais: a ambivalência intrínseca à obra	134
Bibliografia	140

RESUMO

Este trabalho consiste na análise do romance *Aravim Rokdim (Árabes Dançantes)*, do escritor árabe israelense muçulmano Sayed Kashua, e tem como foco central a questão identitária que envolve o árabe israelense conforme visto nessa obra. Publicado em 2002, o romance conta em hebraico, idioma que tem como leitor majoritário o judeu, a história de uma família de árabes israelenses.

Este estudo é desenvolvido com base nas teorias provindas dos Estudos Culturais e Pós-Colonialistas, segundo as quais no ser humano coexistem múltiplas e antagônicas identidades. Esse fato é exponencialmente visto nesse árabe cidadão israelense apresentado no romance de Kashua, que convive com sentimentos de culpa devido à sua dupla-lealdade e conflitantes fidelidades: por um lado, ele aceita sua cidadania israelense; por outro, além de ser membro de um povo cujas muitas nações se opõem à existência do Estado de Israel, ele possui parentes nos territórios ocupados por Israel na Guerra dos Seis Dias (1967) que não tiveram direito àquela cidadania.

Esses sentimentos complexos e ambivalentes são intensificados devido ao contexto sociopolítico do romance: a Segunda Intifada (2000-2006). Nesse período da moderna história de Israel, a desconfiança do judeu e do Estado de Israel em relação à fidelidade do cidadão árabe israelense para com seu Estado foi exacerbada.

Surge dessa combinação um romance político inusitado, que se utiliza do humor e da autoironia para contar ao seu leitor a história do árabe israelense que vive preso entre duas sociedades, que se sente um estrangeiro em seu próprio meio e, mesmo assim, não desiste de buscar um novo lugar identitário para si próprio.

Palavras-chave: Literatura hebraica; Literatura israelense; Literatura palestina; Romance político; Sayed Kashua.

ABSTRACT

This work consists of an analysis of the novel *Aravim Rokdim (Dancing Arabs)* by Arab-Israeli Muslim writer Sayed Kashua, which focuses on the identity issues surrounding Arab-Israelis portrayed in the work. Published in 2002, the novel is written in Hebrew and recounts the history of an Arab-Israeli family.

This study is based on the theories derived from the Cultural and Post-Colonial Studies, according to which human beings simultaneously experience multiple and antagonistic identities. This fact can be observed exponentially in this Arab citizen of Israel introduced by Kashua, as he lives with feelings of guilt due to his twin-loyalties and conflicting allegiances: if, on one side, he accepts his Israeli citizenship, on the other, he is not only a member of a people whose many nations oppose the existence of the State of Israel, but has relatives living in territories occupied by Israel in the Six-Day War (1967) who were denied the right to that citizenship.

These complex and ambivalent feelings are intensified by the social-political context of the novel: the Second Intifada (2000-2006), a period in modern Israeli history when the distrust of Jews and the State of Israel regarding the allegiance of Arab-Israeli citizens to the State was exacerbated.

These circumstances result in a unique political novel that uses humor and self-irony to tell the reader the story of an Arab-Israeli that lives trapped between two societies, that feels like a foreigner among his own people and that tirelessly seeks a new place to call his own.

Key words - Hebrew Literature; Israeli Literature; Palestinian Literature; Political Novel; Sayed Kashua.

PRIMEIRA PARTE

1. Introdução

O movimento sionista alcançou seus objetivos de estabelecer na antiga Terra de Israel um Estado judaico onde o povo judeu seria senhor de seu destino. A ideologia sionista também foi bem-sucedida ao revitalizar a língua hebraica e torná-la uma ferramenta moderna que atende às necessidades do dia-a-dia. Contudo, os ideólogos do sionismo¹, que pregavam que aquela terra à qual o povo judeu deveria retornar/imigrar estava vazia, tiveram de lidar desde o começo com a população árabe estabelecida naquele território. A população não judaica, cuja maioria é descendente dos aproximadamente 160 mil árabes que permaneceram em Israel depois do estabelecimento do Estado em 1948, constitui-se nos árabes portadores de cidadania israelense, que hoje correspondem a cerca de 20% da população total do país. Israel viu-se comprometido a garantir direitos iguais entre seus cidadãos e, de fato, cidadãos judeus, assim como não judeus, possuem totais direitos políticos, econômicos, legais e religiosos assegurados pelo Estado, incluindo direito de expressão e organização política, direito ao voto e de segurança.

Contudo, fundado como um Estado democrático e judeu, Israel constitui-se numa democracia étnica, que privilegia a população judaica em detrimento do restante da população. O sistema legal israelense permite que o Estado tome decisões estratégicas visando à garantia da manutenção de seu status judaico. As consequências disso são uma enorme diferença entre as populações judaica e árabe de Israel em termos de nível de escolaridade, status, expectativa de vida e ganhos salariais. A comunidade árabe de Israel é politicamente subdesenvolvida e está economicamente em desvantagem em relação à maioria judaica.

¹ Sionismo – termo criado em 1885 pelo escritor judeu vienense Nathan Birenbaum em analogia ao termo bíblico Sion, que designa a cidade de Jerusalém. Sionismo tornou-se desde então o nome oficial do movimento nacionalista judaico (STEINBERG, 2005) que apoia a existência de um Estado Judeu em Israel. Organizado formalmente no século XIX, o movimento foi bem-sucedido ao estabelecer o Estado de Israel em 1948 como o primeiro e único Estado judeu do mundo dos tempos modernos.

A história de Israel também esteve acompanhada por um medo em relação à segurança do Estado. O povo judeu sempre foi alvo de perseguição, e o Estado de Israel convive com esse sentimento de maneira intensa e constante. A pátria que finalmente garantiria a segurança de seu povo vê-se constantemente ameaçada por países árabes vizinhos e por facções islâmicas terroristas, que não reconhecem a sua existência. É nesse contexto que o cidadão árabe israelense é visto como uma ameaça interna à segurança do povo judeu. Ele é considerado uma extensão dos outros povos árabes e assim, como um opositor em potencial à existência do Estado de Israel. Ele também constitui uma ameaça demográfica ao perfil judaico do Estado de Israel.

Apesar desse quadro, os árabes israelenses constituem aquilo que se considera ser uma minoria étnica – aquela que aceita sua cidadania israelense e luta por um status melhor na sua sociedade – em oposição a uma minoria nacional. Eles não almejam um Estado próprio e nem gostariam de ir viver num Estado palestino vizinho a Israel.

O romance hebraico *Aravim Rokdim* (*Árabes Dançantes*) do escritor árabe israelense muçulmano Sayed Kashua foi escrito no ano de 2002, durante a Segunda Intifada palestina. Nesse período da recente história de Israel, atentados terroristas praticados por facções islâmicas contra a população civil israelense aconteciam quase todos os dias. Homens-bomba se explodiam em ônibus, bares, em ruas e cruzamentos de ruas movimentados. Embora fontes israelenses apontem que o envolvimento de árabes israelenses nos atentados tenha sido ínfimo, o receio em relação à população árabe como potencial terrorista e, dessa forma, o preconceito contra ela por parte dos judeus israelenses foram potencializados durante esse período da história de Israel.

É nesse contexto que o romance político *Aravim Rokdim* se desenrola. Essa realidade não é só seu pano de fundo. Ela influencia seus personagens no seu modo de viver e nas suas expectativas em relação ao seu futuro no Estado de Israel.

A maneira como o cidadão árabe israelense vive sua cidadania, as contradições inerentes a esse cidadão, que, por um lado, quer se assimilar a uma sociedade maior, que o vê com suspeita, e, por outro, se sente culpado por querer integrar-se plenamente ao Estado de Israel, são o alvo desse romance.

Aravim Rokdim acompanha uma família originária da cidade de Tira, que se tornou parte de Israel após a Guerra de 1948, e mostra ao seu leitor majoritário judaico como esses árabes israelenses vivem imersos na culpa da dupla-lealdade. O reconhecimento de múltiplas identidades nos auxilia a analisar a maneira como o árabe israelense convive com seus vários e contraditórios *eus*.

O romance é inusitado por utilizar-se do hebraico para contar a história de um anti-herói árabe israelense que tenta passar-se por judeu, que se utiliza da autoironia para descrever as situações mais complexas que envolvem sua dupla-lealdade e que vive preso entre duas sociedades.

Aravim Rokdim é um romance primordialmente ambivalente. Essa sua característica faz-se presente em seu contexto de produção, na sua língua de escrita, nos instrumentos linguísticos utilizados, na definição dessa literatura e na trajetória de seus personagens, principalmente de seu protagonista.

Todas as traduções de *Aravim Rokdim* foram feitas por mim.

2. Justificativa

O cânone literário hebraico, por mais de sessenta anos, negou a possibilidade de aquela literatura extrapolar o discurso sionista e apresentar ao leitor daquela língua produtos que não necessariamente corroboravam a sua ideologia. Foi somente a partir da década de 1980, que coincide com o período em que os Estudos Culturais encontraram terreno fértil para seu desenvolvimento, principalmente na Grã-Bretanha e Estados Unidos, e em que Israel viu a ascensão da direita nacionalista, que vozes excluídas ou silenciadas começaram a fazer-se ouvir em solo israelense. Algumas foram resgatadas dos períodos obscuros em que foram censuradas ou desprezadas. Outras surgiram a partir desse novo contexto de efervescência cultural e literária.

O árabe israelense falante do hebraico também se apropriou da literatura hebraica e israelense para contar a sua versão da história e colocar um cisco em seus olhos, impedindo-a do olhar narcisista, tão praticado pelos primeiros sionistas, segundo o qual aquela sociedade era uníssona e não havia conflitos em seu âmago.

A obra do escritor israelense de origem muçulmana Sayed Kashua, *Aravim Rokdim*, foi escrita em 2002, quando a literatura hebraica já se sentia confortável no desértico solo israelense para contar a história do outro, do estrangeiro em seu próprio meio, da minoria subjugada.

Aravim Rokdim surgiu durante a Segunda Intifada palestina, o levante dessa população contra a ocupação de Israel de seus territórios. Naquele período, o sentimento de estrangeirismo em sua própria casa, por parte da população árabe israelense, foi intensificado. Os atentados terroristas praticados por facções islâmicas contra a população militar e civil daquele país isolaram ainda mais os árabes israelenses, tornando-os suspeitos perante o

próprio Estado e perante seu vizinho de bairro, de cidade, de sala de aula, os judeus. É nesse contexto que a narrativa de *Aravim Rokdim* se desenrola.

A leitura do romance político *Aravim Rokdim*, o estudo e interpretação de suas nuances e recursos literários, o contato, mesmo que fictício, com o cidadão árabe israelense, tão próximo e tão distante do seu leitor majoritário judaico, são uma grande oportunidade para refletirmos e revermos o papel que a literatura pode ter na ampliação do nosso campo de visão e pensamento.

3. Metodologia

Os Estudos Culturais correspondem a uma área multidisciplinar de estudos que busca construir seu objeto de pesquisa podendo utilizar-se de teorias e metodologias de diversas disciplinas, entre elas a psicanálise, crítica literária, antropologia, sociologia, etnografia, análise textual e do discurso e de tantos outros caminhos investigativos, com o propósito de compor seus objetos de estudo (BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude e PASSERON, Jean-Claude, 1999). Não se trata de nova disciplina, mas sim uma área comum de conhecimento:

Os estudos culturais não pretendem ser uma disciplina acadêmica no sentido tradicional, com contornos nitidamente delineados, um campo de produção de discursos com fronteiras balizadas. Ao contrário, o que os tem caracterizado é serem um conjunto de abordagens, problematizações e reflexões situadas na confluência de vários campos já estabelecidos, é buscarem inspiração em diferentes teorias, é romperem certas lógicas cristalizadas e hibridizarem concepções consagradas.

(COSTA, SILVEIRA e SOMMER, 2003)

Conhecidos na América Latina como Análise Cultural ou Teoria Cultural (COSTA, SILVEIRA e SOMMER, idem), os Estudos Culturais surgiram de duas importantes determinantes históricas (SCHWARZ, 2000). A primeira corresponde à reorganização de todo o campo das relações culturais decorrentes do impacto do capitalismo no surgimento de novas formas culturais, tais como a televisão, publicidade, música, jornais e revistas de grande tiragem e circulação, que levaram à dissolução o campo de forças do poder cultural das elites. O conceito de “sociedade transparente”, criado por Gianni VATTIMO (1991), tenta dar conta dessa determinante histórica, segundo a qual vivemos numa sociedade generalizada, massificada, onde tudo se torna visível, de variados ângulos e sob inúmeras versões, devido ao desenvolvimento dessas tecnologias de comunicação e da informação. Essa “visibilidade”

está associada à crise do colonialismo e do imperialismo europeus, pois, segundo VATTIMO (idem), ela contribuiu radicalmente para a dissolução de pontos de vista centrais, tornando impossível a manutenção de uma concepção de história como curso unitário em direção ao progresso.

A segunda variante histórica é o colapso do Império Britânico, que viu seu poder ser enfraquecido após a guerra contra o Egito, em 1956. Nessa experiência do fim do Império e com o advento da tecnologia de massa, a migração dos colonizados para sua "casa imaginada" - a Inglaterra - colocou em primeiro plano as suas preocupações políticas com as questões coloniais. Mas foi a partir dos anos 1980 e 1990 que os Estudos Culturais se difundiram em diferentes partes do mundo, principalmente nos Estados Unidos, Inglaterra e Austrália.

Segundo MAIA (2009), se não nos limitarmos a considerar os estudos culturais restritos a certos grupos intelectuais, tal como o do *Subaltern Studies* indiano², formulações teóricas inovadoras, que podem ser lidas como crítica pós-colonial, já eram produzidas em países tidos como “periféricos” ao mundo europeu e anglo-saxão no pensamento social do século XX. Ele cita como exemplo Guerreiro Ramos no Brasil, Syed Alatas na Malásia e os escritos de libertação nacional do martinicano Franz Fanon, todos nos anos 1950 e 1960.

No que se refere à América Latina, COSTA, SILVEIRA e SOMMER (2003) veem um pequeno intercâmbio entre os países da América Latina de língua espanhola e o Brasil. Segundo os autores, a intelectualidade brasileira tem muito mais contato com autores ingleses, americanos e australianos. Contudo, conforme os mesmos, a dificuldade de acesso à bibliografia latino-americana publicada nos diferentes países latino-americanos sobre os

² *Subaltern Studies*: trata-se de um conjunto de trabalhos feito por intelectuais indianos inspirados por uma revisão historiográfica na primeira metade da década de 1980, que desafiam os tradicionais modos de explicação liberal e marxista a respeito da natureza dos conflitos políticos de seu país. Segundo Dipesh Chakrabarty (2002) (Apud: MAIA, 2009), os pesquisadores do grupo rejeitavam a associação obrigatória entre modernidade e universalização do capital e da razão abstrata, e afirmavam o protagonismo de grupos subalternos - como os camponeses - que se orientavam por lógicas alternativas ao modelo da ação coletiva ocidental. Entre os autores associados ao grupo estão Partha Chatterjee, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakravorty Spivak.

Estudos Culturais também desempenha seu papel neste distanciamento. Enquanto os lançamentos sobre Estudos Culturais em língua inglesa são imediatamente disponibilizados nas livrarias virtuais e nas grandes editoras de língua inglesa, o mesmo sistema na América Latina é precário e, em alguns países, inexistente. Também a leitura de trabalhos latino-americanos de Estudos Culturais aponta para um tímido aproveitamento dos estudos brasileiros, com raras exceções.

A novidade dos Estudos Culturais, contudo, pode ser vista tanto a nível metodológico como quanto ao seu conteúdo temático.

Em termos metodológicos, os Estudos Culturais procuram superar a dicotomia subjetivismo-objetivismo. O objeto de estudo é considerado um produto tanto da sociedade como do sujeito que o produz.

Em relação ao seu conteúdo, os Estudos Culturais são um campo de estudos que se propõe multitemático e polifonicamente interessado em quaisquer artefatos, processos e produtos que “signifiquem”:

(...) qualquer coisa que possa ser lida como um texto cultural e que contenha em si mesma um significado simbólico sócio-histórico (...), pode se converter em um legítimo objeto de estudo: desde a arte e a literatura, as leis e os manuais de conduta, os esportes, a música e a televisão, até as atuações sociais e as estruturas do sentir.

(COSTA, SILVEIRA e SOMMER, 2003)

Expressões dos terrenos das letras e das artes tais como a dança, a arte, a música, a produção histórica e a literatura podem ser analisadas e interpretadas à luz dos Estudos Culturais na medida em que elas são consideradas produtos que dão sentido ao contexto no qual foram elaboradas. Essas manifestações culturais são artefatos produtivos, práticas de representação. Para HALL (1997), o texto e o discurso são entendidos em seu caráter

produtivo e construtivo da experiência cotidiana, das visões de mundo e das identidades. Além disso, essa área de conhecimento privilegia o modo pelo qual os próprios atores sociais se apropriam desses imaginários e os integram a formas locais de conhecimento, que correspondem à forma de expressão à qual eles têm acesso dentro dos limites estabelecidos pelo contexto social, político e econômico no qual vivem e foram criados.

Ao se interessarem por aquilo que consideram ser “práticas culturais”, os Estudos Culturais problematizaram o termo *cultura*, desprovendo-o de seu conteúdo elitista e entendendo-o num espectro mais amplo de possibilidades no qual despontam os domínios também do popular. Além disso, a cultura que os Estudos Culturais “criam” tem menos a ver com os artefatos culturais em si mesmos (textos, obras de arte, mitos, valores, costumes, etc.) e mais com os processos sociais de produção, distribuição e recepção desses artefatos.

Os Estudos Culturais politizaram o significado dado ao termo *cultura*, até então restrito a um conjunto de valores, costumes e normas de convivência ligados a uma tradição particular, a uma língua e a um território. Com a facilidade de divulgação produzida pela difusão dos meios de comunicação, a cultura se desenraizou e se desterritorializou, e assim se converteu em signos e símbolos produzidos de acordo com interesses particulares. Os Estudos Culturais procuram “compreender a complexidade da cultura dentro dos contextos sociais e políticos. Ela é, ao mesmo tempo, objeto de estudo e local da ação da prática política” (SARDAR e VAN LOON, 1998, p. 6). Os artefatos culturais nos quais esses estudos estão interessados são sempre artefatos políticos, no sentido atribuído por Foucault³. Segundo SILVA, MELO e MAGALHÃES (2002),

³ FOUCAULT (1979) já nos alertava para as limitações da compreensão do poder. Segundo ele, o poder está em todas as relações e em todas as esferas da vida, inclusive no discurso.

O que distingue os Estudos Culturais de disciplinas acadêmicas tradicionais é seu envolvimento explicitamente político. As análises feitas nos Estudos Culturais não pretendem nunca ser neutras ou imparciais. Na crítica que fazem das relações de poder numa situação cultural ou social determinada, os Estudos Culturais tomam claramente o partido dos grupos em desvantagem nessas relações. Os Estudos Culturais pretendem que suas análises funcionem como uma intervenção na vida política e social. (p. 134)

Para HALL (1997), a cultura é uma forma de poder:

(...) a cultura é agora um dos elementos mais dinâmicos – e mais imprevisíveis – da mudança histórica do novo milênio. Não devemos nos surpreender, então, que as lutas pelo poder deixem de ter uma forma simplesmente física e compulsiva para serem cada vez mais simbólicas e discursivas, e que o poder em si assuma, progressivamente, a forma de uma política cultural. (p. 20)

A literatura como fonte rica para estudo do ser humano e de sua sociedade

Os Estudos Culturais consideram a literatura uma rica fonte de estudos por ela ser, ao mesmo tempo, fruto de uma sociedade, criada em determinado contexto social e político, e de um indivíduo, que dá sentido à sua existência por meio da literatura. TERAOKA (1989) enfatiza a possibilidade de a literatura expressar a vivência de um indivíduo que é fruto e ao mesmo tempo criador de seu contexto histórico e político:

O papel dos Estudos Germânicos considerados estudos culturais pode ser ler os textos como interativos, interlocutivos, textos como intervenções textuais no processo social – como uma parte ativa da cultura (...). (...) deve ser legítimo estudar, por exemplo, literatura alemã escrita por trabalhadores turcos e intelectuais da República Federal e deveria ser nosso interesse a maneira como autores alemães dotados de diferentes posições políticas podem ter representado o Pacífico Sul ou outro local colonial e o ‘Terceiro Mundo’ em seus textos. (p. 190 e 191)

CHAVES (2004) nos chama a atenção para o fato de a literatura estar intrinsecamente conectada à realidade na qual foi produzida:

Meu campo de trabalho é a literatura, essa produção marcada, à partida, pela sinuosidade dos caminhos, pela diversidade de concepções, pelas redes de significados, pelo jogo de complicadas relações estabelecidas com a realidade, com a sociedade, com a História dos povos. (Idem, p. 1)

Segundo CHAVES (Apud: ALMEIDA, 2008), a literatura pode nos dar a possibilidade de conhecermos o contexto no qual a obra foi produzida com mais fidelidade do que um texto que se intitula histórico ou político:

(...) o texto poético é mais antropológico que o etnográfico, este mais político que o político, este mais ficcional que o ficcional... Aprendo sobre os Kuvale lendo sobre o rio brasileiro São Francisco em *Desmedida*, aprendo sobre o colonialismo e o ocidente lendo *Vou Lá Visitar Pastores*, e assim sucessivamente. (ALMEIDA, 2008⁴)

Produção individual de sentido

A posição dos Estudos Culturais é definitiva em relação à importância de se olhar também para o indivíduo que produz o artefato cultural, já que o indivíduo é simultaneamente produto e produtor de sentido. Segundo o antropólogo Marc AUGÉ (2004), a produção individual de sentido é mais que nunca necessária ao considerarmos que o indivíduo é de análise relevante pelo fato de que ele próprio se define em termos familiares, políticos e econômicos. AUGÉ (idem) acredita na impossibilidade de se falar de uma posição dentro do sistema sem fazer referência a certo número *de outros*. Para ele, “a individualidade absoluta é

⁴ http://site.miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/literatura_antropologia_ruy_duarte1.pdf.
Último acesso em 10 de junho de 2009.

impensável” (AUGÉ, idem, p. 22). Assim, a identidade coletiva e a identidade pessoal encontram-se num mesmo eixo de produção:

Toda a literatura consagrada à noção de pessoa (...) atesta o fato de que uma das questões maiores colocadas pela etnologia o é, também, por aqueles que ela estuda: ela tem como objeto o eu, que poderíamos chamar de alteridade essencial ou íntima. As representações da alteridade íntima, nos sistemas que a etnologia estuda, situam a necessidade dessa alteridade no próprio cerne da individualidade, proibindo, ao mesmo tempo, dissociar a questão da identidade coletiva daquela da identidade pessoal. (...) Não é simplesmente porque a representação do indivíduo é uma construção social que ela interessa à antropologia. É também porque toda representação do indivíduo é, necessariamente, uma representação do vínculo social que lhe é consubstancial. O social começa com o indivíduo (...). (AUGÉ, 2004, p. 23 e 24)

Os Estudos Culturais acreditam na importância de se analisar o conjunto da produção cultural de uma sociedade, seus diferentes textos e práticas, para entender os padrões de comportamento e a constelação de ideias compartilhadas por homens e mulheres que nela vivem. As pessoas atribuem significados à sua vida, e os Estudos Culturais estão interessados em estudar esses significados, que podem ser expressos por meio da música, da literatura, da arte, do artesanato, da dança etc. Nesse sentido, toda e qualquer produção individual é dotada de um significado político.

Aravim Rokdim: uma leitura temática e política

Embora os Estudos Culturais e Pós-Coloniais estejam associados a um contexto marcado pela emergência de novas nações na África e na Ásia e suas teorias tenham sido criadas para compreender os desafios provocados pela imigração de africanos, asiáticos e latino-americanos aos Estados Unidos e Europa, em especial a partir da segunda metade do século XX, o seu alcance pode ser estendido para englobar discursos produzidos em outros

contextos histórico-geográficos nos quais o mal-estar diante da relação entre "margens" e "centro" estivesse presente e fosse determinante para organizar a reflexão intelectual.

Assim sendo, essas teorias e muitos de seus termos-chave são aqui utilizados para análise do caso do árabe israelense, mesmo esse sendo específico no sentido de que essa população constitui uma minoria nativa, e não imigrante, no contexto de um Estado-nação (AL-HAJ, 2002).

A proposta metodológica idealizada pelos Estudos Culturais é aqui utilizada para a análise do romance *Aravim Rokdim*. Tal como sugerem os Estudos Culturais, *Aravim Rokdim* é considerado um produto cultural que surge na arena política da sociedade israelense atual e que contém em si mesmo um significado simbólico sócio-histórico. Ele é lido como um texto que dialoga com a história e a sociedade israelenses.

É a partir do romance que surgem interpretações e reflexões acerca do tema maior nele tratado, que é o lugar que ocupa o árabe na sociedade israelense, e suas particularidades, associadas à personalidade do narrador-personagem e às experiências por ele vividas e como elas influenciaram seu posicionamento familiar, social, político e afetivo. Além disso, as reflexões acerca desse anti-herói nos levam para a análise de seus diversos pertencimentos identitários. Segundo essa análise, se por um lado esses diversos pertencimentos ditam seu comportamento, por outro são suas escolhas pessoais que o tornam vinculado a eles. Sociedade e indivíduo são, nesta leitura, simultaneamente agente e paciente.

O aparato teórico que oferece suporte para esta análise provém de conceitos emprestados das teorias pós-colonialistas de autores como Hommi Bhabha, Salman Rushdie e Stuart Hall, que refletem sobre a identidade pós-moderna, multifacetada, contrativa e essencialmente política, e o papel que assume a nação na formação dessa identidade. Entre os

conceitos utilizados estão a mímica, o hibridismo cultural, disseminação, não lugar, e as ideias da possibilidade da convivência de identidades múltiplas e conflitantes.

Também emprestada dos Estudos Culturais é a possibilidade da análise de uma obra literária por meio de temas e ideias relevantes. Entre os temas que recebem ênfase neste estudo, estão a fascinação do narrador-personagem pela maioria israelense judaica, sua relação com sua identidade árabe-israelense, suas tentativas de se assimilar à maioria judaica e de fazer parte dela, a maneira como ele concebe a discriminação contra o árabe na sociedade israelense judaica e como acontece seu contato com a maioria judaica e as possibilidades identitárias que ele prevê para si mesmo ao ser um árabe israelense.

Ao mesmo tempo, um estudo profundo e crítico do lugar do árabe na sociedade israelense nos auxilia a compreender o modo como, no romance, o árabe se relaciona consigo mesmo e com o outro, seja esse outro um ser que pertence à mesma comunidade árabe muçulmana ou à sociedade maior. Este estudo apoia-se principalmente nos estudos de autores pós-sionistas.

Cabe salientar que as obras e as análises utilizadas nesse contexto histórico não estão necessariamente restritas ao ano de publicação do livro, ou seja, 2002. Isso porque se crê que a problemática relacionada às identidades do árabe israelense, conforme retratada no romance *Aravim Rokdim*, continue atual e pertinente. Além disso, a autora lê o livro e reflete sobre ele com olhos do momento de elaboração desta tese (anos 2006-2010).

O contexto sociopolítico no qual vive o autor, levando em consideração sua origem étnica e nacional, torna a escolha da língua de escrita do livro mais um tema a ser estudado. A literatura hebraica escrita por um árabe tem consequências sociais, políticas e literárias que são revistas na medida em que a língua é vista como um importante marcador de identidade.

O trabalho de Kashua, entre o de outros autores de origem árabe que escreveram e escrevem em hebraico, é analisado também sob essa perspectiva.

O estudo das consequências do uso de ferramentas literárias tais como a ironia e a tragicomédia também faz parte desta análise. Além disso, a análise do narrador-personagem, que constitui a figura de um anti-herói, apresentado literariamente como um vazio por não ser nomeado, e o estudo das consequências do gênero literário no qual *Aravim Rokdim* é classificado, um romance autobiográfico político, são considerados de grande importância para esta análise.

A própria opinião de Sayed Kashua sobre sua obra é importante nesta análise, pois por meio de sua produção artística, Kashua dá significado ao contexto social, cultural e político no qual está inserido e com o qual negocia. Sua obra é vista como a sua produção individual de sentido, definida em termos étnicos, linguísticos, religiosos e nacionais.

4. Fundamentos bibliográficos

Os chamados estudos culturais e pós-coloniais analisam um fenômeno relativamente novo nas Ciências Sociais. Foi a partir do colapso do Império Britânico em 1956 que as diversas minorias espalhadas pelo mundo vêm conquistando o direito de contar sua versão da história sob o seu ponto de vista. O direito à narrativa, que até então estava sob domínio do detentor do poder, passa a pertencer também àquele que até então tinha sido privado da palavra, normalmente uma minoria. Surgidos primeiramente em países ex-colônias, esses estudos defendem que essa voz surgiu de um paradoxo originado no próprio projeto civilizatório. Por meio de decisões tomadas sem o consentimento e a participação do colonizado, o colonizador aproximou o colonizado de tudo aquilo que lhe pertencia. Ensinou sua língua, seus costumes, tradições, religião e valores. Contudo, essa foi uma conversão parcial, pois o colonizador não tinha interesses de fazer do colonizado um ser totalmente “civilizado”, pois dessa forma ele o teria transformado num possível colonizador. O objetivo era produzir uma representação parcial dele, ou seja, um *quase* civilizado, um terceiro referente. A ambiguidade inerente à constatação de que o colonizador e o colonizado são quase os mesmos, mas não exatamente, e, ao mesmo tempo, são diferentes, mas não exatamente, permitiu que surgisse um terceiro *eu*, um simulacro, que pôde desvincular-se das amarras da colonização e relatar a sua versão da história. O chamado sujeito mímico⁵, fruto do discurso e do poder do colonizador, rompeu paradoxalmente com as amarras da colonização. Essa situação crítica paradoxal o tornou uma potência.

Esse sujeito que não é nem colonizador nem colonizado aparece, vive e permanece na crise: crise de identidade, crise de lealdades. Sua identidade complexa passa a ser um foco de atenção. Para MERCER (Apud: HALL, p. 9), “a identidade somente se torna uma questão

⁵ BHABHA, Homi, *O Local da Cultura*, 2007.

quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”.

Em comentário a respeito de seu romance *My Name is Seepeetza*, Sterling⁶ ilustra essa dificuldade de conviver com identidades conflitantes e paradoxais:

De uma forma muito estranha, eu sou auxiliada no meu trabalho pelos meus ancestrais. Eu nunca me vi como uma pessoa particularmente tradicional ou espiritual da tribo Nlakaamux. Na verdade, eu custei a escrever utilizando a voz dos povos indígenas, pois eu achava que eu não tinha sido suficientemente exposta aos costumes indígenas tradicionais. É surpreendente para mim que eu tenha encontrado essa voz enquanto comprometida em um empreendimento ocidental: o de seguir uma carreira universitária. Esse é apenas um dos muitos paradoxos⁷.

A crise pela qual o sujeito mímico passa é decorrente da consciência acima relatada por Sterling. É o reconhecimento de que no mundo pós-moderno não é mais possível falar em “identidade” no *singular*. O sujeito, anteriormente vivido como tendo uma identidade unificada, estável, fixa, essencial e permanente em torno de seu pertencimento a um grupo, está-se tornando fragmentado. De “identidade”, passamos a falar em “identidades culturais” ou “múltiplas identidades” ao nos referirmos àqueles aspectos de nosso ser que surgem dos nossos diversos pertencimentos simultâneos a culturas étnicas, linguísticas, religiosas e nacionais. Esses pertencimentos são muitas vezes contraditórios e podem provocar no indivíduo a chamada “crise de identidade”. Isso porque, dependendo da situação na qual o sujeito se encontra, uma dessas identidades pode ser predominante, ou elas podem estar em

⁶ Shirley Sterling é uma escritora nascida no Canadá de origem indígena da tribo dos Nlakaamux. Em seu romance *My Name is Seepeetza* (1992), ela relata os conflitos na sua inserção na sociedade branca canadense ao estudar no internato *Kamloops Indian Residential School*.

⁷ Em <http://www.ccfi.educ.ubc.ca/publication/insights/archives/v03n01/sterling.html>. Último acesso em novembro de 2010. Tradução de Juliana Portenoy Schlesinger.

conflito, obrigando-o a fazer escolhas. Essa crise pode ser vista tanto na sociedade, atravessando grupos identitários, quanto “dentro” da cabeça de cada indivíduo.

Identidades

Enquanto o subalterno não tinha voz, era simples organizar o mundo entre aqueles que colonizam e aqueles que são colonizados, entre ricos e pobres, entre estrangeiros e *locais*, entre o branco e o preto, entre maioria e minoria. Na medida em que surge o sujeito mímico, também o colonizador, o ocidental, o branco, passou por uma transformação, pois o seu poder estava justamente no fato de que havia um *outro* subjugado. Tornou-se, então, difícil compreender um indivíduo ou um grupo de indivíduos quando não existem mais fronteiras claras que o definam. A premissa básica de que existem dentro de cada indivíduo *eus* fragmentados e obscuros torna a classificação uma tarefa impossível de ser feita, pois classificar requer a existência de parâmetros fixos.

A identidade passou a ser uma “celebração móvel”: ela é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Ela passa a ser definida historicamente, e não biologicamente, de acordo com o papel que assumimos numa rede ininterrupta de relações e jogos de poder. Hall defende que vejamos a identidade de forma politizada:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de *diferença*. (HALL, 2005, p. 21)

Para Hall, a identidade é um processo em andamento:

Ao em vez de falarmos em identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar em *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*. (Idem, p. 39)

As formas de representação organizam o mundo em diferenças binárias, fixas e ontológicas – preto ou branco, eu ou outro, etc. Para BHABHA (2007), “é teoricamente inovador e politicamente crucial” (p. 20), a necessidade de ir além das narrativas de subjetividades originárias e focalizar os momentos ou processos produzidos na articulação de diferenças culturais. Não se pode simplesmente buscar representar positivamente aquele que é representado como inferior nessas polaridades. Segundo COSTA, SILVEIRA e SOMMER (2003), é preciso desmontar o próprio sistema de representações, o que implica reconhecer e assumir plenamente a heterogeneidade e o descentramento do sujeito, e buscar sua diferença no interior da diferença binária (branco/preto, eu/outro, etc.). Para COSTA, SILVEIRA e SOMMER (idem), é justamente na articulação dessas diferenças - todas elas móveis, cambiantes, construídas no momento de sua manifestação discursiva – que o sujeito da resistência se constitui como nova etnicidade.

Da emergência da simultaneidade de *eus* dentro de um novo lugar que não é “nem aqui nem lá”, surgiram novas maneiras também de olhar para esse espaço. Denominado paradoxalmente de não espaço ou não lugar, ele não tem uma identidade fixa por não estar amarrado a uma história específica e por ser, principalmente, constituído por uma instabilidade de características. AUGÉ (2004) reconhece esse não lugar da seguinte maneira: “Se um lugar pode ser definido como identitário, relacional e histórico, um espaço que não

pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não lugar” (AUGÉ, 2004, p. 73). Para ele, a pós-modernidade é produtora de não lugares, pois ela é em si mesma caracterizada pela ideia de perenidade e indefinição. O sujeito cuja própria constituição varia de acordo com a interação na qual está inserido, está inserido num não lugar.

O termo “hibridismo”, emprestado da biologia, é usado por diversos autores que estudam o fenômeno dos não lugares, visto aqui como a condição do indivíduo na pós-modernidade. Segundo RUSHDIE (1994), o hibridismo é a tentativa de conciliar diversas culturas, muitas vezes contraditórias, tais como as identidades. Em comentário sobre o seu romance *Versos Satânicos*, ele afirma:

No centro do romance está um grupo de personagens, a maioria dos quais é constituída de muçulmanos britânicos, ou de pessoas não particularmente religiosas, de origem islâmica, lutando precisamente com o mesmo tipo de problemas que têm surgido em torno do livro, problemas de hibridização e guetização, de reconciliar o velho com o novo. Aquelas pessoas que se opõem violentamente ao romance, hoje, são de opinião de que a mistura entre diferentes culturas inevitavelmente enfraquecerá e destruirá sua própria cultura. Sou da opinião oposta. O livro *Versos Satânicos* celebra o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação, que vêm de novas e inesperadas combinações de seres humanos, cultura, ideias, políticas, filmes, música. O livro alegra-se com os cruzamentos e teme o absolutismo do Puro. *Mélange*, mistura, um pouco disso e um pouco daquilo, é *dessa forma que o novo entra no mundo* (grifos do autor). É a grande possibilidade que a migração de massa dá ao mundo, e eu tenho tentado abraçá-la. O livro *Versos Satânicos* é a favor da mudança-por-fusão, da mudança-por-opinião. É uma canção de amor para cruzados *eus*. (RUSHDIE, 1994)

Para Rushdie, o hibridismo é uma poderosa fonte criativa, que produz novas formas de entendimento do mundo e abre a possibilidade para pontos de vista até então inexistentes. Mas ele reconhece que, por outro lado, a sua consciência implica um profundo relativismo e indeterminação; implica uma “dupla consciência” que tem seus custos e perigos.

Para BHABHA (2007), o hibridismo, um desenvolvimento da mímica, é uma ameaça à autoridade cultural e colonial, subvertendo o conceito de identidade pura da autoridade dominante através da ambivalência. Para ele, é a hibridização que permite a subversão. A ambivalência é, assim, a característica mais marcante e problemática desse hibridismo, pois esse conceito não permite a solução de tensões entre culturas. Ambivalente é tanto a condição como o efeito da situação colonial e ela é o ponto de resistência desse ser que adquiriu voz.

BHABHA (idem) utiliza-se da expressão “visão hibridizada” para dar conta da consciência de que lemos o lugar do outro com olhos culturais e o traduzimos para o nosso entendimento. Essa visão hibridizada do outro abre um espaço de negociação e resignificação da maneira como o vemos. Somos, segundo BHABHA (idem), todos parciais, todos híbridos. Esse fato nos ajuda a ver o outro de uma maneira não colonizadora, não subjugadora.

HALL (2005) fala da novidade do surgimento dos sujeitos híbridos: “Estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado” (HALL, 2005, p. 88).

Do conceito de sujeito híbrido surge a ideia do “sujeito traduzido”:

Este conceito (*tradução*) descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersas* para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular). As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural ‘perdida’ ou de absolutismo étnico. Elas são irrevogavelmente *traduzidas*. (HALL, 2005, p. 89)

Segundo Hall, as novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais são as responsáveis pelo aparecimento dos homens traduzidos: “Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas” (HALL, idem, p. 89).

Podemos ver os homens traduzidos na figura dos escritores, eles mesmos migrantes provindos de países de colonização europeia, que passaram por experiências de discriminação, adaptação, perda do local de infância e da língua. São os “autores traduzidos”.

Salman Rushdie, escritor indo-inglês, se vê como um homem “traduzido e exilado” em busca de um passado mítico, que já não mais existe: “Talvez seja verdade que os escritores na minha posição, exilados, emigrantes ou expatriados, vivam obcecados por um sentimento de perda, uma necessidade de recuperar o passado, de olhar para trás, mesmo correndo o risco de se transformar em estátuas de sal” (RUSHDIE, 1994, p. 24).

Esses homens traduzidos, exilados, conscientes de seus múltiplos *eus*, moradores de não lugares, acreditam ter o direito de vincularem-se e de sentirem-se vinculados tanto às suas raízes como à sua sociedade pós-diaspórica:

‘Existimos. Estamos aqui.’ E não estamos dispostos a ser excluídos de nenhuma das nossas raízes culturais; essas significam por um lado o direito que um garoto indiano nascido em Bradford tem a ser tratado como membro de pleno direito na sociedade britânica, e, por outro, o direito que qualquer membro dessa comunidade pós-diaspórica tem a vincular-se às suas raízes artísticas, tal como toda a comunidade mundial de escritores exilados sempre o fez. (RUSHDIE, 1994, p. 29)

Mas a consciência de ser um sujeito híbrido provoca o sentimento culposamente duplo, muitas vezes representada por meio da literatura, como no caso de Rushdie:

O escritor indiano, ao olhar para o que deixou na Índia, fá-lo através de uns óculos manchados pela culpa (...). Somos muçulmanos que comem carne de porco (...). A nossa identidade é simultaneamente plural e parcial. Às vezes sentimos que oscilamos entre duas culturas; outras vezes, que nos sentamos entre duas cadeiras. Mas por mais ambíguo e movediço que este território pareça ser, não é de modo algum território árido para um escritor ocupar. Se a literatura for em parte a busca por novos ângulos para penetrar a realidade, talvez uma vez mais a distância física e a perspectiva geográfica possam contribuir para os atingirmos. (RUSHDIE, 1994, p. 30)

Rushdie conta que foi uma criança oriunda de classe média de Mumbai, criado com simpatia em relação à Inglaterra:

Desejava ardentemente vir para a Inglaterra. Não aguentava mais. E, para dizer a verdade, a Inglaterra fez-me muito bem; mas tenho certa dificuldade de me mostrar agradecido. Não consigo ignorar o facto de que essa minha facilidade de adaptação não é consequência do famoso sentido de tolerância e de *fair play* dessa Inglaterra imaginária, mas tem muito mais a ver com a minha classe social e com o meu tom de pele claro e sardento, e o sotaque ‘inglesado’ do meu inglês. (RUSHDIE, 1994, p. 33)

O escritor traduzido, tal como Rushdie se reconhece, sente-se parte integrante e, ao mesmo tempo, alheio à sua sociedade. Segundo Rushdie, por esse motivo, ele sente-se capaz de escrever sob uma dupla perspectiva que chama de visão “estereoscópica”, ao invés de

“visão do conjunto”. Essa visão é o que lhe permite escrever sob o ponto de vista do alheio, do sujeito mímico.

Poder-se-á argumentar que o passado é um país do qual todos nós somos potenciais emigrantes, e que a sua perda constitui parte de nossa humanidade comum. Isto parece-me ser uma verdade incontestável; mas gostaria de acrescentar que o escritor que está fora do seu país e de sua língua sente essa perda de uma forma mais exacerbada. Essa situação torna-se mais concreta para ele devido ao factor físico da descontinuidade, do seu estar presente num lugar diferente do seu passado, do seu estar ‘num outro lugar’. Este facto concede-lhe autoridade para falar eficaz e concretamente de um assunto de importância e alcance universal. (RUSHDIE, 1994, p. 26)

A língua de escrita

Também a escolha da língua torna-se lugar de ambivalência entre os escritores traduzidos. Mas como entre todos os outros fatores ambivalentes, desse paradoxo surge uma fonte de libertação:

Uma das mudanças tem a ver com atitudes quanto ao uso da língua inglesa. Tem sido muito referida a adaptabilidade dessa língua aos temas indianos. Mas espero que todos nós partilhemos a opinião de que não podemos pura e simplesmente usar o inglês do mesmo modo que os ingleses o fazem; é necessário ajustá-lo aos nossos próprios objetivos. Aqueles que entre nós escrevem em inglês, fazem-no apesar da sua ambivalência em relação a esse uso, ou talvez mesmo por causa dessa mesma ambivalência, ou porque encontramos nesse desafio linguístico um reflexo de outras lutas do mundo real, lutas entre as diferentes culturas que existem em nós próprios e as diferentes influências que actuam sobre as sociedades. Conquistar a língua inglesa pode mesmo significar completar o processo de nossa libertação. (RUSHDIE, 1994, p. 31)

A escolha da língua está intimamente ligada à questão do lugar obscuro da identidade do homem traduzido:

(...) o escritor indo-britânico não tem sequer a mínima hipótese de rejeitar o inglês. Os seus filhos serão educados em inglês, talvez como primeira língua; e, na formação da identidade indo-britânica, a língua inglesa é de importância capital. Não podemos deixar de lhe aderir (...). Ser um escritor indiano nessa sociedade significa enfrentar todos os dias questões de definição. O que significa ser 'indiano' fora da Índia? (RUSHDIE, 1994, p. 32)

Apesar da ambivalência e do sentimento de indefinição, RUSHDIE (1994) afirma que o escritor não pode cair na armadilha de adotar o que ele chama de “mentalidade de gueto”, ou seja, esquecer que há um mundo fora da comunidade à qual ele pertence e se confinar estritamente às suas fronteiras culturais. Isso, em sua opinião, seria uma espécie de exílio pessoal voluntário. Para ele, a história pessoal provinda do desenraizamento e da vida enquanto grupo minoritário torna os escritores indo-britânicos antepassados dos huguenotes, irlandeses e judeus. Segundo BHABHA (2007), a diáspora, para esses escritores “desenraizados”, não é uma escolha, mas sim uma condição de existência.

A diáspora e o exílio como condição de existência

Assumir a diáspora como condição de existência da liberdade do escritor é opor-se ao espaço da nação. O conceito de nação, cuja fundação data do nascimento do nacionalismo no século XIX, pressupõe arbitrariedade no sentido de que ele constrói discursos unissonantes, como se a nação tivesse uma única origem e fosse coerente. Este conceito ignora possibilidades de conflitos e privilegia a concepção unidimensional de cultura, apoiada numa história passada coletiva e uníssona e em legados imemoriais, privilegiando a coesão social.

Conceitos totalizantes, como o de nação, anulam modos específicos de protesto e articulação política. Para BHABHA (2007), a cultura nacional opõe-se ao espaço criativo do escritor por criar padrões universais, generalizar uma única língua vernácula como meio dominante de comunicação e criar uma cultura homogênea. Por meio dessa fixidez, a nação busca unificar todos os seus cidadãos, independentemente de sua classe, religião, gênero etc., numa identidade cultural única, que os apresentará como pertencentes à mesma e grande família nacional. Ao produzir sentidos sobre a “nação” com os quais nos identificamos, a cultura nacional constrói identidade. Os membros dessa nação compartilham de uma narrativa constituída por histórias, símbolos, imagens, eventos históricos e rituais. Ela dá ao povo um destino nacional que preexiste antes dele e continua existindo após a sua morte. A nação utiliza-se de um *mito fundacional*: uma história que localiza a sua origem, do povo e de seu caráter nacional no passado tão distante que se perde nas brumas do tempo.

Mas a identidade nacional nem anula nem subordina a diferença cultural. A hegemonia nacional, ou a identidade nacional, é imposta ao indivíduo. As profundas divisões e diferenças internas às nações são unificadas através de exercícios de poder.

Neste ponto, surge aquele que considera o exílio sua pátria. O seu discurso é o “cisco nos olhos da história, seu ponto cego que não deixará o olhar nacionalista se fixar centralmente” (BHABHA, 2007, p. 235). A partir dessa concepção, Bhabha repensa o significado da nação e verifica que ela não poderá ser mais a mesma a partir do momento em que a minoria contar a sua versão da narrativa histórica:

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou gauleses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazermos isso estamos falando de maneira metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial. (HALL, 2005, p. 48)

Ao afirmar que nossas identidades nacionais não são características com as quais nascemos, HALL (idem) nos sugere que as leiamos como formadas e transformadas no interior da representação social. Ao deixarmos de lê-las como naturais, podemos perceber qual o poder que há por detrás da ideia de nação e adotar o exílio como pátria. As culturas nacionais, dessa forma, não serão mais vistas como unificadas, mas sim como um “*dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade (...). As nações modernas são, todas, híbridos culturais” (HALL, idem, p. 62). Hall pergunta-se: “O que significa ser europeu (...)? A categoria da identidade não é, ela própria, problemática? É possível, de algum modo, em tempos globais, ter-se um sentimento de identidade coerente e integral?” (HALL, 2005, p. 84).

CALLIGARIS (2009) relata o drama de soldados americanos de origem muçulmana que foram mandados para guerras no Afeganistão e Iraque e que lá se explodiram, matando, além de si mesmo, outras pessoas. A respeito de Hasan, um major-psiquatra do exército dos Estados Unidos, muçulmano nascido naquele país, filho de imigrantes palestinos e que estava na iminência de partir para a guerra do Afeganistão, que numa base militar em solo norte-americano saiu atirando e fez como vítimas um civil e 13 outros militares, o psicanalista se pergunta:

Será que o Exército deveria ter previsto um conflito possível entre sua religião e seu serviço numa guerra contra o Taleban e outros extremistas islâmicos? Será que o Exército deveria ter considerado que, por ser muçulmano, Hasan não seria apto a servir? E será que, depois desse incidente, o Exército dos EUA adotará, explícita ou silenciosamente, a política de dispensar os muçulmanos do serviço militar ativo?⁸

⁸ <http://contardocalligaris.blogspot.com/2009/11/impasse-de-um-sonho-moderno.html>. Último acesso em 27 de outubro de 2010.

CALLIGARIS (idem) analisa que a "explosão" de Hasan tem a ver com a contradição entre sua religião e a iminência de seu serviço no Afeganistão, ou até mesmo com seu ofício do momento: “Quais expressões de ódio contra sua fé e sua ascendência ele ouviu dos veteranos traumatizados de quem ele se ocupava como psicoterapeuta, há meses?”.

O sonho não realizado, no caso da nação norte-americana, assim como poderia ser da alemã ou italiana no passado, era que um projeto maior comum, o da nação que pode, de forma milagrosa, incluir e integrar cidadãos de qualquer etnia, história e cultura, se sobrepujasse a um projeto “menor”, que diz respeito ao indivíduo e sua relação com suas raízes, língua ou relação familiar com determinado território.

Para CALLIGARIS (idem), o homem é intrinsecamente um ser-bomba cultural, por afirmar e reafirmar que “há diferenças que resistem a qualquer desejo e esforço de integração, intatas, no âmago do indivíduo, até explodirem um dia”.

Disseminação

Somente quando a nação for pensada a partir de suas margens, de seus limites, quando existir na vivência das minorias, nos conflitos sociais, nas situações limites em que opostos convivem, é que aquilo que Bhabha denominou Disseminação (2007), ao invés de nação, poderá existir. Somente a partir do momento em que for negada a visão homogênea da História como um texto coerente e fechado é que será possível romper com a ideia de nação.

Também o conceito de povo deve ser repensado. Pois “povo” refere-se a um corpo político patriótico. Para fugir deste aparato que serve ao interesse nacional, ele deve ser pensado num tempo-duplo: um passado histórico comum e um presente por meio do qual a vida nacional é redimida e reiterada como um processo reprodutivo. O povo deve ser visto como dotado de um conflito interno:

O povo não é nem o princípio nem o fim da narrativa nacional; ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual, e as forças que significam a interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população. (BHABHA, 2007, p. 207)

Se a nação foi considerada um todo homogêneo, hoje ela deve ser pensada como um conceito que articula a tensão entre significar o povo como uma presença histórica *a priori* e, por outro lado, construir o povo no desempenho da narrativa.

A fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo. (...) Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. (BHABHA, 2007, p. 209)

Quando a nação torna-se *Disseminação* e o povo torna-se amorfo, a história passa a ser marcada internamente por discursos de minorias, por histórias de disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural. As contradições internas da nação estão à mostra. A cultura nacional torna-se “zonas de controle ou de renúncia, de recordação e de esquecimento, de força ou de dependência, de exclusão ou de participação” (SAID (a), 1989). As contranarrativas da nação rasuram suas fronteiras totalizadoras. De algo coeso, que faz sentido, surge a minoria, o exilado, o marginal e o emergente. Na nova história que é contada tornam-se insustentáveis quaisquer reivindicações hegemônicas ou nacionalistas de domínio cultural. “O povo não mais estará contido naquele discurso nacional da teleologia do progresso, do anonimato de indivíduos, da horizontalidade espacial da comunidade, do tempo homogêneo das narrativas sociais, da visibilidade historicista da modernidade (...)” (BHABHA, 2007, p. 213). Não é possível mais pensar nessa totalidade expressiva da nação com sua aliança entre um presente pleno e a visibilidade eterna de um passado. A nação não é

mais a somatória de indivíduos iguais. Agora, o indivíduo marginal se integra à totalidade social.

Ao falarmos em “diversidade cultural”, estamos nos tornando conscientes de que existe uma perplexidade inerente no “viver e escrever a nação” (BHABHA, idem, p. 227). Essa diversidade designa uma forma de contradição ou antagonismo social que tem de ser negociada em vez de ser negada. Ela não só questiona o que é falado, mas de onde é falado. Surge a possibilidade de uma minoria que resiste à totalização. “A própria possibilidade de contestação cultural, a habilidade de mudar a base de conhecimentos, ou de engajar-se na ‘guerra de posição’ demarca o estabelecimento de novas formas de sentido e estratégias de identificação” (BHABHA, idem, p. 228). “A narrativa da diferença cultural (...) nunca deixa a história nacional encarar-se a si mesma de modo narcisista” (BHABHA, idem, p. 236).

Estudos Culturais e Pós-colonialistas em Israel: o pós-sionismo

A ideologia sionista, nascida na Europa Oriental, baseou-se no mito da construção de um movimento que daria aos judeus uma pátria em Sion, e a história narrada em torno desse fato era a do retorno à pátria ancestral assim como um retorno à própria história universal, da qual o povo judeu havia sido banido por meio das diversas perseguições que sofreu durante séculos. Algumas décadas antes do estabelecimento do Estado, judeus chegaram à Palestina por meio de ondas imigratórias, as *aliot*⁹, que em certos períodos foram legais e em outros ilegais.

⁹ O ponto de partida da nova colonização judaica na Palestina é comumente fixado em 1882, quando se iniciou a chamada “Primeira *Aliá*”. O termo *aliá* significa, em hebraico, “subida” e indicava a peregrinação a Jerusalém durante as principais festas nos tempos bíblicos e, em períodos posteriores, fazia referência à ida para (a Terra de) Israel. Em hebraico moderno, significa imigrar para (a Terra de) Israel. “Primeira *aliá*” é o nome dado ao grupo de imigrantes que fundou as primeiras colônias modernas na Palestina de 1884 a 1904. A “Segunda *Aliá*” refere-se ao período de 1905 a 1914 e a Terceira ao período de 1919 a 1923.

Segundo o ideal sionista, a criação do Estado judeu aconteceria baseada na ressignificação de símbolos, rituais e mitos nacionais originários da religião judaica e do passado histórico do povo judeu, e exigiria o sacrifício individual em prol da coletividade, fato esse que introduziu o socialismo e o trabalhismo àquela ideologia. Entre os mitos que ajudaram a formar essa consciência coletiva estavam o mito do povo eleito, a negação da diáspora, a crença de que a terra à qual o povo deveria imigrar era despovoada e o mito do surgimento de um novo homem¹⁰.

Segundo KIMMERLING (2001), a partir do ano de 1977 começou a haver uma releitura do sionismo em Israel. Esse ano marcou o fim do governo trabalhista, que estava no poder desde o estabelecimento do Estado, e do establishment da elite ashkenazita¹¹. A partir de então, inúmeras vozes que haviam sido silenciadas apareceram e aquela sociedade, que até então aparentava ser homogênea e desprovida de conflitos internos, mostrou-se multifacetada e heterogênea, inclusive provida de conflitos de interesses sociais e ideológicos internos. A direita nacionalista, liderada pelo partido Likud e com amplo apoio dos judeus sefaraditas¹², orientais¹³ e religiosos ortodoxos, subiu ao poder e desmistificou a ideia de unidade nacional e

¹⁰ STEINBERG, Gabriel (São Paulo, Universidade de São Paulo) explica que no repertório literário do período anterior e posterior à criação do Estado de Israel, predominavam dois modelos de judeus: aquele do exílio, miserável, carregado de estereótipos físicos e comportamentais, e aquele que era o modelo da vanguarda ideológica, o jovem hebreu desenraizado da diáspora e totalmente enraizado na nova terra, em total oposição ao judeu diaspórico. Este novo judeu era apresentado por um personagem exemplar de judeu erets-israelense corajoso e orgulhoso, ereto e agradável, nativo e enraizado. A ideologia sionista procurou moldar os sobreviventes da *Shoá*, em sua maioria ashkenazita, e os judeus oriundos dos países árabes e muçulmanos, àquele modelo. Suas narrativas, tais como suas línguas e costumes foram por muitas décadas renegados pelo Estado de Israel. (Trecho de comunicação realizada na mesa redonda “Para além dos pós-colonialismos e dos pós-nacionalismos” - 17 nov. 2010)

¹¹ A elite ashkenazita refere-se àqueles judeus provindos da Europa oriental e central (Ashkenaz – Alemanha).

¹² Os judeus sefaraditas (Sefarad – Espanha) são aqueles judeus originários da Espanha e dos países para os quais os judeus chegaram após a sua expulsão da Espanha decretada em 1492, tais como a Itália, Bulgária e Turquia. Eles geralmente falavam o ladino.

¹³ Os judeus orientais, conhecidos em Israel como *mizrachim*, são aqueles provindos de países árabes ou islâmicos da Ásia e do Norte da África.

social imposta pela empreitada sionista. O colapso dos *kibutzim*¹⁴ e *moshavim*¹⁵, base da ideologia socialista sionista, pôs fim a uma era fantasiosa¹⁶. Desde então, diversos subgrupos confrontam-se tanto no cenário econômico como no sociopolítico. Entre eles estão os judeus seculares *versus* judeus religiosos, o judaísmo ortodoxo, encabeçado pelo rabinato ortodoxo oficial israelense (*rabanut*), *versus* o judaísmo não ortodoxo, que não encontra legitimidade naquele país, a direita nacionalista *versus* a esquerda pacifista e a elite intelectual ashkenazita *versus* a camada social em ascensão dos judeus orientais.

Também na década de 1970, mais especificamente após a Guerra do Iom Kipur, em 1973¹⁷, surgiu o conceito de pós-sionismo, considerado como uma corrente intelectual que procura estudar a história do Estado de Israel pelas suas margens, desmistificando a ideologia sionista ao dar voz àqueles que foram relegados às periferias na história oficial do país. Os intelectuais envolvidos nessa corrente de pensamento, conhecidos também como “novos historiadores” ou “novos sociólogos”, conforme PAPPE (1997), não foram os pioneiros a confrontar a versão sionista do passado e do presente, embora, sendo eles acadêmicos acreditados oficialmente pela academia israelense como pesquisadores e professores de Israel, tenham sido os primeiros a enfrentarem o pensamento sionista dentro do próprio sistema israelense. Seus precursores estavam normalmente na esquerda política israelense e eram membros dos partidos comunistas. A sua orientação ideológica, unindo-se ao fato de não

¹⁴ *Kibutzim* - formas coletivas de vivência, trabalho e economia que foram fundamentais na ideologia do estabelecimento do Estado de Israel.

¹⁵ *Moshavim* - fazendas agrícolas israelenses. Ao contrário dos *kibutzim*, seu lucro não é dividido entre seus residentes. Funcionam como cooperativas.

¹⁶ STEINBERG (2005) explica que essas propriedades agrícolas perderam, nas últimas décadas, sua centralidade no cenário socioeconômico israelense. Isso se deu devido às mudanças ocorridas na economia globalizada, assim como na falta de investimentos dos diferentes governos que se sucederam no poder a partir de 1977.

¹⁷ A Guerra do Iom Kipur é considerada um marco divisório na história israelense. Embora Israel tenha vencido militarmente a guerra, LIEBMAN (1993) afirma que ela demonstrou a fragilidade de Israel como um Estado seguro para os judeus, pois foi verificado que sua segurança é precária e que a sua sobrevivência depende do apoio de outros poderes, o que contradiz a mensagem principal do sionismo, reforçada pelo mito do Holocausto, de que não há lugar seguro para os judeus exceto em sua própria terra. “Em outras palavras, a guerra do Iom Kipur ameaçou a mensagem e o mito mais importantes da sociedade israelense” (p. 38).

terem sido nem historiadores nem sociólogos, tornou fácil que o consenso nacional oficial transformasse seus argumentos em meras reivindicações de ativistas políticos.

Segundo PAPPE (idem), o termo pós-sionismo é uma mistura da percepção pós-moderna da realidade, cuja tendência é ver a presente situação de Israel como uma fase em que as verdades sionistas entraram em colapso, e de noções antissionistas, embora PAPPE (idem) afirme que os termos “sionista” e “antissionista” sejam mera questão de auto-denominação na academia, pois, para ele, aqueles que se autodefinem sionistas são tão antagônicos quanto ao sionismo como aqueles que se autointitulam antissionistas. Tanto “sionistas” como “antissionistas” entendem a empreitada sionista como uma forma de colonialismo europeu surgido contra a nacionalidade árabe palestina autóctone. Assim, o termo “pós-sionista” é conveniente por unir possíveis divergências acadêmicas.

Para a maioria deles, Israel resolverá os conflitos nos quais se encontra, tanto em termos intrarreligiosos como inter-religiosos, internacionais e interétnicos, quando se tornar um “Estado israelense”, ao invés de “judaico”, transformando-se assim num Estado para todos os seus cidadãos. Eles também preveem em Israel uma longa guerra civil e cultural entre os vários componentes da sociedade israelense.

Entre os autores considerados pós-sionistas, podemos destacar Baruch Kimmerling, Don Handelman, Tom Seguev, Raanan Cohen, Ruth Gavison, Daniel Bar-Tal, Bernard Avishai, Shimon Shamir, Dan Rabinowitz, Sammy Smooha e Reuven Snir, além de Avi Shlaim, Ilan Pappé, Simcha Flapan e Benny Morris, cujas teorias e estudos são utilizados neste trabalho.

Entre os tantos mitos derrubados, os “novos historiadores” salientam aqueles que envolvem a Guerra de 1948, o que é bastante simbólico, pois a sua lembrança ainda hoje molda a autoimagem do judeu israelense e de seus anseios nacionais. Eles desmentem, por

exemplo, o fato de que a comunidade judaica na Palestina, às vésperas de 1948, estava em perigo de aniquilação.

Outro mito derrubado pelos “novos historiadores” é o que dizia que a terra à qual o povo deveria imigrar estava vazia. Segundo Tom SEGUEV (Apud: STEINBERG, 2005, p. 83), os líderes sionistas sabiam da existência da população árabe e de sua oposição ao sionismo. Desde o início, eles souberam que sua ação requeria o enfrentamento com a população local.

PAPPE (1997) explica que a existência dos árabes israelenses, de 1948 a 1967, foi basicamente ignorada como importante objeto de estudo acadêmico. Raramente eram mencionados como refugiados. A partir de 1967, eles começaram a ser retratados como terroristas ou como ameaças, mas ainda estavam desprovidos de qualquer papel independente, mostrados como uma peça-chave na conspiração de todos os árabes contra o Estado judeu. PAPPE (idem) explica que isso se deveu ao fato de que o reconhecimento de um grupo nacional independente, embora pequeno e fraco, que lutasse pelos seus direitos, contradiria o mito sionista que afirmava que, durante a Guerra de 1948, “poucos milagrosamente venceram muitos” (p. 32). A versão heroica sionista para o ano de 1948 também estaria em grave perigo se fosse aberta a possibilidade de que os palestinos fugiram dos sionistas, e não os combateram. PAPPE (idem) pergunta-se: “Se os palestinos fugiram sem lutar, então o que há de tão heroico em 1948?” (p. 32). Ainda assim, se a história não traz o heroísmo palestino, ela seria a da tragédia palestina. Dessa forma, a única maneira de lidar com esse impasse seria simplesmente não lidar com a versão palestina da história e não fazer qualquer referência a 1948. Os “novos historiadores” descrevem um mundo árabe fragmentado incapaz de sustentar os grupos palestinos paramilitares na sua luta naquele momento. Eles nunca foram mais numerosos que as tropas israelenses e eram menos bem treinados nas suas capacidades de luta

(p. 34). O pós-sionismo também coloca em xeque o mito do êxodo voluntário dos palestinos da Palestina. Para eles, muitos dos palestinos foram expulsos.

Pappe (1997) faz, contudo, uma diferenciação entre as versões dos novos historiadores e dos historiadores palestinos. Benny Morris, por exemplo, o primeiro acadêmico a afirmar que os palestinos foram realmente expulsos de Israel, nega a versão do acadêmico palestino Walid Khalidi, o qual em 1961 afirmou que essa expulsão estava previamente planejada. “Essa diferença mostra”, afirma Pappe (idem), “que ainda há diferenças entre a narrativa nacional dos palestinos e aquelas dos novos historiadores” (p. 34).

5. Contexto de produção do romance: o estabelecimento do Estado de Israel e sua minoria árabe

Após séculos de perseguição, a tragédia da *Shoá* foi a gota d'água na percepção de que o povo judeu só estaria seguro e protegido numa nação própria. Israel, um pedaço de terra historicamente prometido por Deus, seria esse lugar ideal. Dessa forma, o estabelecimento do Estado de Israel realizaria diversos anseios do povo: promoveria sua segurança, o povoamento daquela terra por judeus e a realização de um anseio histórico.

O Estado de Israel foi fundado em 1948 sob a resolução das Nações Unidas da Assembleia Geral 181 em novembro de 1947. O território que até então estava sob o Mandato Britânico foi dividido em três partes: Estado de Israel, Cisjordânia, que pertencia à Jordânia, e Faixa de Gaza, que pertencia ao Egito. Essa resolução, conhecida como Partilha da Palestina, determinou que a região da Palestina deveria ser partilhada em dois Estados: um seria dividido entre judeus e árabes e o outro daria origem ao Estado Palestino.

No momento da fundação de Israel em 1948, os árabes teriam correspondido a 40% da população do Estado de Israel, ou seja, 300 mil árabes, incluindo 90 mil beduínos, e a 90% do Estado palestino. Exigiu-se de Israel comprometer-se em manter direitos iguais entre todos os seus cidadãos sob sua jurisdição. Depois de Israel declarar-se independente, tropas do Líbano, Síria, Iraque, Egito, Transjordânia, Arábia Saudita e Iêmen invadiram o território israelense. Nessa guerra, conhecida por Israel como Guerra da Independência (1948) e pelo setor árabe como *Al Nakba* (A Destruição), Israel capturou parte daquele que se tornaria o Estado palestino.

Segundo FLAPAN (1987), o êxodo de árabes palestinos, forçado ou voluntário, iniciou-se com a publicação da resolução da Partilha da Palestina pelas Nações Unidas e continuou até mesmo depois dos acordos de armistícios assinados em 1949 após a Guerra da

Independência. Entre 600 mil e 800 mil árabes palestinos foram expulsos ou fugiram das áreas que foram destinadas ao território do futuro Estado judeu ou que foram ocupadas pelas forças judaicas durante a guerra e que foram posteriormente integradas ao Estado de Israel.

Com a conquista judaica de áreas então designadas ao Estado Palestino¹⁸, a população árabe teria aumentado em ao menos 300 mil habitantes. Nesse momento, líderes sionistas viram que um número tão expressivo de árabes muçulmanos e cristãos no Estado judeu poderia pôr em risco o próprio perfil judaico do país. FLAPAN (1987) acredita que a expulsão dos árabes palestinos de cidades e vilarejos durante o ano de 1948 foi para muitos um alívio. Chaim Weizmann¹⁹ descreveu a expulsão como "uma simplificação miraculosa de um problema" (em FLAPAN, *idem*, p. 4)²⁰.

Como resultado da Guerra da Independência e da expulsão dos árabes, Israel passou a contar com uma grande maioria populacional judaica, a qual aumentou como resultado de extensivas ondas imigratórias que dobraram o número de judeus no país entre 1948 e 1951. Nos anos 1950, Israel consolidou seu controle sobre a terra e transformou mais de 90% de seu território em propriedade pública administrada pela Administração de Terras Israelense (ILA) (YIFTACHEL, 2000).

¹⁸ As áreas conquistadas por Israel durante a Guerra da Independência, então designadas a fazerem parte do Estado palestino, são a Galileia ocidental, Nazaré, Jafa, Lydda, Ramala, vilarejos localizados ao sul de Jerusalém, Ramla e vilarejos localizados no Triângulo Árabe (Flapan,1987).

¹⁹ Chaim Weizmann (1874-1952) foi o primeiro presidente do Estado de Israel (1948-1952).

²⁰ Segundo YIFTACHEL (2000), após a independência, Israel iniciou um radical processo de judaização e desarabização da região. A expulsão dos árabes palestinos causou o esvaziamento geográfico de diversas áreas do país, que rapidamente foram preenchidas por diversos judeus imigrantes e refugiados. YIFTACHEL (*idem*) afirma que Israel destruiu cerca de 418 cidades e vilarejos palestinos, simultaneamente evitando a volta de refugiados. Nas primeiras décadas desde a independência de Israel, o Estado construiu diversos assentamentos judaicos ao lado ou sobre as cidades árabes que haviam sido demolidas.

Várias medidas legais facilitaram a transferência das terras possuídas até então por árabes para o Estado de Israel²¹. A Lei de Propriedade dos Ausentes, de 1950, permitia ao Estado tomar controle das terras que eram posse daqueles que imigraram para outros países, e a Lei de Aquisição de Terras, de 1953, autorizava o Ministério das Finanças a transferir terras expropriadas ao Estado. Outras leis emergenciais permitiam declará-las como áreas militares, assim como terras abandonadas (FÉRON, 2001).

Desde o estabelecimento do Estado de Israel, o país vê-se envolvido em três principais conflitos referentes à população não judaica²². Segundo Topel²³, os conflitos referem-se àquele (1) entre o Estado de Israel e os países vizinhos; (2) entre judeus e palestinos dos territórios ocupados por Israel na Guerra de 1948 e na Guerra de 1967²⁴ e (3) entre judeus e árabes cidadãos do Estado. Segundo HOFMAN (1972), esses conflitos são muito complexos por se estabelecerem em dois diferentes níveis, entre países e dentro de países, e por serem mutuamente influenciáveis.

O primeiro conflito refere-se àquele que envolve Israel e países vizinhos que não reconhecem sua existência. Somente Jordânia e Egito reconhecem o Estado de Israel enquanto os outros países negam o seu direito de existência. Como resultado desse conflito, Israel já passou por diversas guerras nesses 62 anos de existência.

Outro conflito pelo qual Israel passa refere-se àquele entre o Estado e os palestinos. Os palestinos são aqueles árabes que foram expulsos ou que fugiram de Israel em 1948 e seus descendentes, residentes nos territórios ocupados por Israel na Guerra dos Seis Dias (Cisjordânia, Faixa de Gaza, Jerusalém Oriental e Colinas do Golan) ou que estão dispersos

²¹ HANDELMAN (1994) aborda a questão da posse da terra em Israel de forma ampla.

²² Além dos conflitos de Israel com a população não judaica à sua volta e em seu interior, o país apresenta diversos conflitos internos judaicos, como aquele entre ashkenazitas *versus* sefaraditas, laicos *versus* ortodoxos, rabinato ortodoxo *versus* judaísmo não ortodoxo.

²³ TOPEL, Marta (Universidade de São Paulo), comunicação pessoal, setembro de 2010.

²⁴ A Guerra de 1967 também é conhecida como a Guerra dos Seis Dias, quando Israel ocupou os territórios da Cisjordânia, Faixa de Gaza, Colinas do Golan e Jerusalém Oriental.

em inúmeras diásporas. Como grupo nacional, eles alegam que foram despossuídos de seu direito à sua terra natal após a Guerra de 1948, anexação e colonização judaica e que têm o direito de retornar à terra que lhes foi retirada, realizando assim seu direito de autodeterminação, prometido e depois negado pelos britânicos em 1947 (STEPHAN et al, 2004). Eles constituem assim um grupo etnonacionalista, que exige autonomia do Estado que governa sobre eles (GURR e HARFF. Apud: BEN-YEHUDA e SANDLER, 2003, p. 273). Para os palestinos, o sonho do “direito do retorno” continua vivo. Essa população e seus descendentes correspondem a milhões e sua volta a Israel representaria a perda de sua maioria judaica. Além do seu direito de retorno, as organizações palestinas exigem reconhecimento por parte de Israel, a redefinição das fronteiras do atual Estado de Israel, desejando que esse volte àquelas estabelecidas pela ONU em 1947, o controle de Jerusalém Oriental, a posse dos assentamentos israelenses que foram anexados ao país na Guerra de 1967, a liberdade política dos movimentos pró-Palestina e o direito dos refugiados de retornarem.

O conflito entre judeus e palestinos resulta em violência constante. Os atentados terroristas praticados pelas facções radicais islâmicas que negam o direito de Israel de existir, como o Hamas e o Jihad, por meio de ataques terroristas contra alvos civis e militares, tornam a população judaica receosa de um contato com árabes.

Judeus e árabes cidadãos de Israel: uma crise étnico-estatal

O terceiro conflito intermitente em Israel diz respeito à relação do Estado com seus cidadãos não judeus. Conhecidos como árabes cidadãos de Israel, essa população é em sua maioria descendente dos aproximadamente 160 mil árabes que permaneceram em Israel depois do estabelecimento do Estado em 1948.

TESSLER E GRANT (1998) afirmam que muitos desses árabes israelenses são eles mesmos refugiados por terem fugido de seus vilarejos na Guerra de 1948 e terem-se mudado para bairros urbanos que haviam sido abandonados por palestinos. Esses árabes, assim como os palestinos refugiados, estavam empobrecidos e fragmentados em termos de residência e religião (RAZIN e HAZAN, 2004). A maior parte dos habitantes árabes da região que faziam parte da elite e da classe média estava entre os refugiados que foram para os países vizinhos, e, de forma simultânea, praticamente todas as instituições políticas e sociais palestinas que haviam sido criadas durante o período do Mandato Britânico foram destruídas com a fuga das pessoas. Assim, os árabes que se tornaram cidadãos israelenses não só estavam despossuídos de seus líderes tradicionais como não eram assistidos por nenhuma organização política árabe. Segundo ROUHANA (1997), os árabes que permaneceram em Israel e que se tornaram israelenses correspondiam à parcela mais fraca da sociedade árabe-palestina no pré-guerra.

Para piorar a situação dos árabes que se tornaram israelenses, a maioria dos vilarejos palestinos perdeu porções significativas de terra. Aproximadamente 50% a 60% da terra tradicionalmente trabalhada por árabes foram expropriadas pelo Estado judeu, o que tornou a maior parte desses habitantes mão de obra barata e desqualificada em Israel (YIFTACHEL, 2000). TESSLER E GRANT (1998) defendem, além disso, que a repentina transformação dos árabes numa minoria teve um profundo impacto psicológico nos cidadãos árabes do novo Estado judeu.

Essa população aumentou rapidamente devido à sua elevada taxa de natalidade²⁵ e à anexação de Jerusalém Oriental em 1967, quando o seu número de habitantes passou de um milhão de pessoas (SCHIFF, 2002). Segundo a Central Israelense de Estatísticas, no ano de 2007 a população árabe correspondia a 19,7% da população israelense total, sendo constituída por muçulmanos (83%, maioria sunita), 8,5% de cristãos e 8,3% de drusos^{26/27}.

Um Estado democrático e judeu?

Israel se define como um Estado democrático e pluralista, oficialmente comprometido com a igualdade entre todos os seus cidadãos. De fato, cidadãos judeus, assim como não judeus, possuem totais direitos políticos, econômicos, legais e religiosos assegurados pelo Estado, incluindo direito de expressão e organização política, direito ao voto e, em relação à segurança, a polícia israelense atua em todas as áreas do país (TESSLER e GRANT, 1998).

Contudo, Israel também se autodefine um Estado judeu. O movimento sionista o vê como centro da religião e do povo judeu e sua Declaração de Independência afirma isso claramente: “É direito natural do povo judeu, assim como todo outro povo, controlar seu destino em seu Estado independente”. A identidade judaica do país também se reflete em sua bandeira, nos símbolos do Estado, em seu hino nacional e em sua denominação, em seus feriados coletivos e nos dias de luto, o que impede o direito a uma total autonomia cultural (KIMMERLING, 2008). Israel tem por objetivo não só agir em nome de sua população, como

²⁵ Os muçulmanos em Israel são os responsáveis pela maior taxa de natalidade do país. São 4.0 filhos por mulher, enquanto que entre as judias essa taxa é de 2.7 (*A população árabe de Israel*, 2003, Central Israelense de Estatísticas).

²⁶ Os drusos são minoria religiosa no Oriente Médio. Vivem principalmente na Síria e no Líbano, mas também se encontram em Israel e na Jordânia. Caracterizam-se pela religião própria, uma dissidência do Islã, que formou uma linha de pensamento e crença particulares. Os dados da religião são mantidos em segredo, mas sabe-se que há elementos do cristianismo, judaísmo, gnosticismo e neoplatonismo. Eles esperam pelo Messias, acreditam na reencarnação e formam um grupo fechado. Há drusos vivendo nos Estados Unidos e na América Latina, inclusive no Brasil. Eles servem no exército de Israel. (AMANCIO, Moacir. Sobre o infinito e a língua hebraica. *Revista 18*, ano VI, n. 24, p. 6-9, jun.- jul.- ago., 2008).

²⁷ FIRRO (2001) explica que o sionismo decidiu diferenciar os drusos do restante da população árabe-israelense desde a fundação do Estado identificando-os como “os bons árabes”, para que o restante da população não judaica fosse vista como aquela que desejava trair o Estado de Israel.

também atender às necessidades dos judeus na diáspora. Esses laços de comprometimento com o mundo judaico se refletem na Lei do Retorno, estabelecida dois anos após a independência do país e que dá imediata cidadania a qualquer judeu que imigre para Israel. Esses laços são institucionalizados em diversas organizações sionistas internacionais, como a Agência Judaica, o Fundo Nacional Judaico e a Organização Sionista Mundial (YIFTACHEL, 2000). O sistema legal israelense permite que o Estado tome decisões estratégicas visando à garantia da manutenção de seu status judaico. Esse objetivo é obtido por meio de uma lei que determina que o parlamento tem o poder de censurar toda lista daqueles que “ameaçam a existência de Israel como país do povo judeu”²⁸. Segundo essa lei, é possível determinar os limites de liberdade do ser humano, pois o seu objetivo é “proteger o respeito do homem e sua liberdade, para proteger por esta lei os valores do Estado de Israel como um Estado judeu e democrático”.

Segundo RAZIN e HAZAN (2004), valores democráticos são característicos ao Estado de Israel, mas a implantação desses valores entre os árabes israelenses resultou numa tensão de duas magnitudes: entre a democracia e a definição de Israel como um Estado judeu e entre a democracia e as preocupações de segurança, enraizadas nos conflitos que envolvem Israel e nas experiências históricas de perseguição do povo judeu. O crescimento e fortalecimento dos árabes israelenses são, nesse caso, considerados tanto um perigo para sua segurança como para a identidade judaica do Estado.

²⁸ Nas vésperas das eleições parlamentares em 2009, dois partidos árabes foram proibidos de concorrer.

Em relação ao primeiro ponto, Israel está sendo pressionado a resolver a solução do conflito que demógrafos chamam de “bomba demográfica”, ao referir-se ao receio de que a população não judaica ultrapasse a judaica. O aumento da população árabe em Israel e seu status já majoritário na Galileia e na região do Triângulo²⁹ tem-se tornado um ponto de tensão na política israelense nos últimos anos.

Quanto ao problema de segurança do Estado, que o acompanha desde seu estabelecimento, a relação entre maioria e minoria em Israel sempre esteve fortemente influenciada pelos conflitos no Oriente Médio em geral e pelo conflito entre judeus e palestinos em particular. Os árabes israelenses sempre foram considerados por muitos judeus uma “minoría hostil” num contexto de tensão política e militar entre árabes e judeus. Segundo KIMMERLING (2008), o conflito étnico-estatal árabe-judaico é considerado rotineiro, imutável, incontrolável e eterno. O conflito é interpretado como “destino, ou um tipo de tragédia grega, na qual dois povos estão presos”. Para Bar-Tal (1990), que compartilha dessa percepção, essa interpretação mina as possibilidades de resolução de conflito.

Assim, pelo medo de que os árabes israelenses compartilhem com os países árabes a negação ao seu direito de existência, os árabes israelenses estiveram sob uma administração militar por 17 anos³⁰. Além dessa medida, os cidadãos árabes israelenses são impossibilitados

²⁹ A área conhecida como Triângulo refere-se à região no Planalto Sharon localizada entre as Colinas da Samária, adjacente à Linha Verde, que separa o território de Israel da Cisjordânia. Lá existe uma concentração de cidades e vilarejos cuja população é de origem árabe. O nome da região provém da forma de triângulo quanto à disposição das cidades. Antes da Guerra de 1948, do estabelecimento do Estado de Israel e sua dominação sobre a área, a região era conhecida como “Pequeno Triângulo”, conotação que a diferenciava do “Grande Triângulo”, que correspondia à região entre Jenin, Tulkarem e Nablus, conhecida pelos ataques antijudaicos durante a revolta árabe de 1936 e 1939. Depois de a área ser transferida a Israel pela Jordânia como parte dos acordos armistícios de 1949, o termo passou a incluir também a área adjacente a Umm al-Fahm. Anteriormente, o Pequeno Triângulo apenas englobava as cidades de Kafir Qasim, Jaljulia e Kafir Bara. Atualmente, as cidades que integram o chamado Triângulo são al-Arian, Ar'ara, Baqa-Jatt, Ein al-Sala, Jalma, Kafir Qara, Ma'ale Iron, Maoia, Meiser, Musmus, Qalansawe, Tayibe, Tira, Umm al-Fahm, Umm al-Qutuf e Zemer.

³⁰ Após o estabelecimento de Israel, em 1949 foi instituída uma Lei Marcial segundo a qual a maioria da população árabe estava submetida a uma série de medidas de controle, o que incluía a necessidade de permissão do governo israelense para viajar mais que uma determinada distância da sua residência registrada, prisões administrativas, expulsões e outras medidas. Logo depois da sua criação, a lei foi abolida em relação à população árabe residente nas cidades predominantemente judaicas. Somente em 1966, a Lei Marcial foi totalmente abolida

de servirem no exército, com a exceção de drusos e beduínos, que estão aptos a ocuparem posições bem específicas, enquanto jovens de origem judaica³¹, tanto homens como mulheres, são obrigados a cumprir o serviço militar. Os árabes israelenses estão também privados do direito de trabalhar em empregos relacionados à indústria de defesa, que inclui quase todas as indústrias envolvidas com ciência e tecnologia (TESSLER e GRANT, 1998). Essas exclusões denotam explicitamente a desconfiança em relação a essa população e sua lealdade para com o Estado³².

Assim, diversos pesquisadores denunciam que a democracia israelense privilegia sua maioria judaica em nome dos esforços pela manutenção do perfil judaico da população e o seu controle em nome da segurança do Estado (SMOOHA, 1990, KIMMERLING, 1993 e 2008, YIFTACHEL, 1997(a) e 1999, PELED, 1992, entre outros).

Segundo SMOOHA (1990), Israel não pode ser considerado uma democracia completa devido à contradição legal que se expressa nas palavras de sua Declaração de Independência “democrático e judeu” e “democrático judaico-sionista”. O autor classifica a forma de governo israelense de *Democracia Étnica*, *Democracia Nacional* ou ainda *Etnocracia*³³, mesmo sendo ela estável e tendo eleições livres. Isso porque o sistema democrático israelense

e o governo cancelou a maioria das leis discriminatórias, enquanto que a população árabe viu garantidos os mesmos direitos que os judeus (FÉRON, 2001).

³¹ Como exceção está o setor religioso (ortodoxo) judaico, que está isento da obrigação de prestar o exército, fato que causa muitos protestos por parte do restante da população judaica.

³² Embora o exército tenha importância central em Israel, a sociedade israelense não é considerada uma sociedade militar pelo fato de o exército não intervir nas questões sociais e políticas, colocando assim em risco as normas democráticas (BEN-ELIEZER, 1998, KIMMERLING, 2008). Contudo, Israel é visto como uma “nação em armas” (KIMMERLING, 2008, p. 133) por intervir nas esferas civis, um país em que civis servem como soldados quando há a necessidade para defender sua pátria, e depois tiram seus uniformes quando passado o perigo.

³³ YIFTACHEL (2000) explica que etnocracia é uma expressão específica de nacionalismo que existe em determinados territórios onde um grupo étnico dominante ganha controle político e usa os aparatos do Estado para etnicizar o território e a sociedade. Para ele (idem), as etnocracias não se constituem como democracias nem como regimes autoritários. A falta de democracia está no fato de existirem cidadãos com status diferentes e leis e políticas estatais que permitam o domínio do Estado por um grupo étnico. Contudo, elas não podem ser consideradas autoritárias pelo fato de darem certos direitos políticos a minorias étnicas.

permite que o Estado tome decisões estratégicas visando à garantia da manutenção de seu status judaico.

Segundo KIMMERLING (2008), Israel pratica detenções e condenações sem julgamentos, pratica a tortura, expulsão e castigos coletivos, assim como está envolvido num processo de anexação e assentamento nos territórios ocupados. Isso se dá porque os legisladores, juízes e todo o sistema judicial são produtos do ethos sionista nacional e do regime político e social israelense. Isso provoca um regime de repressão e discriminação étnica.

Para YIFTACHEL (2000), Israel não pode nem mesmo ser considerado uma democracia:

Minha percepção sobre regimes etnocráticos envolve uma dura crítica à sua representação como democrático. Por um lado, são regimes que se dizem ser uma completa democracia (e normalmente até mesmo uma democracia liberal), mas por outro rotineiramente oprimem e marginalizam minorias periféricas³⁴ e constantemente mudam a estrutura do Estado à favor de sua maioria. A opressão a minorias é normalmente exacerbada pela legitimidade dada ao Estado na arena internacional como consequência da sua aparente estrutura democrática, como é o caso de Israel (p. 731).

Para ele (idem), a aparência democrática do regime, que permite protestos públicos, liberdade de expressão e eleições periódicas, é apenas uma ilusão. O regime etnocrático israelense organizou-se política, cultural e geograficamente de tal modo que pode conter ou ignorar os desafios que emergem das suas periferias. Esses grupos de excluídos são incorporados, normalmente de maneira coercitiva, ao projeto de construção e manutenção do

³⁴ YIFTACHEL (2000) defende que tanto árabes israelenses quanto judeus orientais são considerados minorias dentro do Estado de Israel pelo fato de eles terem sido marginalizados do projeto sionista, essencialmente elitista e ashkenazita (judeus ashkenazitas são aqueles que chegaram a Israel vindos da Europa Oriental e Central). Contudo, segundo o pesquisador, as condições de segregação dos dois grupos ainda são diferentes: enquanto os *mizrachim* são segregados dentro da etnocracia judaica, os árabes israelenses são segregados fora de seus limites de inclusão, o que para ele é uma grande diferença.

Estado, mas são, ao mesmo tempo, privados de legitimação. Além disso, diversas peças-chave para uma democracia estão ausentes no Estado de Israel: o país nunca teve uma constituição, impedindo assim que direitos humanos básicos sejam protegidos por uma legislação especial; não há separação entre o Estado e a religião; cerca de 20 itens da sua legislação diferenciam formalmente judeus de árabes, e o Estado nunca estabeleceu um território legal para sua democracia – o que significa que nunca definiu suas fronteiras e manteve um sistema legal e institucional de controle de terra profundamente não democrático (YIFTACHEL, 2000).

Sob essas condições, a comunidade árabe de Israel, apesar dos direitos legais de seus membros, é politicamente subdesenvolvida e está economicamente em desvantagem em relação à maioria judaica.

Diversos pesquisadores analisam os fatores que geram e permitem a desigualdade entre árabes e judeus no Estado de Israel em todos os níveis e esferas em que essa desigualdade se expressa.³⁵ (KIMMERLING, 1993 e 2008, PAPPE, 2007, SMOOHA, 1982, 1990, 1997, ROUHANA, 1997, RABINOVITZ, 1992, SEMYONOV e LEWIN-EPSTEIN, 1994, TESSLER e GRANT, 1998, ROSENHEK, 2003, YIFTACHEL, 2000, HOFMAN, 1972, GAVISON, 2000, SPOLSKY e SHOHAMY (a), 1996, BEKERMAN, 2005, BILU, 1989, ZUREIK, 1988, SCHIFF, 2002, PORTENOY, 2005³⁶, entre outros).

Desde a fundação do Estado de Israel, a minoria árabe foi distanciada das instituições nacionais e não só não pode atuar como também foi expropriada dos recursos demográficos e

³⁵ Neste trabalho utilizam-se muitos dados obtidos por meio de pesquisas com as populações árabe e judia israelenses. É importante frisar que, conforme nos alerta SCHIFF (2000), os contextos históricos das pesquisas e entrevistas e suas posteriores análises e interpretações são parte de relações sociais que não são construídas em vácuos históricos. Tanto perguntas quanto respostas, além de suas interpretações, são influenciadas e decisivamente construídas pela situação social, histórica e política de cada época. BOURDIEU (1977, in Schiff, 2000, p. 300) já nos alertava para o fato de os padrões de comportamento nas interações serem produtos de práticas culturais e crenças. Esses contextos políticos e históricos nos quais essas entrevistas e pesquisas se dão estão explicitados logo a seguir (Guerra de 1967 e 1973, Primeira e Segunda Intifadas).

³⁶ Juliana Portenoy Schlesinger apresentou sua dissertação de Mestrado na Universidade Hebraica de Jerusalém em 2005. O trabalho analisa um jardim de infância da escola bilíngue árabe-hebraica *Iad belad* em Jerusalém e foi orientado pelo Prof. Dr. Zvi Bekerman.

econômicos por motivos ideológicos. Além disso, ela é impedida de cultivar qualquer afinidade institucional com a maioria palestina que vive além das fronteiras israelenses. Por esse motivo, Rabonowitz (1992) afirma que os árabes israelenses tendem a se imaginar como uma comunidade de perda e privação. Para ele, os árabes israelenses estão em desvantagem quando comparados à maioria judaica em todo aspecto de status socioeconômico como educação, ocupação e renda.

TESSLER E GRANT (1998) afirmam que isso ocorre, em parte, pelo fato da sua contínua fragmentação e tradicionalismo. A maioria dos árabes israelenses, principalmente aqueles residentes fora dos centros urbanos, continua ligada a interesses locais, unida a um particularismo que desencoraja qualquer possibilidade de ação coletiva, fato do qual o governo israelense se aproveita³⁷.

Até mesmo fontes oficiais apontam para a discriminação de cidadãos árabes em Israel.

Theodor Or, membro da Suprema Corte de Justiça israelense, declarou em 2000:

Os cidadãos árabes israelenses vivem uma realidade na qual eles vivenciam discriminação como árabes. Esta desigualdade foi documentada em diversas pesquisas e estudos, foi confirmada por julgamentos de corte e resoluções governamentais e também pode ser vista em informativos e documentos oficiais. Embora a atenção judaica para o fato seja baixa, ele é de central importância entre os árabes israelenses. Esta discriminação é fortemente reconhecida, tanto dentro do setor árabe quanto fora dele e segundo afirmações oficiais, é a maior causa de protestos. (Relatório Or³⁸, *Israel Studies*, vol. 11, n.º. 2, p. 33, 2006)

³⁷ TESSLER E GRANT (1998) explicam como o sistema conservador de *Chamula* continua a dominar a maioria dos vilarejos árabes, assim como teve grande importância em bairros urbanos. *Chamula* é um sistema de relação baseado no conceito de família estendida, que define padrões de alianças políticas e que comanda as atividades relacionadas com organização política e social.

³⁸ A Comissão de Inquérito Or (2001-2003) foi criada pelo então primeiro-ministro Ehud Barak para investigar os choques entre a polícia israelense e cidadãos árabes nesse período, que se refere ao começo da Segunda Intifada.

O documento elaborado por Or ainda afirma que o governo israelense negligencia e discrimina o setor árabe do país, não toma medidas necessárias para distribuir as riquezas governamentais de maneira igualitária e não faz o suficiente para criar igualdade entre seus cidadãos árabes ou para minar a discriminação e injustiça. Como resultado, Or (idem) vê como evidência dessa desigualdade a pobreza, desemprego, falta de terra, sérios problemas no sistema educacional e infraestrutura falha no setor árabe populacional. Para ele, “isso tudo contribuiu para a revolta de outubro de 2000³⁹” (conclusões oficiais do relatório da Comissão Or)⁴⁰.

Na área do mercado de trabalho, SEMYONOV e LEWIN-EPSTEIN (1994) afirmam que os árabes que trabalham na comunidade judaica são discriminados tanto em relação ao seu ganho como em relação ao status de seu trabalho. Segundo esses autores, quando trabalhadores árabes competem com judeus no mesmo mercado de trabalho, eles têm menos chances de atingir altas posições de comando e salário. RABINOWITZ (1992) afirma que os árabes geralmente ocupam posições de menos autoridade em relação a judeus, nas quais suas responsabilidades podem ser mais bem monitoradas e controladas por eles. ROSENHEK (2003) relata que antes mesmo do estabelecimento do Estado de Israel na Palestina, os palestinos locais já eram segregados pelos judeus provindos das ondas imigratórias pré-estatais e já se constituíam em mão de obra barata frente aos colonizadores judeus, fato esse gerador de tensão entre os dois grupos. Nas primeiras duas décadas do Estado, a política sionista privilegiava a mão de obra dos trabalhadores imigrantes judeus, mesmo quando esses apresentavam qualificação inferior à dos trabalhadores árabes, que estavam sempre em posições subordinadas às dos judeus.

³⁹ O ano de 2000 refere-se ao início da Segunda Intifada.

⁴⁰ http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Society_e_Culture/OrCommissionReport.html. Último acesso em 27 de setembro de 2010.

A guerra de 1967 trouxe uma reviravolta no mercado de trabalho israelense. Nos anos anteriores e posteriores à guerra, houve uma expansão das vagas de trabalho, especialmente no setor da construção, que exigia pouca qualificação de seus trabalhadores. Depois da ocupação de Gaza e da Cisjordânia, que proporcionou a Israel uma grande reserva de trabalhadores não cidadãos sem direitos sociais e políticos garantidos, tornando-os os candidatos ideais para certas tarefas dentro de Israel, os cidadãos árabes israelenses perderam seus postos de trabalho. Com o início da Primeira Intifada⁴¹ em 1987, devido a greves organizadas por líderes palestinos e devido ao fechamento das fronteiras imposto pelas autoridades israelenses, o fornecimento de trabalhadores palestinos tornou-se instável. Dessa maneira, a partir da década de 1990, a força de trabalho dos palestinos foi substituída pela de trabalhadores estrangeiros.

Os árabes israelenses são residencialmente segregados desde o período do “pré-Estado”⁴². Após o estabelecimento do Estado de Israel, a segregação foi institucionalmente mantida pela administração militar imposta nas regiões onde a população árabe estava concentrada. Desde 1960, quando se aboliu a administração militar, não há mais leis que restrinjam a escolha residencial em Israel. SEMYONOV (1988) explica que a segregação residencial foi acompanhada de economias separadas e reforçada pelos diferentes interesses nacionais de árabes e judeus e o contínuo conflito entre os dois grupos. Ainda assim, os padrões de segregação residencial entre árabes e judeus não mudaram. De modo geral, tanto judeus como árabes mantêm-se segregados por motivos nacionais e culturais. Embora a maior parte dessa segregação seja voluntária, existem relatos de casos em que árabes que tentaram transferir-se para comunidades judaicas ou bairros de maioria judaica encontraram resistência

⁴¹ A Primeira Intifada (1987–1993), o primeiro levante da população palestina, será abordada posteriormente ainda neste capítulo.

⁴² O período em que ocorreu a imigração judaica à Palestina antes do estabelecimento do Estado de Israel é considerado período pré-Estado.

da população judaica local (SEMYONOV, idem). Essa população reside basicamente em três concentrações regionais, entre as quais a Galileia é a maior, e também em diversas cidades, bairros e regiões mistas, mas a maioria vive em pequenas comunidades somente habitadas por árabes (YIFTACHEL, 2000, RAZIN e HAZAN, 2004).

SEMYONOV (1988) verificou que no ano de 1988, das 101 comunidades urbanas em Israel, 34 eram somente habitadas por árabes, 60 por judeus e somente 11 são consideradas localizações mistas (sendo a maioria de judeus). Para YIFTACHEL (2000), os árabes israelenses estão gradativamente desvinculando-se do Estado para formar uma região árabe.

O sistema educacional do país⁴³, desde o jardim da infância até o ensino médio, com raras exceções, é organizado por língua de instrução, um dos motivos pelos quais essas populações são segregadas desde a infância⁴⁴. ROUHANA (1997) verificou uma grande discrepância entre as escolas judaicas e árabes israelenses⁴⁵. As primeiras recebem mais investimentos em infraestrutura física, como bibliotecas e sala de computação, seus

⁴³ Desde o início do assentamento judaico sionista na Palestina e durante todo o período do Mandato Britânico, a área residencial e principalmente educacional foi separada entre aquelas destinadas a árabes e judeus (GAVISON, 2000). Hoje em dia, o sistema público israelense de educação é organizado em três esferas: “judaica-geral”, “judaica-religiosa” e “árabe”. Nos dois setores judaicos a língua de instrução é o hebraico, enquanto o árabe é a língua de instrução do setor árabe. Os três setores são governados e pedagogicamente administrados pelo Ministério da Educação israelense. As escolas públicas religiosas gozam de autonomia pedagógica. As escolas judaicas gerais ensinam o árabe como terceira língua opcional depois do inglês (ainda assim, o árabe pode ser substituído pelo francês e novos imigrantes estão desobrigados de estudar essa terceira língua). Não está incluído no currículo escolar o estudo da história ou cultura árabe. Em 1996, 40% das crianças nas escolas judaicas estudavam o árabe durante três anos (SPOLSKY e SHOHAMY, 1996). Alunos árabes são obrigados a aprender o hebraico, história judaica, cultura sionista e celebram o Dia do Holocausto e o Dia da Independência de Israel, entre outras datas (GAVISON, 2000). Atualmente existem em Israel as chamadas escolas bilíngues árabe-hebraicas. BEKERMAN (2005) acredita que a iniciativa dessas escolas encoraje a tolerância sociocultural e o reconhecimento da legitimidade de cada um dos grupos, além de que permitem aos alunos tornarem-se bilíngues. Contudo, de acordo com ele, quando a influência dos contextos sociais, históricos e políticos em áreas de conflito é desconsiderada na implementação dessas escolas, esses esforços educativos podem ser prejudicados. Já PORTENOY (2005) acredita que a escola bilíngue árabe-hebraica, durante suas atividades informais, é bem-sucedida em quebrar as hierarquias verificadas nas línguas hebraico e árabe em Israel, respectivamente as línguas da maioria e da minoria da população. Ela também é bem-sucedida em relação à coexistência dos dois grupos étnicos. Contudo, durante as atividades formais, a escola utiliza-se da separação já verificada na sociedade israelense entre os falantes do hebraico e os do árabe, redemarcando fronteiras de identidade e de etnicidade.

⁴⁴ Para SCHIFF (2002), a universidade é a única oportunidade para o contato prolongado entre judeus e árabes baseado em igualdade.

⁴⁵ Há também diferenças entre as escolas judaicas “religiosas” e “não religiosas”, conforme categorizadas pelo Estado de Israel.

professores são mais bem qualificados, suas taxas de reprovação são menores e o nível de serviços extras oferecidos pelas suas escolas é superior quando comparado ao das escolas árabes. Já em 1972, HOFMAN (1972) verificou em entrevistas com estudantes árabes e judeus do ensino médio que os primeiros estavam mais dispostos a terem contato com judeus do que o contrário.

BILU (1989) estudou o conflito entre árabes e judeus israelenses e a posição de desvantagem daqueles perante esses por meio da análise de sonhos de crianças. Ele analisa o efeito de eventos políticos e preocupações em sonhos infantis. Segundo BILU, “os resultados mostram claramente que (...) crianças árabes estão mais preocupadas com judeus em seus sonhos do que crianças judias com árabes” (p. 372).

ZUREIK (1988) analisa os fatos que geram uma criminalidade alta e maior quando comparada à perpetrada por judeus dentro de Israel e alega que ela é consequência de um Estado que reprime sua minoria étnica.

Em termos linguísticos, embora o hebraico e o árabe sejam as línguas oficiais israelenses, o hebraico domina o setor público de maneira explícita em Israel, demonstrando que a desigualdade entre os dois grupos ocorre também no nível da língua (PORTENOY, 2005). O material governamental é todo publicado em hebraico e usa-se o árabe quando for verificada uma necessidade especial. As leis do país são publicadas em hebraico e eventualmente traduzidas para o inglês e o árabe (SPOLSKY e SHOHAMY, 1996). O hebraico é a língua de comunicação em locais de trabalho, com exceção na comunidade árabe e entre trabalhadores estrangeiros e turistas. Além disso, há um frequente debate na sociedade israelense se o ensino da língua árabe deva ou não ser não obrigatório nas escolas judaicas. O uso do árabe é oficialmente reconhecido na educação do setor árabe da população e esfera pública. Apesar disso, a maioria dos árabes israelenses é bilíngue em árabe e hebraico,

embora a influência do hebraico no repertório sociolinguístico dos árabes israelenses seja instrumentalmente motivada. Os empregos que mais bem pagam seus funcionários estão localizados em áreas judaicas e os melhores cursos superiores são hebraicos (PORTENOY, 2005).

Ser árabe e israelense: uma tensão constante

Desde o estabelecimento do Estado de Israel, as fidelidades do árabe israelense são alvo de polêmica e tensão. Os países árabes negam ao árabe israelense a possibilidade de assimilação àquele país. Segundo eles, os árabes israelenses são parte do povo palestino tanto quando os refugiados palestinos que vivem dispersos em muitos países. Este posicionamento dos países árabes influencia a postura dos árabes israelenses. Contudo, HOFMAN e ROUHANA (1976) defendem que falta ao árabe israelense uma ligação sentimental – um sentimento de pertencimento em nível emocional – à identidade palestina. Mesmo assim, eles não estão prontos a deixar essa identificação e sentem-se em conflito entre sua identidade nacional (árabe) e civil (israelense) quando incentivados a escolher entre uma delas.

Por outro lado, muitos pesquisadores verificaram um forte preconceito do setor judaico israelense contra os árabes. SMOOHA (1992) afirma que os judeus em geral veem o árabe, mesmo que israelense, de maneira negativa. Para RABINOWITZ (1992), os judeus, em contato com os árabes, têm a sensação de perigo iminente. Esse autor analisou o preconceito do judeu contra o árabe por meio de casos que invertem o padrão social israelense e que estavam em posição profissional de status superior ao de judeus. No primeiro caso, ele verificou como um pediatra árabe, que cuidou de pacientes judeus, foi tratado, e no outro caso estudou o comportamento de jogadores de basquete judeus cujo técnico era de origem árabe.

Para ele, há uma tensão associada com a inversão de status envolvida em ambos os casos.

Assim, RABINOWITZ (*idem*) chega a suas conclusões:

“(…) aos olhos dos judeus israelenses, o árabe estereotipado não é aquele que é inerentemente estúpido ou incapaz, aquele cuja primeira prioridade é afetar judeus todo o tempo, independente das consequências boas e más. Ao invés de colocar em xeque as capacidades dos árabes, os judeus suspeitam das intenções dos árabes, que são normalmente interpretadas como irracionais” (p. 518)

Em 2010 foi publicada uma pesquisa no jornal israelense *Haaretz* que afirma que 60% dos jovens judeus entrevistados que cursavam o ensino médio sugerem que os árabes deveriam ser privados de votar. Uma pesquisa conduzida em 2007 pelo sociólogo Sami SMOOHA, da Universidade de Haifa, verificou que, entre os judeus israelenses, mais da metade deles evita entrar em cidades árabes assim como teme a possibilidade de conflito com os cidadãos árabes israelenses. A mesma pesquisa de 2007 atestou que mais de 70% dos árabes consideram o sionismo racista e afirmam que sentem que o Estado de Israel, e também a sociedade maior, não só os catalogam como cidadãos de segunda classe como os veem como inimigos.

Árabes israelenses: um grupo étnico

Embora os palestinos e líderes de países árabes solicitem a fidelidade nacional dos árabes israelenses e, mesmo sendo desprestigiados e marginalizados dentro de sua nação, SMOOHA (1989, 1992, 1999) defende que os árabes em Israel integram-se à sociedade israelense e ao seu sistema num crescendo. Segundo verificou SMOOHA (1992), 67.5% dos árabes israelenses dizem que ficariam satisfeitos em morar num país judeu sob a condição que este coexistisse ao lado de um país palestino na Faixa de Gaza e na Cisjordânia. Ainda

segundo SMOOHA (1989, 1992, 1999), os árabes israelenses adotaram uma estratégia para lidar com a sociedade israelense que inclui atuar dentro da sua estrutura legal para lutar pela igualdade e mudança de status. TESSLER E GRANT (1998) afirmam que os cidadãos árabes israelenses vêm lutando, desde o estabelecimento do Estado, pelo desenvolvimento de seu grupo, por igualdade dentro do Estado e vêm se mobilizando estratégica e politicamente para que o Estado possa defender seus interesses e para que possam ter influência política. Eles também lutam pela definição de sua identidade política coletiva e por um lugar de importância na sociedade israelense. Segundo os autores (idem), eles fizeram progressos graduais e crescentes para alcançar os seus objetivos. Contudo, continuam nas margens da vida política israelense e ainda não estão suficientemente mobilizados ou unidos para atuarem de maneira significativa na política que seja proporcional à sua importância demográfica.

Em 1999, SMOOHA verificou que menos árabes se mostravam desfavoráveis a terem amigos judeus. Além disso, um maior número de árabes aceitavam para si mesmos a categoria “israelense” na sua autodefinição coletiva. Entrevistas realizadas entre 1976 e 1995 sugerem que a maioria dos árabes israelenses afirma o direito de Israel de existir, quadro que continua a aumentar nos últimos anos (de 79.5% em 1976 a 93.2% em 1995; SMOOHA, 1999).

Segundo COHEN (2006), muitos dos árabes israelenses são fiéis ao país e às suas leis e veem a si mesmos como palestinos somente no sentido de expressar solidariedade aos anseios nacionais dos palestinos que vivem nos territórios ocupados⁴⁶. Assim, por exemplo, eles apoiam o estabelecimento de um país palestino independente, mas não gostariam de ir viver lá em sua concretização.

⁴⁶ “Territórios ocupados” é a denominação dada aos territórios ocupados por Israel durante a Guerra de 1967 (Guerra dos Seis Dias) e sua posterior anexação. Esses territórios são colonizados por Israel sob a forma de assentamentos judaicos, embora a administração da Faixa de Gaza e (uma parte) da Cisjordânia já estejam nas mãos de instituições palestinas (em 2010, respectivamente Hamas e Autoridade Nacional Palestina).

Contudo, essa aceitação à sua identidade civil não é nem pacífica nem livre de culpa. Pelo contrário, ela mostra-se complexa e muitas vezes contraditória.

SCHIFF (2002) verificou esse lado ambivalente e paradoxal em que vivem os árabes israelenses. Entrevistou diversos alunos árabes israelenses da Universidade Hebraica de Jerusalém⁴⁷ e analisou como eles convivem, mesmo quando de maneira conflituosa, com suas diversas identidades e identificações. Segundo SCHIFF (idem), os árabes israelenses estudantes da Universidade de Jerusalém que foram entrevistados apresentam sua identidade de forma multifacetada e plural. Para ele, o reconhecimento de múltiplas identidades não pode ser visto ou confundido por conflito ou incoerência: “É possível viver com uma tensão que, ao invés de ser resolvida, é apenas tolerada” (p. 280).

RABINOWITZ (1994) estudou e interpretou o ativismo político dos árabes israelenses. Para ele, a participação dos árabes na política israelense sugere que ela objetiva uma transformação estrutural do Estado, de sua estrutura de poder e da maneira como a maioria hegemônica se concebe e como concebe a “sua” minoria. Segundo o autor (idem),

O interesse desse eleitorado representa seus valores e identidade, mas eles não compartilham com o ideal de democracia. Seu senso de alienação em relação ao Estado – que legalmente se define como judeu - e em relação a suas instituições, faz sua participação política complexa e problemática. Eles são normalmente hesitantes em votar e são ambivalentes em relação aos indivíduos em que votam. Eles estão conscientes do paradoxo em que vivem e operam quando se envolvem na vida pública israelense por darem, desse modo, legitimidade a uma entidade política que aparentemente nega a eles a possibilidade de envolvimento nacional e que continuamente os marginaliza e os estereotipa racialmente, mantendo-os em silêncio (p. 30).

⁴⁷ Localizada no Monte Scopus, em meio à maioria árabe residente em Jerusalém Oriental, ela é símbolo da cultura e língua hebraicas.

Dessa forma, os árabes cidadãos de Israel são considerados um grupo étnico⁴⁸ que, coletivamente, exige representação dentro do Estado em que vive (GURR e HARFF. Apud: BEN-YEHUDA e SANDLER, 2003, p. 273). GURR e HARFF (idem) denominam de crise étnico-estatal aquela em que um dos adversários é um ator não estatal etnonacional (com atributos históricos, culturais, religiosos e nacionais compartilhados) e cuja batalha central é a obtenção da autonomia para a população que se autodefine etnicamente diferente daquela que governa o Estado.

Lideranças árabes israelenses elaboraram um documento publicado em 2007 (*Eretz Acheret*, abril-maio de 2007) que expressa esse anseio de autonomia como grupo étnico. Intitulado *Chazon Arviei Israel: aravim vyiehudim mul hamismachim hechadashim (A visão futura dos árabes israelenses: árabes e judeus diante dos novos documentos)*, o documento estabelece as demandas dos árabes israelenses como grupo étnico: “Definimos o Estado de Israel como um Estado judeu que se utiliza da democracia a favor da *judaidade*, excluindo-nos e criando tensão entre nós e a natureza e essência do Estado”. O documento afirma que a definição de um “Estado judeu” é baseada num favorecimento étnico em relação aos judeus e sua imigração e exige a garantia de direitos às minorias, estabelecidos por uma comissão independente⁴⁹.

Mesmo constituindo-se em um grupo étnico, e não nacional, segundo Shimon SHAMIR⁵⁰ (2005), existe uma tensão constante entre a identidade nacional do árabe israelense (árabe ou palestino) e sua identidade como cidadão de Israel (israelense), descrita por ele como “meu Estado (Israel) está em guerra contra minha nação (árabe ou palestina)”. A

⁴⁸ SMITH (1992) denota um grupo étnico como aquele que é distinto de outros culturalmente, unidos pela crença de um passado comum.

⁴⁹ Versão eletrônica integral em texto integral em <http://acheret.co.il/?cmd=articles.127&act=read&id=319>.

⁵⁰ Shimon Shamir é o responsável pelo Instituto de Diplomacia e Cooperação Regional na Universidade de Tel Aviv. Foi embaixador israelense no Egito (1988-1990) e o primeiro embaixador na Jordânia (1995-1997). Shamir foi nomeado pelo então primeiro-ministro Ehud Barak para liderar as investigações dos confrontos entre policiais e árabes israelenses durante os primeiros anos da Segunda Intifada (2001-2003).

identificação com o árabe e palestino fica restrita à identidade nacional do árabe israelense enquanto que sua identificação civil se refere à cidadania israelense.

Para TESSLER E GRANT (1998), os árabes israelenses organizam esses conflitos acentuando sua identidade palestina e relegando à sua identidade israelense o contato necessário com o mundo à sua volta.

Categorias

Os conflitos e contradições entre etnicidade e nacionalidade refletem-se na dificuldade de categorização dos árabes israelenses e na autodenominação dessa população. TOPEL⁵¹ explica que nas Ciências Sociais israelenses, as categorias são problemáticas e não são unívocas, além de estarem influenciadas pela ideologia sionista; como YIFTACHEL (2000), sugere que o uso de todas as categorias usadas para designar judeus e não judeus não é essencial nem primordial, mas sim um produto de forças políticas, econômicas e geográficas que operam naquele território desde o último século.

Os termos comumente utilizados pelas autoridades israelenses, pela população judaica e pela mídia hebraico-israelense, ao se referirem ao árabe ou falante da língua árabe que seja cidadão israelense não judeu, são “árabe cidadão israelense”, “árabes de Israel”, “árabes israelenses”, “população árabe israelense”, “setor árabe” ou “*mekomiim*” (“locais”), denominações com as quais uma minoria se identifica e a maioria rejeita, enquanto membros do grupo israelense majoritário, os judeus, são conhecidos apenas como “israelenses” (RABINOWITZ, 1994).

⁵¹ TOPEL, Marta (Universidade de São Paulo), comunicação pessoal, setembro de 2010.

COHEN (2006) e RABINOWITZ (1994a) utilizam-se da denominação “árabes palestinos cidadãos israelenses” (p. 24) para tentar dar conta da complexidade dessa identidade.

Segundo RABINOWITZ (*idem*), os palestinos dos territórios frequentemente se referem aos seus parentes residentes em Israel como “árabes de dentro” ou como “árabes de 1948” (em referência àqueles que permaneceram em Israel depois da derrota dos países árabes em 1948 e demonstrando sua dificuldade em aceitar a sua cidadania). A substituição da categorização “palestino” por “árabe”, segundo RABINOWITZ (*idem*), indica o baixo status dos palestinos dentro de Israel aos olhos dos palestinos e árabes que vivem em outros países.

Não existe consenso em relação ao posicionamento político daqueles árabes israelenses que se autointitulam “palestinos”. Há aqueles que consideram nessa denominação a expressão de seu descontentamento quanto ao seu pertencimento ao Estado de Israel, mas há outros que veem na palestinização uma expressão de nacionalidade e não necessariamente de extremização (COHEN, 2006). A maior parte dos cidadãos árabes que residem nos territórios de Gaza e Cisjordânia são denominados e se autodenominam “palestinos”.

Para ROUHANA (1997), os árabes israelenses que se autodenominam “palestinos de Israel” estão fazendo uma tentativa de distanciar-se sentimentalmente da identidade israelense. Para ele (*idem*), a sua identidade cultural e nacional é palestina enquanto que a sua identidade civil é israelense. ROUHANA (*idem*) analisa que, por serem impedidos de realizar seus anseios coletivos no Estado, os árabes israelenses acentuam sua identidade palestina e relegam à sua identidade israelense o contato necessário com o mundo à sua volta.

O envolvimento dos árabes israelenses nos conflitos e guerras de Israel

Segundo YIFTACHEL (2000), os árabes israelenses somente começaram a se manifestar contra o Estado de Israel e suas políticas na metade da década de 1970, quando a Lei Marcial deixou de valer. Até então, o governo militar que atuava sobre eles e a condição de pobreza, isolamento e fragmentação em que se encontravam os impedia de qualquer manifestação e reivindicação.

A Guerra dos Seis Dias

A Guerra dos Seis Dias, no ano de 1967, foi um marco na vida dos árabes israelenses e teve grande impacto na sua identidade. Com a anexação por parte de Israel de Jerusalém Oriental (que pertencia à Jordânia) e Colinas do Golan (que pertenciam à Síria), Faixa de Gaza (Egito) e Cisjordânia (Jordânia), pela primeira vez desde o estabelecimento do Estado os árabes israelenses puderam ter contato com os palestinos desses territórios ocupados pelas tropas israelenses, o que contribuiu para o aumento do seu envolvimento político, tanto no que se refere à sua relação com o Estado de Israel como em relação ao nacionalismo palestino. Muitos palestinos de Jerusalém Oriental não aceitaram a cidadania israelense e ficaram com o status de refugiados. Outros permaneceram jordanianos ou se tornaram jordanianos. Foi nessa época também que a Organização para Libertação da Palestina se tornou uma instituição representativa palestina e foi reconhecida internacionalmente. Todos esses foram elementos que contribuíram para o fortalecimento do nacionalismo palestino, que se intensificou ainda mais após a Guerra de 1973⁵². Os árabes israelenses foram influenciados por todas essas mudanças e também neles se verificou o fortalecimento de seu vínculo com os palestinos e com seu nacionalismo (TESSLER e GRANT, 1998). Em 1974, foi criado um

⁵² Conhecida como Guerra do Iom Kipur, a Guerra de 1973 foi tida como um grande fracasso para a sociedade israelense, apesar dos ganhos estratégicos de Israel. LIEBMAN (1993) analisa a guerra e suas consequências.

comitê de prefeitos árabes e um conselho municipal. Em 1975, formou-se o Comitê de Defesa da Terra, que objetivava impedir a expropriação de terra.

Segundo PAPPE (1997), a Guerra de 1967 também mudou o rumo acadêmico israelense. Foi a partir daí que os árabes israelenses começaram a aparecer como objeto de estudo acadêmico em Israel, retratados até então apenas como terroristas e ameaçadores. Mesmo nesse estereótipo, os árabes israelenses não ganharam um papel independente, tendo sido colocados como uma extensão à conspiração de “todos os árabes” para eliminar o Estado de Israel. Isso porque o reconhecimento de um grupo nacional (mesmo que pequeno e fraco) que luta pelos seus direitos teria contradito o mito sionista de que na Guerra de 1948 “poucos milagrosamente venceram muitos”.

A primeira demonstração de descontentamento e que marcou a entrada dos árabes na cena pública israelense aconteceu em 1976 e ficou conhecida como o Dia da Terra (*Al-Ard*). Uma greve geral e uma manifestação pública contra a expropriação de terra aconteceram na Galileia e tiveram como resultado o embate entre os manifestantes e a polícia israelense, que matou na ocasião seis árabes cidadãos de Israel. Desde então, o Dia da Terra é comemorado como um grande evento anual pela população árabe israelense. Apesar do traumático evento e do fracasso da campanha para a devolução das terras, foi nessa ocasião que os árabes israelenses ganharam pela primeira vez visibilidade na esfera pública de Israel. Foi também depois dessa manifestação que eles começaram a posicionar suas reivindicações e gradualmente construir uma campanha civil organizada em torno de instituições árabes, como o Comitê Nacional das Cidades Árabes e o Movimento Islâmico. Segundo YIFTACHEL (2000), o movimento árabe desse período combinou acusações do passado com visões do futuro, conforme exemplificado pela seguinte declaração do prefeito de Dier Hanna, um vilarejo árabe:

Israel tirou de nós nossa terra, nos cercou de assentamentos judaicos e nos fez sentirnos estrangeiros em nossa própria pátria... Entretanto, os judeus não percebem que nós estamos aqui para lutarmos pelos nossos direitos e que não abriremos mão de nossa identidade como palestinos e de nossos direitos como israelenses... Quanto mais nos expropriarem, mais lutaremos (p. 61).

Um ano depois dessa demonstração, 200 acres de terras cultivadas que pertenciam aos árabes israelenses de Rukha, ao lado de Um al-Fahem (50 km ao sul de Haifa), foram confiscados para uso do exército, gerando nova onda de protestos que somente teve fim após três dias de embate entre a polícia e manifestantes⁵³.

A Primeira Intifada e o surgimento do Movimento Islâmico nos anos 1980

Nos anos 1980, dois acontecimentos tiveram impacto na relação dos árabes israelenses com o Estado de Israel. O primeiro foi a Primeira Intifada, ou levante palestino, que explodiu na Cisjordânia e na Faixa de Gaza em 1987. O segundo foi o surgimento do Movimento Islâmico. Segundo YIFTACHEL (2000), os dois acontecimentos estão ligados pelo fato de a Intifada ter intensificado tendências islâmicas entre os palestinos dos territórios ocupados.

A Primeira Intifada (1987–1993) é vista como uma das consequências ao Massacre de Sabra e Shatila⁵⁴. Ela consistiu na primeira revolta palestina contra a ocupação israelense nos territórios ocupados por Israel. Palestinos começaram as ações com desobediência civil não violenta, fazendo greves, boicotes e barricadas, jogando pedras contra o exército israelense e

⁵³ Sobre o desfecho dessa onda de protestos, YIFTACHEL (2000) conta que um manifestante local assim expressou sua raiva e frustração: “Você pode acreditar? Primeiramente eles (o Estado) tiram de nós a pouca terra que temos que ainda não havia sido expropriada, depois eles não nos deixam protestar e, finalmente, atiram contra nossos jovens... Nós somos cidadãos ou alienígenas nesse Estado? Nós temos direitos aqui? Mas esqueça, ninguém vai nos ouvir... Afinal de contas, somos apenas árabes” (p. 726).

⁵⁴ Em 1982, ocorreu no Líbano o massacre de palestinos e de libaneses pela força militar libanesa cristã, que ficou conhecido como o Massacre de Sabra e Shatila, em referência aos dois campos de refugiados onde ele se deu. Naquele momento, o exército israelense estava no controle da cidade de Beirute sob o comando de Ariel Sharon, então ministro de Defesa de Israel.

atacando tanto soldados como civis. Os árabes israelenses apoiaram a Primeira Intifada e se aproximaram dos palestinos da Faixa de Gaza e Cisjordânia enviando-lhes alimentos, dinheiro e roupas, e alguns mostraram solidariedade aos habitantes desses territórios por meio de greves. Contudo, essa população israelense, inclusive os árabes de Jerusalém Oriental, foi mera espectadora da violência, apenas simpatizante das aspirações palestinas no seu desejo de autodeterminação e anseio por um Estado.

A campanha árabe israelense, apesar da Primeira Intifada, prosseguiu com uma clara e coerente ideologia de busca pela igualdade. Até mesmo no ano de início do levante, o Comitê Nacional publicou um manifesto que almejava representar o anseio de toda a comunidade árabe israelense, que se traduzia na visão de uma relação árabe-judaica igual e estável, assim como o desejo de terem controle sobre a educação, planejamento e desenvolvimento. Segundo YIFTACHEL (idem), os árabes, de forma coletiva e coerente, protestavam por políticas de terra e espacial, condições socioeconômicas adequadas e pelo direito nacional dos palestinos, além de expressarem sua preocupação por sua terra, sua nação.

A Primeira Intifada encerrou-se com otimismo em relação ao apaziguamento dos conflitos árabe-judaico e israelense-palestino. O Processo de Paz de Oslo⁵⁵ (1993) foi marcado por um novo ânimo entre a população árabe e judaica. Pela primeira vez, durante o segundo mandato de Itzhak Rabin⁵⁶ (1992-1995), o governo israelense trabalhou em coalizão com partidos árabes israelenses. Houve um aumento na participação dos cidadãos árabes israelenses na esfera política e social. Nesse primeiro levante, 1.100 palestinos foram mortos

⁵⁵ Negociadores de Israel, chefiados pelo primeiro-ministro israelense Itzhak Rabin e pelo então líder da Autoridade Nacional Palestina (ANP), Yasser Arafat, formularam em 1993 uma Declaração de Princípios. Essa declaração ficou conhecida como o Acordo de Paz de Oslo, o qual delineou os caminhos para um autogoverno palestino na margem ocidental de Israel e na Faixa de Gaza. A ANP, segundo o acordo, renunciaria ao uso do terrorismo, comprometia-se a invalidar os artigos de sua Carta que negavam o direito de existência a Israel e se comprometia a uma solução pacífica do conflito territorial. Israel, por sua vez, reconheceria a Autoridade como representante do povo palestino.

⁵⁶ Itzhak Rabin foi também primeiro-ministro de 1974 a 1977.

pelas forças israelenses e 164 israelenses (incluindo árabes) foram mortos por palestinos. No total, 25 árabes cidadãos de Israel foram mortos nesse período. Nove deles foram mortos por palestinos, sete pelas forças de segurança israelenses e os nove restantes que foram mortos correspondem a membros das forças de segurança israelenses mortos por palestinos⁵⁷ (www.btselem.org – último acesso em 15 de outubro de 2010).

Contudo, houve uma reviravolta na política israelense nos anos que se seguiram. Após o assassinato de Yitzhak Rabin, uma onda de atentados terroristas assolou Jerusalém e Tel Aviv. Por esses, entre outros motivos, as eleições israelenses em maio de 1996 trouxeram ao poder o governo mais de direita na história de Israel, liderado por Benjamim Netanyahu, do Likud (MORRIS, 1996). Houve a interrupção do processo de paz, verificou-se o aumento da frustração dos árabes israelenses em relação a seu status em Israel e houve um reinício da violência anti-Israel nos territórios ocupados e dentro do país, além da crescente pressão do Hizballah no sul do Líbano.

A Segunda Intifada

A Segunda Intifada, também conhecida por Intifada *Al-Aqsa*, refere-se a uma série de eventos que marcaram a revolta de árabes israelenses e palestinos a partir de setembro de 2000. Em 27 de setembro desse ano, um atentado palestino provocou a morte de um colono judeu na vila de Netzarim, na Faixa de Gaza. No dia seguinte, o então parlamentar do partido de direita Likud, Ariel Sharon, visitou a Esplanada das Mesquitas/Monte do Templo, em Jerusalém. A visita foi interpretada pelos árabes e palestinos como uma provocação. Violentos confrontos seguiram-se ao evento. Nos dias seguintes, a violência prosseguiu com

⁵⁷ Informações obtidas por meio de Wassim Ghantous, coordenador de dados da organização não governamental Btselem.

ataques palestinos na Cisjordânia e na Faixa de Gaza. Durante esse período, diversos atentados terroristas assolaram a população israelense civil e militar em cidades israelenses, matando inclusive pessoas de origem árabe. Nessa mesma época, caiu o número de beduínos que se alistariam no exército (KANAANEH, 2003). Esse levante perdurou até 2006 e vitimou, incluindo militares e civis, 5500 palestinos e 1100 israelenses (árabes e judeus), além de 64 estrangeiros. Trinta e três árabes israelenses foram mortos durante a Segunda Intifada, sendo que 13 deles trabalhavam junto às Forças Armadas israelenses (www.btselem.org – último acesso em 20 de outubro de 2010⁵⁸).

Uma guinada para a direita política: cidadãos árabes em perigo?

A violência da Segunda Intifada implicou uma mudança de paradigmas na sociedade israelense. Nas eleições que se seguiram, a direita israelense ganhou mais lugares no parlamento e até mesmo viu-se na esquerda um esvaziamento ideológico (YIFTACHEL, 2000).

Também durante a Segunda Intifada, a maioria dos árabes israelenses expressaram seu descontentamento em relação a Israel por meios não violentos, como greves, passeatas e a eleição de membros árabes israelenses ao parlamento. Suas demandas estavam basicamente concentradas na melhoria da vida dos árabes em Israel por meio da diminuição da discriminação e do reconhecimento dos direitos dos árabes (SCHIFF, 2002, YIFTACHEL, 2000). Além disso, os embates dentro de Israel foram menos intensos e prolongados do que em comparação à Faixa de Gaza e Cisjordânia, fatos esses que demarcam decisiva

58

http://www.btselem.org/english/statistics/casualties.asp?sD=29&sM=09&sY=2000&eD=26&eM=12&eY=2008&filterby=event&oferet_stat=before.

diferenciação entre palestinos que viviam no período na Faixa de Gaza e Cisjordânia e os árabes israelenses que viviam dentro da Linha Verde⁵⁹.

Após a Primeira e a Segunda Intifadas, a falta de melhorias políticas gerou demandas por uma autonomia cultural e religiosa e uma demanda para que Israel se torne um “Estado de todos os seus cidadãos”, o que causou uma reação judaica agressiva, próxima ao pânico. Os discursos tanto de partidos de direita como de esquerda rapidamente interpretaram essa demanda como radical e subversiva, alegando que as exigências árabes eram perigosas e apresentavam traços da perseguição antisemita (YIFTACHEL, 2000).

A partir da morte de Rabin, os partidos de direita israelense obtiveram vitórias confortáveis nas eleições, e as eleições parlamentares de 10 de fevereiro de 2009 foram decisivas na relação das populações israelenses árabe e judaica, fato que havia sido antevisto desde a morte de Itzhak Rabin. Em 2009, Avigdor Lieberman e seu partido ultranacionalista *Israel Beiteinu* conquistaram 14 cadeiras de um total de 120, o que deu a ele um importante papel na formação do novo governo, tornando-se ministro do Exterior.

Essa nova guinada é exemplificada e bem retratada pelo Plano Lieberman, proposto pela primeira vez em 2004. O plano, denominação que faz referência ao seu pai idealizador, apoia troca de terras para assegurar a continuidade da maioria judaica em Israel. Uma proposta específica sugere a transferência da cidadania de parte da população da região do Triângulo (oeste da Linha Verde) para a jurisdição da Autoridade Nacional Palestina (ANP) e de um futuro Estado Palestino, em troca do controle sobre a maior parte dos blocos de assentamentos que estão construídos na Cisjordânia (leste da Linha Verde). Lieberman, além de ser um dos mais entusiastas políticos a defender essa ideia, criou o *slogan* “*Ein ezrahut bli*

⁵⁹ A Linha Verde refere-se às novas fronteiras estabelecidas por Israel depois das guerras de 1948 e de 1967.

neemanut” (“Não há cidadania sem lealdade”), que questiona e coloca em xeque o direito dos árabes à cidadania israelense.

SEGUNDA PARTE

1. Língua e identidade em Israel

Língua e identidade são duas entidades cuja ligação vem sendo estudada com muito afinco. A língua pode ser vista como meio de comunicação, mas também como instrumento que conecta as pessoas que compartilham de uma identidade comum. Segundo essa análise, a língua é menos vista como um meio e mais como um fim da comunicação em si. Não é somente um instrumento técnico de compreensão, mas também uma referência para lealdades e animosidades, um indicador de status social e relação pessoal.

O significado atribuído à língua é normalmente explicado pelo uso de metáforas. A língua pode ser considerada uma janela por meio da qual nós vemos o mundo e somos vistos por ele. Assim como nossa pele nos provê de meios de nos comunicarmos com o mundo à nossa volta – tanto como o percebemos, quanto como os outros nos percebem –, nossa língua atua de maneira igualmente central em determinar quem somos. Nossa língua nos enlaça muito antes de sermos definidos por qualquer outro meio de identidade. No útero de nossas mães, nós sentimos os sons e ritmos de nossa “língua-mãe”, que está visceralmente ligada à nossa existência como a nossa existência está intimamente ligada à nossa identidade.

O tema que trata da relação entre língua e identidade adquire maior relevância quando analisado no contexto de regiões em conflito étnico, religioso ou político, como é o caso de Israel. Isso porque as circunstâncias de um conflito étnico afetam o julgamento das pessoas e suas opiniões sobre as línguas e seus usos. A diferença entre línguas pode provocar fortes sentimentos de lealdade linguística e nacional e por si só causar conflitos entre grupos. Em regiões de conflito, o prestígio social de um grupo de falantes pode até mesmo aparecer por meio de sua língua.

2. O árabe e o hebraico

O papel que o hebraico e o árabe adquiriram na formação do Estado de Israel nos possibilita entender o significado político da posse da língua ou de seu uso naquele país. Com o estabelecimento do Estado de Israel e após a Guerra da Independência em 1948, o hebraico e o árabe tornaram-se, respectivamente, a língua da maioria e da minoria da população israelense.

Além de sua conotação política, a língua é considerada um componente cultural que atua na dicotomia judaico-árabe, embora o hebraico e o árabe compartilhem da mesma origem linguística (Semita). O hebraico é a língua que promove a fonte de identidade do judeu em Israel. SPOLSKY (1996) refere-se à “hebraização” pela qual passaram os judeus imigrantes à Palestina antes do estabelecimento do Estado de Israel, que muitas vezes tiveram de abrir mão de sua língua-mãe, a maior fonte de sua identidade e sua fronteira cultural, em favor do hebraico. Similarmente, também o árabe é considerado fonte de identidade do povo árabe e palestino. O árabe não é somente uma língua-mãe, mas um instrumento muito importante na definição das minorias muçulmanas e cristãs em Israel na sua luta em defender e preservar sua herança cultural.

O uso da língua em Israel é dicotômico: o hebraico é falado por todos os seus cidadãos, sejam eles árabes ou judeus. Ao mesmo tempo, enquanto a população árabe em Israel é direcionada ao estudo em árabe devido aos critérios do Ministério da Educação, ela necessita do hebraico para entrar no mercado de trabalho e para ter acesso à melhor estrutura universitária, cuja língua de instrução é o hebraico.

3. A literatura hebraica e o ideal sionista

Como o hebraico, a literatura hebraica teve seu desenvolvimento atrelado à ideologia sionista. Ela é produzida no solo da “terra dos antepassados”, a Terra de Israel (*Erets Israel*), a partir da Primeira Guerra Mundial.

O ideal sionista tinha como pedra fundamental a negação da diáspora, condenando suas línguas, orientação cultural e práticas religiosas, assim como a história de perseguição do povo judeu. Também propagava a exclusão econômica e cultural dos habitantes palestinos daquela terra. Qualquer produção literária que estivesse fora desse contexto, que fizesse referência à vida judaica na diáspora, que falasse das dificuldades dos imigrantes na sua chegada à Palestina, ou que falasse dos árabes locais, tornar-se-ia então literatura dissidente⁶⁰.

A literatura hebraica teve importante papel na construção daquilo que o sionismo considerava ser a identidade cultural israelense. Ela deveria representar a cultura israelense em contraposição à cultura do judeu na diáspora; deveria promover o ideal sionista do povo judeu falante de sua renascida língua em seu Estado e teria que ser escrita em hebraico. Os seus autores deveriam ser judeus.

ROZENCHAN (2004) organizou o corpus literário hebraico em gerações, organização que nos auxilia a verificar as semelhanças encontradas nas diversas obras e a maneira como as diversas fases do ideal sionista se refletiram na literatura.

A Geração do *Ishuv*⁶¹ corresponde àquela que produziu literatura hebraica durante o assentamento judaico na Palestina (início do século XX até meados de 1948): seus escritores já nasceram na região da Palestina ou lá chegaram em sua infância ou juventude junto à

⁶⁰ Segundo HEVER (2002), a literatura hebraica, por ter-se restringido a validar a ideologia sionista, deixou de incorporar ao seu corpus literário trabalhos de grande valor artístico.

⁶¹ O assentamento judaico na Palestina é conhecido pelo termo hebraico *ishuv*, que significa assentamento, referindo-se aos residentes judeus na Palestina. O termo foi cunhado pelo movimento sionista na década de 1880, quando havia 25.000 judeus vivendo na Palestina, e continuou a ser usado até 1948, quando já havia cerca de 700.000 judeus na região.

primeira ou segunda onda de imigração. O cânone literário aponta que ela esteve marcada pelo comprometimento com o sionismo, incluindo ideologia e língua⁶².

A Geração de 1948 despontou no final da década de 1930 e perdurou até o estabelecimento do Estado de Israel. Retratou uma crise existencial que se deu no período de transição de uma comunidade de voluntários que propunha ideais pioneiros para um estado institucionalizado, baseado na burocracia e nos deveres. A imagem do sabra⁶³ moldou a imagem do sabra ficcional, seu apego à terra e ao trabalho. Os cânones literários escritos nessa época são romances coletivistas, reflexo de uma sociedade que se voltou para o todo e não para o indivíduo⁶⁴.

A partir de 1948, além de todas as mudanças físicas, políticas e demográficas decorrentes da Partilha da Palestina, houve também mudança na dimensão espiritual e literária: os escritores passaram a denominar-se escritores israelenses, criando assim a literatura israelense. Para eles, a luta pela criação do Estado de Israel e sua independência marcaram a sua existência. A Geração do Estado, ou Nova Onda, surgiu nos anos 1950 com uma temática individualista que explorava o tema existencial⁶⁵. Ela foi engajada, ou pretendeu sê-lo, e viu como suprema tarefa servir às necessidades da nação.

Foi somente a partir da década de 1980⁶⁶ que a literatura hebraica/israelense viu incorporados ao seu corpus trabalhos críticos às visões hegemônicas do sionismo. Autores contemporâneos às gerações anteriores que não refletiram em seu trabalho a ideologia sionista, ou que foram excluídos do cânone literário por serem mulheres, devido à sua

⁶² Os maiores expoentes da Geração do *Ishuv* foram Moshé Smilansky, Yitzhak Shamir, Yehuda Burlá, Moshé Stavi (Stavsky), Nahum Yerushalmi, Yaakov Rabinowitz, Israel Zarhi e Yosef Haim Brenner.

⁶³ Sabra é codinome para aquele que já nasceu na Palestina ou no Estado de Israel e refere-se a um fruto espinhoso de conteúdo macio encontrado na região.

⁶⁴ Os autores expoentes da Geração de 1948 são S. Yizhar, Moshé Shamir, Aharon Mégued, Nathan Shaham e Netiva Ben-Yehuda.

⁶⁵ Entre os maiores escritores da Geração do Estado estão A. B. Yehoshua, Amós Oz, Benjamin (Tamuz) Kammerstein, Sammy Michael e Shimon Balas.

⁶⁶ KATSIR, Iehudit. Conferência na Universidade de São Paulo, novembro de 2010.

nacionalidade ou à sua língua, começaram a ser lidos e valorizados. Foram resgatadas obras que faziam referência aos habitantes árabes daquelas terras, encontrados na chegada dos judeus à Palestina ainda no final do século XIX e início do XX, e que foram calados pelo cânone literário⁶⁷. Também surgiram obras de escritoras mulheres, que haviam sido silenciadas nas gerações anteriores. E ainda judeus provindos de países árabes, que por muitos anos escreveram em árabe já em Israel, começaram a ser lidos e comentados.

Foi também nessa época que categorias até então deixadas de fora de seus limites começaram a ser inseridas como parte desse conjunto de obras. Surgiram obras hebraicas israelenses que fazem menção à vida dos judeus espalhados pelo mundo e são críticos em relação ao Estado de Israel. A literatura hebraica feminina ressurgiu com força. Também os judeus de origem sefaradita e árabe escrevem hoje sobre suas raízes, dando voz a um grupo que foi considerado de status político, econômico e social inferior em Israel por muitos anos. E, por fim, também o árabe israelense que se utiliza do hebraico para produzir sua literatura, língua renascida graças aos esforços do projeto sionista, começou a ser publicado.

4. O caso dos árabes que escrevem em hebraico

O escritor árabe israelense, ao utilizar-se do hebraico, redefine a literatura hebraica provido de sua própria arma – a língua hebraica. Ao utilizar-se do hebraico, o árabe torna a literatura um aparato político por excelência, embora o seu enredo não faça referências diretas a temas da esfera política. Autores árabes-israelenses que escrevem e escreveram em hebraico

⁶⁷ Vide SMILANSKY, Moshé, SHAMIR, Yitzhak, BURLÁ, Yehuda, STAVI, Moshé, YERUSHALMI, Nahum, RABINOWITZ, Yaakov, ZARHI, Israel, BRENNER, Yosef Haim, S. Yizhar, SHAMIR, Moshé, MEGUED, Aharon, entre outros.

criam um espaço novo na literatura hebraica, até então escrita por judeus, e ampliam os seus limites.

Na opinião de BRENNER (2003), essas obras sempre serão políticas por excelência, pois ela acredita que a intenção autoral desse ato de escrita esteja intimamente conectada à identidade do leitor alvo, não podendo ser desligada dele. Para BRENNER (idem), a função dessa literatura não pode ser compreendida independentemente da recepção dos leitores judeus israelenses.

Um pequeno grupo de romancistas e poetas de origem árabe começou a escrever em hebraico justamente na década de 1980, quando houve uma ampliação daquilo que definia a literatura hebraica, embora o primeiro romance escrito por um árabe em hebraico date de 1966⁶⁸. Entre os escritores árabes que escrevem em hebraico estão Emil Habibi, que venceu o *Pras Israel* - o Prêmio Israel de Literatura - em 1992, Attallah Mansour, Anton Shammas, Naim Araidy, Salman Masal'ha e Sayed Kashua.

5. Literatura do árabe israelense em hebraico: literatura hebraica, literatura israelense e/ou literatura palestina?

Embora se defina como literatura hebraica aquela que é escrita em hebraico, AMIT KOCHAVI (2000) define a literatura escrita por autor de origem árabe como literatura palestina.

Segundo KOCHAVI, a literatura palestina é parte integrante das diversas literaturas árabes, sendo sua afiliação nacional, e não territorial. Enquanto a literatura egípcia é aquela escrita no Egito e a literatura jordaniana é escrita na Jordânia, a autora (idem) explica que até

⁶⁸ Attallah Mansour publicou seu livro *Beor Chadash* em 1966.

a guerra de 1948 a literatura palestina estava ligada ao território de escrita. Contudo, desde o êxodo palestino, ela tornou-se também “literatura escrita por palestino” (p. 9), categoria essa que independe de seu local de escrita.

Desde 1967, diversos críticos literários defendem a existência de três ramos aos quais a literatura palestina pode pertencer, definidos por localização geográfica de produção. O primeiro refere-se à literatura palestina escrita dentro de Israel; o segundo àquela escrita nos territórios ocupados por Israel, e o terceiro àquela escrita na diáspora palestina no Oriente Médio. AMIT-KOCHAVI (idem) reconhece apenas dois ramos: “aquela literatura escrita por palestinos dentro do Estado de Israel e aquela escrita fora do Estado de Israel” (p. 11). A autora também faz uma distinção temporal: há a literatura produzida antes de 1948 e aquela produzida depois da Guerra da Independência. SALAITA (2003) acredita na existência de um quarto ramo, que é a literatura palestina escrita em inglês por palestinos nos Estados Unidos, que ele define como “escrita enraizada nos países diaspóricos mas focada no tema da Palestina”.

A literatura palestina pode ser intensamente politizada, conforme sugerem os escritores Salma Khadra Jayyusi e Liana Badr, que acreditam no potencial da literatura em dar expressão à “identidade coletiva” palestina e a sua luta “justa”. Mas há também certa resistência entre outros autores, que não querem necessariamente escrever uma literatura política. Mourid Barghouti, por exemplo, disse que “a poesia não é um criado, não é um soldado e não é um empregado de ninguém”. Segundo MUHAWI et al. (2006), a literatura palestina é normalmente caracterizada pela ironia e pela exploração de temas existenciais ligados à identidade.

Assim como TOPEL⁶⁹ e YIFTACHEL (2000) nos chamam a atenção para o fato de que a categorização utilizada para designar as pessoas é problemática e não unívoca, por estar permeada por ideologias e por ser produto de forças políticas, econômicas e geográficas, os termos “literatura palestina” e “literatura hebraica” também são problemáticos, especialmente no caso da obra literária analisada neste trabalho. Como *deve* ser categorizada a obra literária hebraica do árabe israelense que não se autodenomina “palestino”, e sim “árabe”, ou “árabe israelense”? Para muitos críticos literários, ela ainda será “literatura palestina”. Ainda assim, a mesma obra pode ser considerada literatura hebraica, denominação que faz referência somente à sua língua de escrita numa leitura pós-sionista da sociedade israelense, ou literatura israelense, categorização que faz referência ao seu território de escrita e que, ainda mais no caso do árabe israelense, mostra-se permeada por uma aceitação daquela cidadania e nacionalidade, seja essa aceitação do próprio autor, do seu leitor ou do crítico literário.

Aravim Rokdim é considerado – nesse contexto de tensão em categorizar uma obra, tendo consciência das fidelidades ideológicas que determinam esse ato e do quão coercitivo ele é – literatura hebraica, pela sua língua de escrita, literatura israelense, pelo seu local de escrita e nacionalidade do escritor, e literatura palestina, devido à ascendência do autor. Essa múltipla-categorização de *Aravim Rokdim* anda de mãos dadas com a múltipla-categorização do protagonista do romance, um ser que pertence a todos os lugares simultaneamente. A própria opinião de Sayed Kashua, ao reconhecer que a categorização, qualquer que seja, é sempre imposta, também se faz presente nessa definição:

⁶⁹ TOPEL, Marta (Universidade de São Paulo), comunicação pessoal, setembro de 2010.

Sou árabe porque dizem que sou árabe. Nasci de família muçulmana. Dizem-me que eu sou muçulmano, então sou muçulmano. Sou palestino, pois descendo dos “Árabes de 1948”. (Essa categorização) É algo que vem de fora. Eu tiraria todas essas definições. Sempre serei um árabe. Não há lugar para individualismo. Se houver uma guerra, serei árabe. O israelense sempre dirá que você é um árabe. Minha filha estuda na escola bilíngue (árabe-hebraico). Não tenho medo que ela não saiba que é árabe. Sempre dirão a ela, sempre a lembrarão disso⁷⁰.

6. O árabe *pode* produzir literatura hebraica?

Existe um debate quanto à classificação que a literatura árabe israelense deveria receber.

A. B. Yehoshua disse certa vez ao escritor Anthon Shammas: se ele quiser expressar sua identidade árabe, ele deverá ir morar naquele que será o Estado Palestino. Para SNIR (2001), os autores árabes que escrevem em hebraico estão fadados a permanecer nas bordas da sociedade israelense. Segundo ele⁷¹, esses autores são eleitos pela própria sociedade israelense judaica como uma ponte cômoda de diálogo entre árabes e judeus em Israel. Será que a obra hebraica de um escritor árabe israelense classificada como “Literatura hebraica” deve ser sempre considerada uma conversa cultural?

Há também certa discussão acerca da aceitação desses escritores por parte do público árabe. Quando Emil Habibi recebeu o Prêmio Israel, houve forte reação contrária por parte do mundo árabe. Na sociedade israelense, houve polêmica em torno das qualidades estéticas ou somente políticas da sua obra.

Por sua vez, os escritores árabes que escrevem em hebraico relatam sua dificuldade ao fazê-lo. Shammas diz utilizar suas duas mãos para escrever em hebraico: uma delas escreve a história dos árabes e a outra as letras hebraicas. Para ele, a combinação do uso da língua hebraica com o conto árabe anuncia a impossibilidade de os palestinos retornarem a um

⁷⁰ KASHUA, Sayed. Comunicação pessoal, Jerusalém, fevereiro de 2009.

⁷¹ SNIR, Reuven. Comunicação pessoal, Haifa, Israel, fevereiro de 2009.

passado em que a terra não era dividida. Ele afirma que essa combinação efetivamente destrói a fantasia de reunir a terra, sua lenda e sua língua.

Masal'ha também se utiliza, em seu poema “Mazal Akrav” (“Signo de Escorpião”), de uma metáfora que indica a dor da consciência da dupla lealdade ao escrever em hebraico. Segundo análise de Hever⁷², Masal'ha escreve “em uma língua que é bifurcada, como a língua de uma cobra”:

“E com o passar dos anos eu também aprendi
a trocar minha pele.
Como uma cobra capturada
entre tesouras e papel.
E assim estava a minha sorte lançada
nas palavras retiradas das raízes da dor.
Com uma língua bifurcada.
Uma, árabe,
para preservar viva a memória de minha mãe.
A outra, hebraica – numa noite de inverno
para amar.”⁷³
(Trecho de “Mazal Akrav”⁷⁴)

Em relação ao poeta druso israelense Naim Araidy, Amâncio⁷⁵ assinala:

(...) (Araidy) vive uma situação parecida com a de Franz Kafka, que era judeu tcheco e escreveu em alemão. Não só como a de Franz Kafka, mas com a de muitos outros autores judeus que, na Europa e em outros continentes, optaram pela escrita em outro idioma, inclusive o hebraico, e não o local, ou materno. A diferença óbvia está no fato de que Araidy não é judeu, pertence à religião drusa, mas preferiu usar o hebraico em sua literatura. (p. 7)

⁷² HEVER, Hannan. “Not my mother tongue”. <http://israel.poetryinternationalweb.org>. Último acesso em 11 de setembro de 2010.

⁷³ Tradução de Juliana PORTENOY Schlesinger.

⁷⁴ <http://www.snunit.k12.il/shireshet/salman21.html>. Último acesso em 10 de junho de 2010.

⁷⁵ AMANCIO, Moacir. Sobre o infinito e a língua hebraica. **Revista 18**, ano VI, n. 24, p. 6-9, jun.- jul.- ago., 2008.

Segundo Amâncio (2008), o fato de um escritor árabe escrever em hebraico não pode ser visto como uma aberração:

Pelo contrário. Do mesmo modo que se dizia que Israel só seria um país normal quando tivesse seus próprios ladrões e prostitutas, pode-se dizer que o idioma hebraico só recuperaria a normalidade quando passasse a ser a língua de expressão plena, utilitária e artística, também para cidadãos de outras etnias que fazem parte da população israelense. (idem)

Amâncio (idem) acredita no poder da poesia de transcender a política na medida em que o uso que ela faz da língua neutraliza qualquer conotação extralinguística. Segundo ele, quando alguém lê Araidy, “não terá ideia de que se trata de um não judeu” (idem).

Ao contrário de outros autores árabes israelenses que escrevem em hebraico, Araidy diz ter orgulho de escrever em hebraico: “A mim foi dado o privilégio de escrever na língua sagrada, a língua do primeiro monoteísmo, que fundou o humanismo há cerca de cinco mil anos. (...) quando escrevo um poema de amor em hebraico, me sinto como o rei Salomão, e quando escrevo um poema de lamento, me sinto como o Rei David” (idem, p. 8).

Contudo, Araidy (em Amâncio, idem) esclarece que a escolha pelo hebraico não foi sua:

O que fazer se eu sou árabe, druso e nasci no Estado de Israel, e tenho um pai que queria que seus filhos ‘fossem cultos como os judeus’? Ele me mandou para escolas hebraicas. E eu assenti como quem é chamado à Torá. Como seria possível o contrário, com a vontade inamovível do pai árabe, druso, típico oriental, conforme a sociedade patriarcal? (p. 7).

O poeta acredita, como Shammas, que é preciso extirpar o judaísmo da língua hebraica.

Parece-me que a escrita hebraica não tem comparação com outras línguas tendo em vista sua origem tríplice, de povo, religião e idioma, conjuntamente. A língua carrega a etnia, a religião, a pátria, ainda quando esta última esteja ausente. Em determinadas épocas, ela continua presente na língua. E com a inovação do estabelecimento do Estado de Israel e o fato de o idioma hebraico ter se tornado uma língua falada, não se extirparam dela aquelas três bases. A laicização da língua hebraica conferiu a ela uma dimensão midiática, mas não extirpou o judaísmo dela, sua judaicidade e sua identidade israelense. (idem, p. 9)

7. O caso de Sayed Kashua

Num evento literário ocorrido em 2005 na Jordânia⁷⁶, os escritores israelenses A. B. Yehoshua e Sayed Kashua participaram conjuntamente de um painel cujo tema abordava de que forma a língua e o lugar afetam a identidade do escritor. Yehoshua iniciou o debate referindo-se ao país multilíngue Israel para o qual os judeus foram a partir da Diáspora e lutaram ali para fazer do hebraico sua língua permanente. Segundo ele, os árabes foram um modelo para esses primeiros imigrantes judeus. “Seu amor pela sua língua é tão lindo. Não é como o amor pelo hebraico, que se tornou uma ferramenta”. De acordo com ele, atualmente, estamos lidando com um fenômeno segundo o qual o povo colonizado escreve na língua dos colonizadores. Para Yehoshua, os israelenses se beneficiam dos autores árabes que escrevem em hebraico – pois o hebraico se enriquece com influências do árabe – mas eles perdem o benefício de mergulharem em sua própria cultura. “Deixe os tradutores trabalharem”, disse ele.

Kashua defendeu-se alegando que o governo israelense nunca fez nada para cultivar o árabe em Israel.

Ao invés disso, ele fez de tudo para oprimi-lo. Eu nasci em Israel, e a sociedade israelense e sua língua foram impostas a mim. Vocês estupraram minha língua-mãe e

⁷⁶ HALPERN, Orly. Overstepping boundaries. **The Jerusalem Post**, Jerusalém, 18 fev, 2005, p. 23.

ainda estão estuprando-a. Mas às vezes eu acho que ela merece, pois ela cedeu muito facilmente. Eu acredito que eu escreva em hebraico porque esta é a língua dos vencedores. Entre nós, ninguém quer ser um árabe mesmo.

Kashua conta que ele não tem escolha senão escrever em hebraico⁷⁷. Isso porque, na sua opinião, ele se tornou, na escola onde estudou quando jovem e posteriormente na universidade, mais fluente na língua hebraica do que na língua árabe, língua falada pela sua família e em sua cidade natal. Para ele, esse fato é como que uma fatalidade: ele escreve, tanto em sua ficção literária como no jornal, sobre os árabes em Israel, mas seu público majoritário não é o árabe. Além disso, ele alega ser discriminado por sua própria comunidade árabe pelo fato de escrever em hebraico e escrever sobre os árabes israelenses na mídia hebraica.⁷⁸

Para Kashua, a identidade árabe lhe é imposta dentro do contexto israelense:

Sou árabe porque dizem que sou árabe. Nasci de família muçulmana. Dizem-me que eu sou muçulmano, então sou muçulmano. Sou até mesmo palestino. É uma denominação imposta. Se pudesse, eu anularia todas essas definições. Sempre serei um árabe. Não há lugar para particularismo nesta sociedade. Se houver uma guerra (entre árabes e judeus em Israel), serei árabe. O israelense sempre dirá que você é um árabe. Minha filha estuda na escola bilíngue (árabe-hebraica). Não tenho medo que ela não saiba que é árabe. Sempre dirão a ela, sempre a lembrarão disso.

Sayed Kashua nasceu em 1975 na pequena cidade árabe israelense de Tira, na região do Triângulo. Quando adolescente, deixou sua cidade natal ao ser aceito numa prestigiosa escola em Jerusalém, a Escola de Ciências e Artes, destinada a alunos com capacidades especiais, cuja língua de instrução é o hebraico e cujo público majoritário é o judaico. Kashua é uma exceção ao que tange à sua origem muçulmana e ao fato de somente escrever e publicar em

⁷⁷ KASHUA, Sayed. Comunicação pessoal, Jerusalém, fevereiro de 2009.

⁷⁸ Idem

hebraico, ao contrário de outros autores, que têm origem cristã ou drusa e escrevem tanto em hebraico quanto em árabe.

Posteriormente, estudou filosofia e sociologia na Universidade Hebraica de Jerusalém. Em 1996, começou a escrever no jornal semanal de Jerusalém *Kol Hair* e no jornal diário israelense *Haaretz* sobre cultura, televisão e restaurantes.

Sayed Kashua é atualmente colunista semanal do *Haaretz*. Além disso, é o roteirista das três séries do programa humorístico da televisão local no Canal 2, o *Avodá Aravit* (*Trabalho Árabe*). Pela primeira vez na televisão israelense, em horário hebraico, um programa apresentou personagens de origem árabe que falam a língua árabe em horário nobre. *Avodá Aravit* recebeu o prêmio de Melhor Série de Televisão no Festival de Filmes de Jerusalém em 2008.

Hoje, ele junto com sua esposa e seus dois filhos vivem num bairro de maioria judaica em Jerusalém depois de se mudar em 2008 de Beit Safafa, bairro árabe dessa cidade.

Sayed Kashua tem três romances publicados. *Aravim Rokdim* foi editado em hebraico em 2002. O livro tornou-se um *best-seller* no país e foi traduzido para sete línguas (italiano, alemão, francês, holandês, polonês, espanhol e inglês). Seu segundo livro, *Vaiehi Boker*, (*Fez-se a manhã*), de 2004, foi traduzido para seis línguas. Ambos os romances receberam diversos prêmios literários. Uma editora do Líbano demonstrou, no início de 2009, interesse em traduzir *Vaiehi Boker* para o árabe⁷⁹. *Guf Sheni Iachid* (*Segunda Pessoa do Singular*) foi publicado em 2010 e ainda não foi traduzido para nenhuma língua.

⁷⁹ KASHUA, Sayed. Comunicação pessoal, Jerusalém, fevereiro de 2009.

TERCEIRA PARTE

1. Análise do romance

O enredo

O protagonista de *Aravim Rokdim* é um anti-herói que viveu sua infância na cidade de Tira. Ele conta que havia sido uma criança muito indisciplinada até que, ao levar um tombo e bater a cabeça aos cinco anos de idade, tornou-se um menino bom e comportado, ótimo aluno e motivo de orgulho de toda a família. Quando criança, nutria uma relação de afetividade muito profunda com a avó, com quem dividia quarto e cama. Com ela, ele teve o primeiro contato com costumes e leis do islamismo, pois sua avó era religiosa praticante.

Certa vez, o protagonista descobriu que sua avó guardava um grande segredo dentro de uma maleta escondida num armário. Quando teve oportunidade, sem que a avó soubesse, encontrou uma série de matérias publicadas em jornais escritos em hebraico nas quais viu fotos de seu pai. Embora com dificuldade, devido ao seu baixo conhecimento da língua hebraica, ele conseguiu compreender que as matérias relatavam que seu pai havia sido preso pelo governo israelense por acusação de terrorismo num atentado contra uma cafeteria numa universidade hebraica. Foi também na infância que o protagonista vivenciou o ativismo político comunista de seu pai, participando, junto a ele e seus irmãos, de manifestações de árabes israelenses contra o Estado de Israel e ouvindo histórias de preconceito e discriminação contra a população judaica israelense.

Quando o protagonista tinha por volta dos doze anos de idade, foi inaugurada uma escola judaica em Jerusalém destinada a alunos superdotados. Um entre mil alunos árabes seria aceito no internato. Ao passar no teste, o protagonista tornou-se a grande esperança dos pais, por terem um filho que teria a oportunidade de estudar numa escola melhor do que a proporcionada à maioria dos árabes.

Contudo, ao ter contato com o mundo judaico, até então pouco conhecido, o protagonista foi-se tornando uma pessoa sem rumo, perdida na medida em que foi-se distanciando de sua origem em Tira e se aproximando da população judaica. No internato e na cidade de Jerusalém, ele sofreu discriminação devido à sua origem árabe.

O protagonista passou a tentar se parecer ao máximo com um judeu, comportamento que o acompanhou até sua vida adulta. Contudo, a consciência de que sempre seria considerado um árabe, entre judeus e dentro de sua comunidade, foi-se tornando uma verdade para o protagonista, o que lhe gerou muito sofrimento.

Após finalizar o ensino médio, o anti-herói não passou nos exames de admissão à faculdade e tornou-se uma decepção para a família. O protagonista voltou então a Tira, mas se sentiu um estranho na sua própria comunidade. Retornou, então, a Jerusalém, onde começou a trabalhar e finalmente estudar Filosofia na universidade (pelo fato de essa carreira exigir poucos pontos na prova de admissão). Conheceu lá uma garota árabe, com quem se casou e teve uma filha. Eles foram então morar num bairro árabe de Jerusalém, Beit Safafa. Nessa fase de sua vida, que coincide com a Segunda Intifada, ele tornou-se viciado em álcool.

A desesperança e a sensação de fracasso tomaram conta do protagonista e de sua família. O livro passa a diferenciar duas possíveis identidades entre os árabes com cidadania israelense. O “palestino” é o combatente, é aquele que luta pelos seus direitos, que decide não se inserir na sociedade israelense. Já o “árabe israelense” é aquele árabe que aceita sua condição no país judeu, seu status inferior, que quer se assimilar. Mas os personagens do romance não se enquadram nessa dicotomia. Eles não lutam por um Estado independente nem gostariam de viver lá, mas também não se sentem em casa em Israel: revelaram seus medos, suas derrotas e frustrações, suas desilusões tanto em relação à população judaica israelense como aos árabes de modo geral.

Sobre o romance: recursos literários, leitor alvo, protagonista e título

Aravim Rokdim, primeiro romance do escritor árabe israelense Sayed Kashua, foi publicado em 2002 na língua hebraica pela editora israelense Modan. Contado em primeira pessoa, o romance tem como narrador-personagem o protagonista da história. A linguagem utilizada na narração é coloquial. A narração em primeira pessoa e o coloquialismo da linguagem do romance aproximam o leitor à história contada, tornando-o íntimo àquele personagem. Esses são recursos literários interessantes, pois proporcionam ao leitor majoritário judeu, que devido ao contexto sócio-político israelense tem pouco contato com o árabe, uma relação íntima e empática com o personagem, sua família e sua trajetória.

O romance acompanha a vida desse narrador-personagem, um anti-herói por excelência. Em oposição ao herói clássico, ele não possui vocação heroica. Pelo contrário, o anti-herói de *Aravim Rokdim* se vê como um fracasso. Ele não é bem-sucedido em sua profissão, considera-se mau pai e esposo ausente; é visto pela família como uma decepção e não se insere em nenhum contexto israelense, nem árabe nem judaico. Ele é carismático e provoca empatia nos seus leitores, embora o fato de ser estrangeiro em seu próprio meio e a maneira grotesca como vive esse estrangeirismo façam com que essa simpatia às vezes beire a repugnância.

O romance dá aos seus leitores judeus a oportunidade de se aproximarem do desconhecido, tem o potencial de gerar neles sentimentos de simpatia e, simultaneamente, pode causar estranhamento nos próprios judeus por torná-los cientes de que, além de desconhecerem o seu vizinho, são cúmplices de uma situação que transforma esse ser em alguém perdido e sem rumo.

Aravim Rokdim pode ser traduzido ao português como “Árabes Dançantes”, título que se utiliza da metáfora da dança para expressar a condição do árabe israelense, foco do romance. Se compreendermos a dança como um movimento sincronizado e belo, também

poderemos vê-la sob a perspectiva de que ela exige do dançarino habilidade para que não se torne passos incertos, nos quais a instabilidade e a vulnerabilidade ficam evidentes. Em português, a expressão “fulano dançou” significa que “*fulano* se deu mal”. Da mesma forma, em hebraico, como cita o Dicionário de Gírias Hebraicas⁸⁰, o verbo “dançar” tem uma conotação bastante pejorativa. “Dançar” significa “tentar escapar do tiroteio”, e o exemplo que o dicionário traz é: “Esse Mohamed dançou como na discoteca, mas na verdade a gente só queria assustar ele um pouco” (p. 357), lembrando-nos dos desenhos animados nos quais há sempre um xerife do Velho Oeste, que transforma o tiroteio em motivo de dança. Essa conotação dada ao título explicita ao seu leitor o preconceito, que perpassará o romance em todas as relações e dimensões. Ele é verificado entre grupos (no caso, judaico e árabe) e intra-grupo (dentro da comunidade judaico-israelense e da árabe-israelense).

O verbo hebraico de raiz *rakad* também é utilizado na expressão linguística “*Rokdim bechol hachatunot*”, que literalmente pode ser traduzida como “Dança-se em todo casamento”, ao referir-se a uma pessoa que quer estar em mais de um lugar de uma só vez. Essa expressão é originária da expressão ídiche “*Tantzn oif ale tzvei hassenes*” (“Dançar em dois casamentos”), utilizada dentro do contexto com o significado de que é impossível estar em dois lugares ao mesmo tempo⁸¹.

⁸⁰ ROSENTHAL, Ruvik. **Milon Hasleng Hamakif**. Ed. Keter, Jerusalém, 2006.

⁸¹ ROZENCHAN, Nancy (Universidade de São Paulo). Comunicação pessoal, São Paulo, julho de 2009.

Um romance irônico

O protagonista de *Aravim Rokdim* enfrenta diversas situações trágicas, em que ele é alvo de preconceito e discriminação. Mas essa tragicidade se apresenta sob um tom tragicômico.

Ao ser questionado sobre o uso da ironia e do humor em seu romance, Kashua⁸² acredita serem eles “um ótimo instrumento para lidar com coisas difíceis, tais como a condição de estrangeiro. Eles são uma ajuda, uma proteção da minoria. É um caminho de sobrevivência do estrangeiro, daquele que sofre preconceito”.

A autoironia e humor utilizados por Kashua em *Aravim Rokdim* nos remetem ao humor tipicamente judaico da diáspora, quando esses instrumentos linguísticos eram usados como uma ferramenta para sobrevivência em condição de minoria e de sofrimento⁸³.

Segundo ORING (Apud: ZIV, p. 21), o humor autoirônico originário do sofrimento da perseguição à população judaica deve ser visto como uma reação à sua situação de opressão e sofrimento. Em momentos de repressão, espera-se um estado de depressão. Mas é também nessas circunstâncias que o humor é usado como instrumento de proteção. O riso permite não só não ignorar a dura realidade, como também ter consciência de seu absurdo; não somente chorar, mas também reagir.

Num contexto de dificuldade, o ser humano pode escolher diferentes mecanismos de proteção para lidar com a realidade: culpa (“Este é o meu destino e eu não tenho opção senão aceitar esta realidade amarga”), mecanismo que pode provocar depressão e tristeza; escape da realidade por meio da patologia (quando o homem não suporta sua realidade, cria uma outra vivência) e a negação (“Isso não está acontecendo”). Outra possibilidade é utilizar-se do

⁸² KASHUA, Sayed. Comunicação pessoal, Jerusalém, fevereiro de 2009.

⁸³ Foi durante o século XIX na Europa Oriental, época e local em que os judeus se encontravam em perigo real de vida e onde suas condições de vida eram as piores possíveis, que se desenvolveu o humor judaico, dotado de características próprias. Esse humor, que se expressava principalmente em iídiche, espalhou-se por todo o continente europeu e chegou inclusive aos Estados Unidos devido ao forte fluxo de imigração de judeus para aí.

humor como forma de defender-se da opressão, possibilidade que a diferencia das outras por utilizar-se de meios ativos, e não passivos, para sobreviver ao problema, pois o humor faz uso tanto da imaginação como da realidade.

O humor, em situação trágica, pode ser usado no intuito de transformar a realidade em algo engraçado (o chamado “rir nas lágrimas”). Ele também pode ser instrumento para manter uma coerência interna entre aquilo que é “nosso”, diferenciado daquilo que é “deles”; além disso, ele pode atingir figuras importantes internas à própria comunidade. O humor utilizado numa situação de desespero permite a autocrítica, o que expressa maturidade e autocompreensão. De forma paradoxal, a segurança em si mesmo é alvo deste humor, provocando simpatia e agressividade por parte daquele que escuta.

ZIV (1986) acredita que este tipo de humor, que atribui a um povo coerência e conservação de sua identidade, não é propriedade do humor judaico. É possível encontrar essas características em outros povos, assim como é possível ver no humor judaico influências externas, como do humor inglês e do francês. Já ORING (Apud: ZIV, p. 21) acredita que, pelo fato de o humor judaico ter nascido num contexto específico de perseguição e repressão, ele não pode ser comparado a nenhum outro humor.

A ironia

FREUD (1905) dizia que rir de situações de medo ajuda a alterar a sua relação com ele. A ironia é uma forma primordial de alívio de tensão e de proteção. Ela é considerada um uso maduro do riso, pois como instrumento de retórica, sua compreensão depende do conhecimento do personagem e da audiência em relação ao que está sendo tratado. Sua existência baseia-se numa incongruência ou discordância entre o que é dito ou feito e o que se pretendia dizer ou fazer ou o que se pretendia numa determinada situação e o que realmente

nela acontece, exigindo um pensamento formal tanto daquele que a produz como daquele que a ouve.

A ironia, que, segundo ARÊAS (1990), ocorre na fusão da comédia e da tragédia, pode ter como alvo uma situação, o outro (como uma maneira de ataque) ou ele próprio. Tal como o humor negro, o auto-humor é uma forma de proteção encontrada pelo próprio humorista. Ao contrário do humor agressivo, no qual se ri do outro, o humor próprio atira a flecha contra si mesmo. A piada contada por ZIV (1986) ilustra esse humor autoagressivo: “Não me ataquem. Eu mesmo faço isso, melhor do que ninguém” (p. 22)⁸⁴.

Se a oposição comédia *versus* tragédia e a suposta hierarquia⁸⁵ entre os dois gêneros têm sido mais do que desmistificadas no campo da teoria literária, esses conceitos tornam-se puramente ideais quando analisados sob a ótica do humor.

Se até os fins do século XVIII era comumente aceito que o cômico era o oposto ao trágico, a partir do século XIX, o riso se transformou, filosoficamente falando, no impulsionador de um movimento de redenção do pensamento, ou seja, aquele que ajudará a ultrapassar o limite do pensamento aprisionado dentro do sério. Já na segunda metade do século XX, surgiu o “riso trágico”, o que significa poder rir da dor e de eventos negativos. A presença concomitante do cômico e do trágico e o resultado dessa união se traduzem no termo tragicomédia.

Considerar que tragédia e tragicomédia podem e até devem ser dotadas de riso pressupõe a existência de diferentes risos. PROPP (Apud: FELDMAN, 2006) afirma que o riso de zombaria é o mais comum, sempre ligado à comicidade e encontrado na vida e na arte.

⁸⁴ O uso do humor próprio, os judeus rindo de suas próprias fraquezas como judeus, tornou-se a grande característica do humor judaico.

⁸⁵ Numa definição clássica, ARÊAS (1990) afirma que, enquanto a tragédia é uma imitação de ações sérias, a comédia é uma imitação de personagens de um tipo inferior. A tragédia também é conhecida como aquela em que se “desenrola uma tensão em tudo diversa da ambivalência cômica”, enquanto que “(...) o desenlace da comédia vem por assim falar, do lado do palco onde está a audiência; na tragédia vem de algum mundo misterioso, no lugar oposto” (idem, p. 14-15).

Por meio dele, manifestam-se as mais diferentes formas de derrisão, como a paranoia, a sátira, o humor e a ironia, que podem ser identificados em diferentes graus e frequência. Opostos ao riso de zombaria estão os risos maldosos e cínicos. O riso alegre também não está ligado à comicidade (riso de uma criança), o riso ritual (ligado às festividades de cunho religioso), o riso imoderado (diversões populares, como o folclore e carnaval), cuja origem era “forma de expressar o protesto contra a moral ascética opressiva e a falta de liberdade impostas pela Igreja e contra a estrutura social da Idade Média e Feudalismo” (FELDMAN, 2006, p. 90). Há também outros risos, como o histérico e o causado por cócegas.

O humor autoirônico israelense

Se existe um humor judaico israelense, sua função não é a mesma daquela que ele exercia no exílio⁸⁶. A mudança drástica pela qual passou o povo e a conquista do Estado de Israel depois de mais de dois mil anos de exílio refletem-se na mudança no humor do povo.

Em Israel os judeus não são uma minoria reprimida como na Europa Oriental e também não são uma rica minoria com bases firmes como nos Estados Unidos. Em Israel, os judeus são maioria. Como consequência da mudança das circunstâncias relacionadas à existência do povo judeu, houve mudanças drásticas também na função do humor em suas vidas. (ZIV, p. 29).

Constatar que o humor judaico não encontrou terreno fértil em Israel é talvez um exagero, mas são poucos aqueles que se destacam na crítica dotada de humor. Em *Contra o fanatismo* (2004), o escritor israelense Amós OZ alega ser o humor a única chave para combatermos aquele que ele considera ser um dos maiores males do seu país: o extremismo.

⁸⁶ ZIV (1986) utiliza-se da palavra exílio para designar o local onde o judeu vivia fora da Palestina ou, posteriormente, de Israel. Alguns autores preferem utilizar-se da palavra “diáspora” após o estabelecimento do Estado de Israel.

Pois se é assim, os extremistas estão em voga. Segundo Rozenchan⁸⁷, o único autor israelense que consegue dar expressão ao humor judaico na atualidade é o escritor Etgar Keret.

O uso do humor autoirônico em *Aravim Rokdim*

Mas nem só de humor judaico vive o humor israelense. Quando falamos em “humor israelense”, erroneamente nos restringimos ao humor judaico israelense.

Se comédia e tragédia não podem ser claramente diferenciadas em muitas das obras daqueles judeus que viviam em situação de precariedade máxima na Europa Oriental do século XIX, em *Aravim Rokdim*, como em outras obras tanto literárias quanto jornalísticas de Kashua, humor e tragédia se encontram decididamente na ironia e são impossíveis de serem dissociados um do outro. Situações engraçadas se combinam a sentimentos de exclusão, repressão, preconceito e discriminação, tornando a ironia a voz mais alta de sua produção.

Porém, o que torna a obra de Kashua comparável àquelas próprias do humor judaico tradicional é que todos esses temas florescem não somente dentro da sociedade em que ele é uma minoria, mas também dentro de seu próprio povo e, principalmente, dentro de si mesmo. Sua manifestação contra aquilo que o oprime não se restringe aos judeus. Ela atinge sua própria comunidade e identidade muçulmanas e aquele ser que ele denomina “um ser fraco e medroso”: ele mesmo⁸⁸.

Segundo KASHUA⁸⁹, o uso que ele faz do humor em sua obra lhe serve como uma máscara de proteção para falar de sentimentos difíceis e doloridos, para tratar de episódios que lhe causam dor e muitas vezes vergonha. Os temas por ele tratados são sensíveis a ponto de ele ter sua obra censurada na maior parte do mundo islâmico e sofrer ameaças por parte

⁸⁷ ROZENCHAN, Nancy (Universidade de São Paulo). Comunicação pessoal, São Paulo, março de 2009.

⁸⁸ KASHUA, Sayed. Comunicação pessoal, Jerusalém, fevereiro de 2009.

⁸⁹ Idem.

dessa população. Segundo Kashua, isso acontece porque o outro (muçulmano israelense) vê a si mesmo nas suas personagens e a imagem que ele vê não lhe agrada nem causa nele orgulho.

ARÊAS (1990) constata que “(...) se os povos mais diferentes se assemelham no pranto, o contrário acontece com o riso: cada povo e cada classe social riem à sua maneira” (p. 10). Com essa afirmação, ela nos chama a atenção para a importância do contexto em que uma obra é escrita para a sua interpretação e entendimento:

Shakespeare, por exemplo, concebeu *O mercador de Veneza* como comédia quando em Londres não existia o problema judaico. A primeira sinagoga da cidade data de 1657, época em que chegou de Espanha e Portugal um grande número de judeus, perseguidos pela Inquisição. Já em 1741, o grande ator inglês Charles Maclín apresentou pela primeira vez o aspecto trágico da personagem shakespeareana com tamanha intensidade, que o público chorava onde antes, com o mesmo texto, tinha rido (...). (ARÊAS, 1990)

Por este motivo, o humor do árabe israelense, mesmo quando, e até mesmo por ser escrito em hebraico, só torna-se irônico e trágico quando visto sob a perspectiva de uma minoria que se sente alvo de preconceito e discriminação. O humor de Kashua é engraçado e trágico concomitantemente. O riso trágico do qual ele se utiliza transforma-se em ironia, pois a sua tragédia (nos campos pessoal e social) é muito explícita, mesmo quando revestida de comédia.

Um romance autobiográfico e político

O anti-herói de *Aravim Rokdim* possui inúmeras similaridades com seu criador, Sayed Kashua. Ambos são homens, nascidos na cidade de Tira e de origem árabe muçulmana. As similitudes continuam. Ambos foram aceitos num importante internato judaico em Jerusalém, moraram parte de sua vida no bairro de Beit Safafa e estudaram filosofia na Universidade

Hebraica de Jerusalém. Contudo, Sayed Kashua não deu a esse narrador-personagem um nome.

O fato de haver similaridades extratextuais entre autor e personagem e a decisão do primeiro não dar a ele um nome têm implicações na categorização do gênero literário da obra. Como explica LEJEUNE (2000), o gênero autobiográfico (narrativa que conta a vida do autor) pressupõe que haja identidade de nome entre o autor (cujo nome está estampado na capa) e o narrador e/ou a pessoa de quem se fala, mesmo que o leitor levante questões quanto à semelhança entre autor e eu-narrador. Ainda assim, nunca há dúvidas quanto à identidade deles⁹⁰. Por outro lado, quando o nome estampado na capa do livro é diferente do nome do seu personagem, temos um romance, mesmo quando, nesse caso, o leitor pudesse ter razões suficientes para associar a história vivida pelo personagem à do autor, por comparação a outros textos, por informações externas ou pela leitura da narrativa que não parece ser ficção. Para LEJEUNE (idem), a semelhança produzida pelo enunciado é totalmente secundária.

O terceiro gênero estabelecido por LEJEUNE (2000) é o “romance autobiográfico”, também conhecido por “biografia fictícia”. Neste texto de ficção, o leitor pode acreditar, a partir das semelhanças entre autor e personagem, ser uma autobiografia. O romance autobiográfico pode até mesmo corresponder “exatamente” à história do autor, podem chegar “até uma quase transparência que leva a dizer que aquele é o autor ‘cuspidado e escarrado” (idem, 2000, p. 25). Contudo, o fato de que o autor decidiu negar essa identificação ao não dar um nome ao personagem que remeta a si mesmo, ou pelo menos não afirmá-la, faz com que a obra pertença ao gênero romance autobiográfico, no qual a questão da identidade está sempre

⁹⁰ Candido (2000) nos alerta para a importância de analisar as obras autobiográficas como uma forma de arte, pois o autor utiliza-se da realidade da forma desejada, selecionando trechos e momentos a serem descritos e distorcendo a realidade a fim de torná-la interessante ao texto ou ao menos significativa dentro daquele contexto. Segundo ele, numa análise autobiográfica, “o primeiro passo (...) é ter consciência da relação arbitrária e deformante que o trabalho artístico estabelece com a realidade, mesmo quando pretende observá-la e transpô-la rigorosamente, pois a mimese é sempre uma forma de poiese” (p. 12).

colocada. “Por mais que o herói se pareça com o autor, se eles não tiverem o mesmo nome, nada feito” (Idem, 25). Ainda assim, LEJEUNE (idem) afirma que a biografia do autor é sempre um elemento extratextual que, no caso da autobiografia e do romance autobiográfico, torna-se interno à análise da obra⁹¹.

Segundo LEJEUNE (2008), há algumas formas de pacto estabelecido entre o autor, ou seja, o nome estampado na capa do livro, e o leitor. O pacto autobiográfico é aquele em que há uma identidade explícita entre autor e personagem. Já no pacto romanesco, há a prática patente da não identidade (o autor e o personagem não têm o mesmo nome). Além disso, existe um atestado de ficcionalidade quando a palavra “romance” estiver estampada na capa do livro.

Há também a possibilidade de um pacto ausente quando há a prática patente da não identidade (o autor e o personagem não têm o mesmo nome) e não há o atestado de ficcionalidade. LEJEUNE (idem) acredita ser considerado o caso mais complexo de pacto ausente quando a personagem não recebe um nome. Nestes casos, “não apenas o personagem não tem nome, mas o autor não firma nenhum pacto – nem autobiográfico, nem romanesco. A indeterminação é total” (p. 29), mesmo que a identificação entre autor-narrador-personagem “não seja objeto de nenhuma declaração solene” (p. 30). Uma obra cujo pacto é ausente ou indeterminado é considerada sempre um romance. “Para qualquer leitor, um texto de aparência autobiográfica que não é assumido por ninguém se assemelha, como duas gotas, a uma ficção” (p. 31). Por este motivo, qualquer relação de semelhança notada pelo leitor entre autor e personagem é sujeita a discussões e nuances infinitas. Como acontece no caso de *Aravim Rokdim*, a indeterminação do protagonista provoca no leitor duas possibilidades. Por

⁹¹ Embora essas três categorias sejam explicitadas na teoria de LEJEUNE (idem), o autor conclui, ao refletir sobre o autorretrato, que toda e qualquer obra apresenta a questão da representação e elas são sempre fruto de uma experiência política e pessoal do autor, traduzidas por meio da arte/literatura.

não ser nomeado, esse protagonista pode ser qualquer árabe israelense, mas ele também pode ser todo árabe israelense. Esse não pacto abre espaço a duas possibilidades que não se excluem, mas que convivem.

Aravim Rokdim é um romance autobiográfico; uma forma artística ficcional por meio da qual o autor expressa uma situação que lhe é conhecida. Nesse romance, o autor não faz um pacto de fidelidade com seu leitor, surgindo daí um “Pacto Ausente”. Em *Aravim Rokdim*, o autor tem total liberdade de colocar o quanto quiser de si mesmo – e se quiser. O não pacto o torna livre em suas escolhas, sem amarras de qualquer nome ou denominação.

Mas tudo isso se coloca no campo teórico. No campo prático, a classificação de LEJEUNE (idem) não influencia na opinião das pessoas. O romance provocou consequências reais na vida do autor e de sua família. Kashua⁹² conta que eles são perseguidos por parte da comunidade árabe, tanto israelense como de outros países. Certa vez, afixaram na cidade de Tira, onde seus pais moram, panfletos acusando a família Kashua de traição. O pai do autor sofreu insultos e a família toda foi ameaça de violência devido ao conteúdo do romance, que expõe os conflitos de lealdades que perpassam os cidadãos árabes israelenses retratados do romance. Esses episódios ilustram o quanto os elementos histórico-sociais são internalizados à estrutura da obra. Em *Aravim Rokdim*, a política não é só pano de fundo, ela é parte do romance. Nos termos de HOWE (1994), *Aravim Rokdim* é um romance essencialmente político, pois “a política alcançou um domínio quase que total” da obra (p. 4)⁹³.

Nesse romance, a sociedade está explícita e a consciência dos conflitos identitários e de lealdades do árabe muçulmano israelense penetrou na consciência do protagonista e dos outros personagens do livro, que agem e reagem em função do lugar que ocupam nesse meio. Eles são conscientes ou inconscientes quanto a suas afiliações ideológicas e lealdade política,

⁹² KASHUA, Sayed. Comunicação pessoal, Jerusalém, fevereiro de 2009.

⁹³ Esses são os termos utilizados por HOWE (1994) ao referir-se à obra *1984*, de George Orwell.

apoiando ou opondo-se à sociedade sob a inspiração de uma ideologia⁹⁴, que sempre molda, influencia ou determina o seu comportamento. Ao mesmo tempo, a maneira como cada um desses personagens reage a estas ideologias, que são abstratas e impessoais, é singular, pois cada um deles é dotado de características também psicológicas e pessoais, únicas sob o ponto de vista da vida privada, que definitivamente interferem na sua relação com o contexto sociopolítico no qual vivem.

O grande desafio do romance político é confrontar a experiência, que é imediata e íntima, à ideologia que é, por natureza, geral e abrangente. Segundo HOWE (1998), os romances políticos retratam momentos e situações históricas e oferecem compreensões críticas, mas eles não podem encontrar saída para os dilemas políticos com os quais são concluídos. Waldman⁹⁵ traduz esse fato à incorporação da mensagem política ao romance, que acontece por meio da transformação da realidade em verossimilhança. Caso não haja essa incorporação, o romance será uma obra panfletária. Assim HOWE (1998) explica essa incorporação:

As ideias da vida real, que podem ter estimulado o escritor a compor seu romance, devem permanecer invioláveis; o romancista não tem o direito de adulterá-las em seu próprio domínio e tampouco tem, geralmente, as qualificações para fazê-lo. Porém, uma vez que as ideias são postas em ação dentro do romance, não podem mais permanecer meras massas de abstração. Em sua melhor forma, o romance político gera um calor tão intenso que as ideias das quais se apropria são dissolvidas em seu movimento, fundindo-se com as emoções de suas personagens. (HOWE, 1998, p. 7 e 8)

Aravim Rokdim incorpora a realidade política na construção inusitada de suas personagens. As dualidades categóricas vistas na sociedade israelense (o árabe *versus* o judeu,

⁹⁴ HOWE (1998) não acredita existir uma profunda diferença entre os romances ditos políticos e aqueles sociais. Para ele, a diferença é apenas analítica.

⁹⁵ WALDMAN, Berta (Universidade de São Paulo). Anotações de aula, 2007.

o árabe resignado *versus* o árabe combatente, o árabe israelense *versus* o palestino israelense - no sentido do árabe israelense resignado *versus* o combatente e reivindicador) dão lugar a seres complexos, polifônicos e multi-identitários. São personagens que não se encaixam nas categorias pré-estabelecidas relacionadas aos seus pertencimentos étnicos e nacionais. Em *Aravim Rokdim*, esses pertencimentos, além de múltiplos, são antagônicos. E esses antagonismos, incluindo a não nomeação do narrador-protagonista, representado como um vazio literário, são traduzidos na criação literária de *Aravim Rokdim*.

De uma obra panfletária à complexidade de um romance político irônico

Aravim Rokdim, romance do escritor árabe-israelense Sayed Kashua, relata a história de um anti-herói⁹⁶ israelense de origem muçulmana, a quem não é dado nome e cuja família provém da cidade de Tira, que se tornou israelense pós-1948.

O contexto sociopolítico, tal como referências ao Mandato Britânico na Palestina, às guerras de 1948 e dos Seis Dias, às intifadas e ao massacre de Sabra e Shatila, aparece nas lembranças do menino e no dia-a-dia do protagonista já adulto, mas eles também são eventos que determinam o caminho seguido pelos personagens do romance, tornando-se parte da obra e não somente contexto.

A política e o envolvimento político apresentam-se de forma explícita no início do romance. Os eventos políticos são retratados de maneira semelhante à panfletária. Assim, por exemplo, lê-se: “Um dia as pessoas de Tira foram mais corajosas. Não deixavam nenhum judeu entrar na cidade” (p. 28).

O pai, retratado como uma figura machista e autoritária, que havia sido preso antes de o protagonista nascer, tendo depois se tornado comunista, antirreligioso e grande ativista político, persegue seus filhos exigindo que também eles fossem combatentes em prol da causa palestina:

... meu pai e outras pessoas postaram-se no meio da rua. Não tive medo e me sentei com eles. Depois de pouco tempo toda a cidade juntou-se a nós (...). Um avião sobrevoava no céu. Meu pai me disse que estavam nos filmando e cobriu seu rosto com sua camiseta. Ele também me ensinou como amarrar a camiseta sobre o rosto, exatamente como fazem as crianças que vemos na televisão. (p. 29)

⁹⁶ Diferente do herói clássico, o anti-herói não possui vocação heroica. Em geral, não é inerentemente mau, ao contrário dos vilões. Ele é normalmente carismático e provoca empatia por meio de seus objetivos.

O narrador sempre enfatiza, ao relatar sua vida escolar ainda em Tira e suas relações na infância, o teor político das relações alunos-professores e pais-filhos e a maneira sofrida como o árabe vive na sociedade israelense:

Gamal, o nosso professor de hebraico na escola fundamental, não parava de falar sobre os trabalhadores da colheita. Ouvimos dele mais sobre a colheita do que sobre a língua hebraica. Ele dizia que acabaríamos trabalhando na colheita ‘como porcos’. Sairão da casa às 6 da manhã e voltarão à noite. (p. 19)

O narrador cresce ouvindo histórias contra judeus: “Meu avô era um homem inteligente, sabia ler e escrever e tinha uma caligrafia bonita (...). Meu avô era um herói. Um homem forte que lutou contra os judeus” (p. 20-21). E vive a infância no ambiente de guerra, ao contar que junto com outras crianças cavavam poços para se esconderem quando comessem disparos: “Sempre soube que haveria uma guerra” (p.23).

A avó do garoto já os preparava para um eventual combate: “A minha avó sempre diz que se estourar uma guerra é proibido ficar em casa, porque ela cairá sobre nós. É proibido acender a luz e é preciso esconder-se entre as árvores.” (p. 20)

Dentro desse contexto bélico, as expectativas em relação a um futuro melhor eram passadas às crianças. Na seguinte passagem, o narrador-personagem esclarece que o anseio de sua família era de um Estado próprio para os árabes israelenses: “Meu pai me enviou aos escoteiros e me disse que, quando eu crescesse, eu seria aviador, e que quando eu acabasse o ensino médio, nós já teríamos um país, e então eu aprenderia a voar. Minha avó dizia que eu seria ou ministro ou juiz” (p.27).

Na cidade de Tira, o personagem, ainda quando criança, é apresentado à identidade palestina, do combatente. A politização acontece na sala de aula e também na relação pai-filho. De um lado, está a criança, ingênua, desprovida da conscientização dos conflitos pelos

quais seu povo passava em Israel. Do outro, estão o professor, o pai, que desejam introduzir na criança o espírito da guerra, da vingança. O protagonista conta que, ainda quando crianças, ele e seus irmãos eram levados a manifestações contra o governo israelense. Relata que ajudava o pai a preparar cartazes para passeatas. O pai pedia a seus filhos que desenhassem bandeiras e escrevessem faixas de protesto como esta: “Mãe do *shahid*⁹⁷: alegre-se. Todos os filhos são seus filhos” (p. 111).

Apesar do tom panfletário com o qual o romance se inicia, em que a ideologia política é explicitamente exposta, *Aravim Rokdim*, de maneira sutil, incorpora à narrativa divergências internas dos árabes israelenses, divergências essas que trarão, inesperadamente, surpresas aos caminhos percorridos pelos árabes israelenses retratados na obra e pelo protagonista, em especial. A politização do pai faz contraponto ao estado de inércia que ele vê em seus filhos, uma nova geração de árabes israelenses:

Meu pai não sabe como eu e meus irmãos saímos assim. Até mesmo uma bandeira nós não sabemos desenhar. Ele diz que crianças ainda menores que nós vão às ruas e cantam: ‘OLP⁹⁸ – Israel não’ e grita conosco dizendo que nós nem sabemos o que é OLP. (p. 18)

⁹⁷ *Shahid* significa mártir em árabe. A palavra, quando usada no contexto terrorista islâmico, refere-se àquele que comete um atentado terrorista.

⁹⁸ OLP é o acrônimo de Organização para Libertação da Palestina. Foi somente a partir de 1993 que a OLP foi reconhecida pelo Estado de Israel como representante legítima do povo palestino quando o então presidente da organização, Yasser Arafat, reconheceu o Estado de Israel. Arafat foi presidente do Comitê Executivo da OLP de 1969 até sua morte, em 2004. Foi sucedido no cargo por Mahmoud Abbas (também conhecido como Abu Mazen).

Essa diferença de postura do árabe israelense em relação às suas reivindicações aparece também nesse trecho:

Quando estávamos na loja de roupas, ouvimos uns gritos lá fora. O dono da loja pediu que saíssemos e baixou a porta de ferro. Na rua da frente, havia crianças com bandeiras. Eles haviam fechado a estrada com pneus. Meu pai me deixou ao lado do carro e correu em direção a eles com um isqueiro nas mãos. Comecei a chorar. Estava certo de que aquilo era o fim do mundo sobre o qual estudávamos no Corão. Meu pai disse que não podia acreditar que eu era assim medroso. E se fosse assim, então por que tanto *'eu- quero-a-minha-arma?'*. (p. 27)

E é isso que o pai considera medo, inércia, desinteresse, descaso ou despolitização, uma nova possibilidade que o romance nos abre. O tom panfletário do romance abre espaço para um romance político na medida em que o autor introduz passagens que retratam, de maneira cômica, a visão ingênua do anti-herói perante os eventos políticos que ocorrem naquela sociedade. Nesses relatos da infância, o humor e a ingenuidade aparecem de forma intensa, mesmo nas passagens que expressam preconceito e ódio. Como é o caso dessa passagem, em que o professor apresenta o “palestino” aos seus alunos:

Uma vez o nosso professor de história de Tira perguntou se alguém de nós sabia o que é a Palestina e ninguém da classe soube responder. Eu também não. Depois, ele perguntou se alguém de nós viu um dia um palestino e o gordo do Mohamed, que tinha medo de receber uns tapas, disse que uma vez, quando ele estava andando de carro com seu pai no escuro, viu dois palestinos. Naquele dia, o professor bateu em todas as crianças da classe e deu muitos socos no gordo do Mohamed. Ele nos bateu com a régua e gritou: *'Nós somos palestinos, vocês são palestinos, eu sou palestino, seus idiotas, eu vou ensinar a vocês quem vocês são, animais!'*. (p. 75)

Essa passagem acima relatada esclarece uma postura diferente em relação à própria identidade do árabe israelense. Se na geração anterior à do protagonista, árabes israelenses como seu pai e seu professor se autointitulavam “palestinos” e faziam manifestações, greves e

reivindicações, a geração seguinte, do protagonista, seus irmãos e colegas de escola, desconhecia essa politização do árabe cidadão de Israel, desconhecia a sua *palestinização*.

A diferença geracional e o distanciamento dessa nova geração das tragédias pelas quais o povo palestino passou nos momentos da criação do Estado de Israel estão relatados na passagem abaixo, que, sob a ótica ingênua da infância e com o uso da ironia, faz menção indireta ao massacre de Sabra e Shatila:

Um dia meu pai mandou que (eu e meu irmão) voltássemos para casa. Nós estávamos no meio de um jogo (de guerra). Eu estava quase matando o meu irmão mais velho (...). Quando chegamos à casa, o volume da televisão estava no máximo. A mamãe esperneava e a minha avó, que nunca chorava, estava com uma voz de enforcada. Nosso pai dizia ‘vejam’ e todo o tempo se lamentava e amaldiçoava. A vovó rasgou suas roupas e chorou. Eu e meus irmãos nos alegamos porque não apanhamos e achamos que meu pai tinha trazido um filme novo e queria que o assistíssemos. No dia seguinte, voltamos a brincar de guerra. Meu irmão chamou seu pelotão de ‘Sabra’ e eu chamei o meu de ‘Shatila’. (p. 26)

A discriminação contra o judeu com a qual o protagonista tem contato, baseada em estereótipos, também é descrita em tom de ironia e comicidade, como no caso do judeu que mata crianças para fazer a *matsá*⁹⁹, o pão ázimo:

Uma vez a vovó contou que os judeus sequestraram o Dr. Jihad quando ele ainda era criança. A mãe dele chorou o dia inteiro, procurou-o em todo canto de Kfar-Saba (...). Ele era filho único. Ela quase morreu de tristeza, a coitada. Finalmente ela o encontrou com uns judeus religiosos e eles sentiram pena dela e devolveram o menino. Eles queriam o seu sangue para fazer a *matsá*, nos explicou a vovó. (p. 79)

Além de surpreendentemente relatar de forma irônica eventos trágicos, *Aravim Rokdim* mostra um lado de fascinação que o judeu exercia no árabe, apesar de toda a rivalidade e

⁹⁹ *Matsá* é o pão ázimo comido durante a festividade da Páscoa Judaica, *Pessach*.

preconceito. Essa fascinação também é descrita de maneira cômica. O protagonista conta que, ainda quando criança, colegas judeus que trabalhavam junto com seu pai foram convidados a jantar em sua casa. Na ocasião, ele, de emoção, urinou nas calças: “No dia em que vi judeus de perto pela primeira vez, fiz xixi nas calças” (p. 47).

Além da admiração, a descrição do encontro registra também o quanto sua mãe se havia preparado para receber os convidados e o quanto se decepcionou ao verificar que sua família não recebera a mesma atenção quanto à dada aos judeus: “(...) depois que ele se foram (os judeus), ela (a mãe) abriu o pacote de presente que eles trouxeram e viu uma caixa de bombons. Eu me lembro que ela falou ‘é isso o que eles trouxeram?! E nós nos aprontamos por uma semana’”. (p. 47)

Devido às suas capacidades intelectuais excepcionais, o anti-herói é escolhido entre mil alunos árabes para estudar num internato judaico. Ao deixar sua cidade natal, sua família, o conhecido, e ir para Jerusalém, o protagonista começa a ter contato intenso com a sociedade judaica que ia além dos relatos ouvidos na infância.

Mas esse encontro não é pacífico, é repleto de situações de discriminação. Ao ir para Jerusalém e ter intenso contato com a sociedade maior, o protagonista relata diversos episódios em que sofreu discriminação devido a sua origem árabe, tanto pelos alunos e familiares dos alunos do internato, quanto pela sociedade judaica maior. Contudo, essas situações são sempre apresentadas de maneira tragicômica, o que concede ao romance uma leitura única e inusitada daquele contexto.

Ao entrar num ônibus em Jerusalém, acontece um embate entre crianças judias e árabes.

Nele, o preconceito e a discriminação mútuos são igualmente expostos ao leitor.

(quando começam a fazer piadas) Eu dou o meu maior sorriso, tento ser o mais educado do mundo. Eles não me farão nada (...). Eu tento continuar sorrindo apesar dos gritos e do ridículo. (...) As crianças (...) cochichavam, gritavam, repetiam os nomes das nossas cidades errando sua pronúncia propositalmente. Riam dos nossos nomes e nós não fazíamos nada. Fazer parte da palhaçada era ridículo, então eu me calava. Eles começaram a cantar uma música que me soava conhecida, porém ao invés de cantar como nós fazemos ‘O judeu está morto’, eles cantam ‘Mohamed está morto’ (...). (p. 71)

Nesse contato com o mundo judaico, o protagonista passa frequentemente pelas revistas feitas a cidadãos de origem árabe praticadas por policiais israelenses à procura de terroristas. Na primeira viagem de visita a sua casa em Tira após o início das aulas, o ônibus em que o protagonista viajava foi revistado por soldados, que pediram que ele, como um árabe que poderia apresentar algum perigo à segurança dos passageiros, descesse, mostrasse sua carteira de identidade, dissesse de onde era, para onde ia, e exigiram que suas roupas, lençóis, livros fossem revistados¹⁰⁰. O protagonista começou a chorar e até o soldado lhe ofereceu água e o consolou, mostrando que a revista era apenas rotineira.

Também dentro do internato, local onde supostamente estudavam filhos provindos de famílias educadas e politicamente abertas, pois a escola aceitava a diversidade de origens dos seus alunos, o protagonista deparou com uma diferença cultural entre árabes e judeus e com muita discriminação, expostas de maneira tragicômica e irônica. O anti-herói conta que se apaixonou por sua colega de escola, Naomi. Com ela, ele visitou cafés, aprendeu a comer

¹⁰⁰ Durante o período da Primeira e Segunda Intifadas, devido aos atentados perpetrados por palestinos contra a população civil israelense, cidadãos que aparentavam ser de origem árabe eram frequentemente revistados nas ruas e nas entradas de estabelecimentos públicos e privados em busca de terroristas, os “homens-bomba”, que levavam em seu corpo explosivos e estavam prontos a explodir-se, matando, junto a si mesmos, as pessoas que se encontravam em seu entorno. No romance, o protagonista é revistado nos postos policiais, nos transportes públicos e na entrada de centros de comércio.

comidas típicas judaicas e a ir ao cinema (“Não acreditei que garotas podiam ir ao cinema”, p. 83). Naomi se apaixonou também por ele, mas o abandona, pois sua mãe disse preferir que ela fosse lésbica a sair com um árabe: “Depois do colegial nós nos separaríamos. Era claro para mim. Assim a mãe dela estabeleceu. Ela falou que o internato era uma bolha. Enquanto nós estivéssemos nesta bolha, não se incomodava que sua filha fosse namorada de um árabe. Ela disse que não tinha nada contra mim. Só era uma pena que eu não me chamasse Chaim”. (p. 88)

Se no início do romance o árabe israelense, representado pelo pai do protagonista, é retratado como um combatente, um possível terrorista contra o Estado, além de impor a seus filhos a presença em passeatas contra o Estado de Israel e manifestar-se a favor da “mãe do *shahid*” (p. 111), mais adiante o romance dá uma guinada quando começa a utilizar-se do humor para tratar a relação entre árabes e judeus israelenses de maneira mais complexa e menos estereotipada. O uso do humor, acompanhado da autoironia, permeará o romance e a trajetória de seu protagonista até o fim. Humor e autoironia se tornarão ainda mais inusitados conforme o protagonista vai-se envolvendo com a sociedade israelense judaica, quando seus conflitos ideológicos e identitários vão sendo escancarados.

Esses conflitos de identidade são contrapostos à postura inicial do pai do protagonista, que dizia que, mesmo quando, na sua época de escola, poderia ter-se passado por judeu para evitar as revistas feitas pelos policiais em árabes, fazia questão de assumir sua identidade e de ser revistado.

Não é importante saber se o pai realmente agiu dessa forma ou se afirma essa postura como tentativa de criar, no país judeu, filhos árabes valentes e corajosos, orgulhosos de sua origem e de sua aparência.

O protagonista, de qualquer forma, adota uma postura inversa. A partir do contato intenso com o mundo judaico, inicia um movimento que se intensifica no decorrer de sua vida: tenta insistentemente parecer-se com um judeu. O sentimento de humilhação por ser árabe na sociedade judaica israelense provoca nele, irônica e inusitadamente, a vontade de despregar-se de sua identidade árabe. O subalterno, de maneira explícita beirando a comédia, quer tornar-se semelhante ao dominador:

Eu me pareço mais israelense do que o israelense médio. Eu sempre me alegrava ao escutar isso de judeus: ‘Você realmente não se parece com um árabe’, eles falam. Há aquelas pessoas que dizem que isso é racismo, mas eu sempre considerei um elogio, uma vitória. Foi isso o que sempre quis ser, judeu. (p. 67)

O sentimento de humilhação por ser árabe na sociedade judaica israelense provoca nele a vontade de despregar-se de sua identidade árabe: “Certa vez descobriram que eu era árabe, me identificaram, e imediatamente depois disso me tornei um especialista em disfarce de identidades” (p. 67).

O contato com os estudantes judeus do internato tem grande influencia na vida do narrador. Ele passou, a partir desse contato, a desejar aprender os seus hábitos e costumes, comer sua comida, usar sua roupa, falar sua língua. O garoto fez de tudo para ser confundido com um judeu: comprou calças em lojas onde judeus as compram, usou *walkmen* e ouviu músicas hebraicas. Passou a andar com um livro escrito em hebraico debaixo do braço.

A tentativa de se tornar um judeu é desesperada. Todo indício que poderia demonstrar sua origem é apagado. A negação ao uso do bigode, que denota masculinidade e poder entre os árabes, é exemplar: “Na semana seguinte (em que entrei para o internato) tirei o bigode” (p. 74).

No internato, o protagonista conheceu Adel, outro aluno de origem árabe, mas que não age como o protagonista na sua busca de parecer-se com um judeu. Adel, ao contrário, comporta-se nessa mesma situação de maneira oposta: ao invés de idealizá-lo, ele o despreza, despreza sua língua e os costumes com os quais tem contato. O valor dado à língua hebraica é ilustrativo desses dois diferentes posicionamentos. Para o protagonista, a língua árabe aparece como mais um fator de vergonha e como marca indelével de sua identidade árabe. Esconder sua língua-mãe e falar o hebraico sem sotaque é um instrumento na tentativa de disfarçar sua identidade.

Disse a Adel que nós precisávamos aprender a dizer a letra *p*¹⁰¹. Ele não estava nem aí. Por recomendação do professor de Bíblia Hebraica, coloquei um papel na boca. ‘Se o papel se mexer, é sinal de que conseguiu falar o *p*’, disse ele. Adel gritou comigo e quando o papel se mexeu, ele disse que não via mudança alguma. Ele estava convencido de que não havia diferença entre as duas letras, que era tudo coisa da minha cabeça, que o hebraico era uma língua de merda. Ele não entende por que é preciso duas letras para a pronúncia do mesmo som. (p. 74)

De fato, Adel segue um caminho diferente do protagonista. Quando adulto, torna-se um fanático muçulmano praticante que nutre ódio pelo judeu. As diferentes possibilidades na postura do árabe israelense em relação ao Estado de Israel mostram a complexidade dessa cidadania.

Desde que se tornou religioso (...) ele está muito mais calmo. Por tudo ele diz ‘*El Hamdulila*’. Eu tenho inveja dele. Adel diz que quanto mais Israel matar um maior número de palestinos, mais próxima estará a vinda do Mahdi. O quanto mais difícil for a situação, maiores as chances da chegada da redenção (...). Adel diz que os judeus e os americanos são avançados tecnologicamente, mas de acordo com o que está escrito no Corão, a guerra decisiva acontecerá com espadas e com as próprias mãos. O sheik da mesquita disse que Deus mandará aos infiéis uma tremenda onda de frio que congelará todos os aviões e todas as suas armas. Por isso Adel comprou para seus filhos armas de

¹⁰¹ Ao contrário do hebraico, o alfabeto árabe não possui uma letra com som de *p*.

plástico. Ele diz que eles precisam aprender a utilizá-las desde já. Ele deixou de levar seus filhos ao médico e deixou de dar a eles remédios, pois ele afirma que logo-logo chegará a época em que não haverá antibiótico, e as crianças precisam aprender a superar suas doenças sem ajuda. (p. 144)

O contato com a sociedade judaica provocou no seu colega o fanatismo religioso enquanto no protagonista causou um sentimento de vergonha em relação a suas origens. Certa vez, o internato proporcionou aos seus alunos um passeio. Um dos professores foi armado, para garantir a segurança do grupo. Num lugar mais desértico, ao ouvir um barulho, esse professor sacou a arma. Foi quando identificaram e viram um grupo de estudantes que se aproximava.

Era a minha classe antiga em Tira. Eu os reconheci e eles me reconheceram. O professor deles, um professor novo que eu não conhecia, pediu para os seus alunos parassem e nos deixassem passar, pois o caminho era estreito (...). As crianças de Tira gritaram o meu nome e eu fingi que não ouvi. ‘Vamos, é ele, de shorts’, eles falavam. Passei na frente deles depressa. Alguns deles me disseram ‘Oi, tudo bem?’ e eu não soube onde me enterrar. Continuei andando. Depois, quando os meus amigos da classe perguntaram se eu os conhecia, disse que não. ‘Mas eles disseram o seu nome’, um deles insistiu. Eu disse que é um nome comum entre os árabes. (p. 76)

A possibilidade do encontro com o inimigo está descrita nesse trecho. Mas uma leitura sugere que o inimigo do protagonista passa a ser seu próprio grupo, que o reconheceria como um árabe entre judeus.

O sonho de se parecer com o judeu idealizado persegue o protagonista.

Os pilotos de avião são os melhores. Eles devem ter a minha idade, mas são diferentes, têm um bom corpo e um rosto bonito. Eles terminarão seu trabalho à noite, descerão do avião, tirarão seu capacete e com um movimento das mãos ajeitarão seus cabelos claros, talvez loiros, mas não é possível vê-lo com exatidão no escuro. (p. 110)

Mesmo adulto e casado com uma mulher de origem árabe, o protagonista continua sentindo vergonha de sua origem e tenta continuamente ser reconhecido como um judeu. Nessa passagem, o protagonista relata a vergonha que sente porque os árabes são revistados como medida de segurança na entrada de locais públicos em Israel.

A minha esposa começa a ser revistada e eu fico o mais longe possível (...). Eu tiro o meu livro em hebraico que reservo para situações como essa e começo a ler. ‘O sobrinho de Wittgenstein’. Não qualquer livro. Se um médico passar pelo corredor, até ele se surpreenderá (...). Eu olho para o livro não só para camuflar minha identidade, mas também para evitar contato de olhos. (p. 149)

O seu desejo de ser um judeu provoca nele inclusive o preconceito contra os próprios árabes. Em certo momento, o anti-herói diz ter repulsa às mulheres árabes que cobrem o rosto, que usam sandálias de plástico. “Por que saem de casa?”, ele se pergunta (p. 149).

Essa é outra passagem do livro que explicita sua vontade de se parecer com um judeu. Sob o tom da ironia, ele deseja passar-se por “um ashkenazita que adora mulheres orientais”:

No Dia da Independência (de Israel) minha esposa não se sentiu bem e eu a levei ao hospital. Foi quando todos os meus aparatos de camuflagem que foram eficientes por anos foram por água abaixo. Os soldados da entrada da cidade pediram para que eu parasse. Eles pararam bem a mim? O mais jovem árabe que aprendeu a pronunciar a letra *p*? Eu falo quase que sem sotaque. Você não pode dizer nada olhando para mim. Eu uso costeletas e óculos de sol redondos. Até árabes pensam que eu sou judeu. Com funcionários da limpeza eu falo em hebraico. Com certeza a culpa é da minha mulher. Ela é um pouco árabe. Às vezes, quando vamos a algum lugar como o shopping, eu torço para que pensem que ela é marroquina ou iraquiana e que eu sou um *ashkenazita* que adora mulheres orientais. (p. 148)

Apesar das aparências, no trecho a seguir o anti-herói toma consciência de que nunca será visto como um judeu.

O soldado me pede documentos, e eu digo a ele que tive uma namorada judia, que estudei com judeus, que todos os meus amigos são judeus. Eu conheço expressões judaicas. Até gírias do exército eu conheço (...). As pessoas nos carros (que passam) olham para mim pelo espelho com pena e eu me sinto um idiota com costeletas e com os meus óculos. Toca música hebraica no meu rádio na estação do exército e me sinto um imbecil por ter acreditado que fiz de tudo para não parecer suspeito. (148)

A vergonha de ser árabe o acompanha. Seu nome, sua língua, suas origens religiosas e nacionais, são todos indícios de uma identidade que ele gostaria que não lhe pertencesse:

É só não chamarem a minha esposa por seu nome. Às vezes, quando fazem isso, eu não me levanto imediatamente, como se este não fosse o meu nome, ou como se fosse o meu nome, mas pronunciado de maneira errada. Como se o tivessem conectado a uma outra religião e nacionalidade. (p. 148)

A consciência de que sempre seria considerado um árabe entre judeus, independentemente de sua vontade, foi-se tornando uma verdade para o protagonista. Apesar de terem estudado juntos, de o protagonista falar hebraico e de sua vontade de se parecer com um judeu, o próprio Estado, além dos cidadãos, reafirmava sua identidade e o colocava em desvantagem perante seus colegas. A isenção do serviço militar aos cidadãos árabes israelenses aqui aparece como mais um preconceito em relação a essa população.

No último ano do Ensino Fundamental os alunos da minha sala começaram a fazer exercícios de preparatório para o exército no estacionamento. Eles eram levados para todo tipo de campo de treinamento, e eu ganhei um passe de ônibus e uma entrada para o Museu de Israel. Às vezes apareciam na escola soldados fardados para se apresentarem aos alunos e não me permitiam participar. O nosso diretor sempre pedia desculpas. Ele não se sentia à vontade de dizer que isso não era para mim. Neste ano, entendi que eu não seria um piloto nem mesmo que quisesse, não somente porque não sou forte o suficiente ou porque minhas notas não são boas. Até para as provas eu não seria convocado (...). (p. 85)

O pai, que nega ser atingido por esse preconceito e mostra-se superior inclusive ao seu filho quando relata sua capacidade de não se parecer com um árabe e mesmo assim sentir orgulho de sua origem, diz, utilizando-se mais uma vez do tom irônico, para o garoto conformar-se com seu status inferior na sociedade israelense.

Meu pai diz que um árabe sempre será um árabe. Ele tem razão. Ele diz que os judeus podem te dar a sensação que você é um deles e você pode adorá-los, pode pensar que eles são as melhores pessoas que você já conheceu, mas num certo momento você entende que você não tem chance, que para eles você sempre será um árabe. (p. 76)

O fato de ser sempre considerado o “outro” pela idealizada população judaica israelense confirma no protagonista a impossibilidade do árabe de se assimilar.

De vez em quando, quando eu estou em casa, eu pego alguns livros emprestados do meu pai. Eu odeio ler em árabe, mas eu tenho que dar uma olhada nestes livros. Entender por que Mahmud Darwish é considerado muito bom, e por que Emil Habibi ganhou o Prêmio Israel. O último livro que roubei foi *Chamrat al-balad*, de Salman Natur. Lá aparece um jovem árabe, talvez poeta, talvez escritor, que descreve um pub em Tel Aviv. Ele descreve os judeus de esquerda que se relacionam com ele muito bem, o ouvem com interesse, o apresentam a novas pessoas. Garotas bonitas, jovens, sentam-se ao seu lado, às vezes o beijam. Ele conta como em certa altura ele pensou que poderia se assimilar totalmente. Hoje eu me sinto um idiota que pensei que também eu pudesse. (p. 77)

Para o protagonista, a sociedade israelense judaica limita as possibilidades de sucesso do árabe:

Meu pai acreditou certa vez que eu seria o primeiro árabe a construir uma bomba atômica. Ele realmente acreditava nisso. Adel (amigo árabe do internato) me disse que não havia chance, que também ele pensou nisso, mas mesmo que ele fosse o ser humano mais inteligente do mundo, nunca dariam a ele a chance de estudar uma profissão como essa. Tem coisas que os árabes não podem ser. (p. 77).

O pai, que havia estimulado o filho a frequentar a escola judaica, acreditando que ele “poderia ser o primeiro árabe a construir a bomba atômica” (p. 77), vê que o filho se distanciou da sua família, de seus costumes e tradições e, principalmente, encantou-se com a maneira judaica de ser e viver. A sua família ficou orgulhosa de enviá-lo à escola especial, mas sentiu-se envergonhada por seu filho querer ser um judeu.

Todos os pais já deram a sua benção para que seus filhos estudem medicina, direito, engenharia, e meu pai foi obrigado a dizer para todos que os judeus ainda não decidiram o que fazer com o meu cérebro. Ele diz que eles têm medo que um outro país me sequestre e faça uso das minhas capacidades. (p. 95)

Na impossibilidade de se assimilar e de ser considerado um “igual” perante o Estado e a sociedade israelense judaica, a sociedade israelense do romance impõe duas únicas possibilidades identitárias para o árabe israelense e reproduz as categorias vistas nessa sociedade. O combatente é o “palestino”, aquele que luta pelos seus direitos, que decide não se inserir na sociedade israelense. Já o “árabe israelense” é aquele árabe que aceita sua condição no país judeu, seu status inferior, que quer se assimilar.

Aravim Rokdim apresenta mais do que essas dicotomias como possibilidade identitária para o árabe muçulmano. Ele pode ser Adel, o “palestino”, o “combatente”, que vira de fato um extremista muçulmano e reproduz a categoria da dualidade. Adel rejeita sua cidadania israelense e opta pelo terrorismo. Mas há também o personagem protagonizado pelo pai do anti-herói. Embora tenha sido um combatente, acusado de terrorista pelo Estado de Israel, seu caminho é diferente. Ele se encontra no lugar da dúvida e do questionamento, inclusive questionando seu próprio povo. A seu respeito, o anti-herói narra:

(O pai) Ele continua a acompanhar as notícias do mundo, mas ele já não mais opina, não se interessa mais pela revolução, igualdade, terras e pátria livre. Ele se deu por convencido. Ele diz que os palestinos precisam desistir. Que se ele fosse um líder palestino, ele mandaria destruir a mesquita de Al-Aqsa. Antes diria para explodi-la com dinamite, depois levaria um trator que tiraria de lá qualquer resquício de Islã e de *arabidade*. Meu pai me diz que esta será a revanche palestina pelo silêncio árabe e islâmico diante do sofrimento. E se os sauditas, e os iranianos, os sírios e os egípcios e os vinte e dois países árabes, assim como dizem os sionistas, quiserem a mesquita de Al-Aqsa e querem Al-Quds do seu Mohamed, que venham eles protegê-los. Meu pai diz que ele está acabado, quebrado, que todos precisam se convencer, como ele, como os árabes israelenses. (p. 164)

A desilusão frente aquilo que ele considera ser o desprezo dos países árabes perante o sofrimento do árabe israelense é enfatizada com muita dor:

Meu pai diz que o melhor seria que os nossos primos de Tulkarem e Ramala¹⁰²(...) recebessem a carteira de identidade azul¹⁰³. Que se tornem cidadãos de 7ª. categoria no Estado sionista. Ele diz que isso vale mais a pena que ser um cidadão de primeira categoria num país árabe. Meu pai odeia árabes, ele diz que é preferível ser um escravo do inimigo a ser escravo de um líder do seu próprio povo. (p. 164)

Nesses trechos acima relatados, o árabe (palestino) israelense vive sua cidadania marcado pelo conflito de identidades, de fidelidades e de lealdades. Talvez Adel também tenha o mesmo futuro que o pai do protagonista. Ou não. O importante aqui é que as categorizações apresentadas no romance não são definitivas e nem mesmo livres de antagonismos. Representada pela figura do anti-herói, a contradição intrínseca ao árabe israelense faz-se presente de maneira total. Ele nem luta por uma pátria própria nem anseia por um status equivalente ao judaico na sua sociedade. Ele abre mão de qualquer que seja sua

¹⁰² Tulkarem e Ramala são cidades árabes localizadas na Cisjordânia e administradas pela Autoridade Nacional Palestina.

¹⁰³ A carteira de identidade azul corresponde à carteira de identidade israelense, documento que concede cidadania israelense, enquanto que a carteira de identidade laranja denota que o cidadão provém de algum território ocupado por Israel e não possui cidadania israelense.

luta. Assim como o pai, revela seus medos, suas derrotas e frustrações, suas desilusões tanto em relação à população judaica israelense como aos árabes dos outros países.

O filho do irmão mais velho do protagonista nasce e eles procuram um nome significativo para chamá-lo. A desilusão com seu próprio povo e a rendição ao Estado de Israel são novamente relatadas e sintetizadas ironicamente na seguinte passagem:

Pensaram em chamá-lo de *Uatan* (nação) (...). Pensaram em *Ard* (terra) e *Yiar* (maio) (...). No final, decidiram por um nome que sugeriu meu irmão menor Mahmud, e chamaram o menino de Dani¹⁰⁴. Mahmud disse que um nome como esse o livraria de muitos problemas. Talvez riam dele na escola de Tira, mas ele tem certeza de que na universidade, no trabalho, no ônibus ou que seja em Tel Aviv, é preferível Dani. (p. 165)

No trecho acima mencionado, mais importante do que o significado de um nome, está a preocupação quanto ao futuro da criança árabe no Estado judeu.

A mãe do protagonista teme pelo futuro dos árabes israelenses: “Minha mãe diz que talvez nos coloquem num caminhão. Que deportarão os árabes de Beit Safafa à Jordânia e as pessoas de Tira serão levadas ao Líbano. Minha mãe diz que toda a família deve subir no mesmo caminhão”. (p. 164)

A realidade da guerra, do preconceito e do medo domina o protagonista:

A guerra tornou-se parte da rotina. Eu tento adormecer com pensamentos de jogos de guerra. Eu me vejo comandando uma divisão inteira, colocando-os em ordem e dizendo para não saírem de sua posição sem minha permissão. De manhã eu acordo e vejo que mais uma vez que perdi a guerra, que atiraram em mim e que toda a divisão está morta. A guerra me persegue por toda parte, ela não me deixa nem enquanto eu estou dormindo. De vez em quando eu acordo assustando no meio da noite (...). Às vezes o telefone toca e eu levo alguns minutos para entender que este não é um ataque. (p.164)

¹⁰⁴ Dani é um nome tipicamente judaico, originado do nome bíblico Dan, que significa juiz.

O anti-herói vive sua origem árabe, sua cidadania israelense e sua tentativa fracassada de seu assimilar-se à maioria judaica, rejeitando suas origens, de maneira dolorosa.

Às vezes eu penso em me converter, às vezes eu penso que eu devesse me explodir ou atropelar soldados no posto de checagem de Raanana. Eu vou mais e mais vezes a Tira para procurar uma resposta, verificar o que pessoas como eu, que têm carteira de identidade azul, decidiram fazer. Ver se há ainda alguma esperança. Eu começo a ir aos casamentos de parentes e a me divertir. Visito recém-nascidos e consolo enlutados. Eu preciso voltar. (p. 164)

A dúvida entre tornar-se um terrorista ou aceitar a sua condição minoritária dentro do Estado Judeu o domina. Mas é na incessante tentativa de “voltar” que ele se encontra. O retornar à sua origem límpida, livre de culpas e dupla-lealdade, não existe. Ela é apenas um mito fundacional que em algum momento auxiliou o árabe israelense a estabelecer-se no Estado judeu.

O romance *Aravim Rokdim*, que aparenta ser a princípio uma obra panfletária, mostra-se um romance que dialoga com a realidade, mas não a reproduz. O caminho percorrido pelo anti-herói segue o mesmo percorrido pelo romance – ele começa sua vida num ambiente panfletário, que poderia torná-lo um ser que carrega uma única bandeira e que tem um único hino. Contudo, ele junto a seus familiares percorrem suas vidas em outra direção. São políticos, sim, pois têm ideologias e crenças políticas. Mas suas emoções dominam essas ideologias, conscientes ou inconscientes a eles. A dúvida, a incerteza, o medo e a esperança acabam por ser algumas de suas bandeiras e hinos. De panfletários, os personagens de *Aravim Rokdim* tornam-se autoirônicos, cômicos, desesperados. O romance, de panfletário, torna-se uma obra polifônica e aberta.

2. Conclusões

Aravim Rokdim é um romance que afronta a narrativa oficial israelense por dar voz a uma minoria que foi relegada às margens da história sionista. Passados 62 anos da independência, o Estado de Israel continua privando essa população minoritária, porém extremamente significativa em seus quase 20% de participação no país, de direitos equivalentes aos da sua população judaica.

Apesar de ter seus direitos coletivos negados, essa minoria não judaica de Israel é vista por intelectuais israelenses como um grupo étnico, que aceita sua cidadania no Estado judeu e que luta pelo seu reconhecimento dentro do Estado maior no qual vivem e pelos seus direitos nesse território, em posição de um grupo nacional, que anseia por um estado próprio.

Aravim Rokdim é um romance que dialoga com a realidade israelense por confirmar essa tese. No romance de Sayed Kashua, a maior parte dos personagens árabes aceita sua cidadania. São funcionários públicos, estudam nas universidades hebraicas, habitam as grandes cidades de maioria judaica, têm amigos judeus. Mas Kashua vem nos mostrar algo a mais desse árabe israelense. Ele coloca a lente de aumento sobre uma família muçulmana originária da cidade de Tira, portanto árabes que se tornaram israelenses após a Guerra de 1948, e nos mostra como seus membros vivem a aceitação dessa cidadania.

Escrito em 2002, os personagens de *Aravim Rokdim* vivem num país dominado pela guerra e pelo terrorismo. No ano da publicação do livro, estava ocorrendo no país a Segunda Intifada, o levante da população palestina. Atentados terroristas praticados por facções islâmicas contra a população civil israelense aconteciam quase todos os dias. Homens-bomba se explodiam em ônibus, bares, em ruas e cruzamentos de ruas movimentados. Embora fontes israelenses apontem que o envolvimento de árabes israelenses nos atentados tenha sido ínfimo, o receio em relação à população árabe como potencial terrorista e, dessa forma, o

preconceito contra ela por parte dos judeus israelenses foram potencializados durante esse período da história recente de Israel. É nesse contexto que o romance político *Aravim Rokdim* se desenrola. Essa realidade preconceituosa, baseada em estereótipos, não é só pano de fundo do romance. Ela influencia seus personagens no seu modo de viver e nas suas expectativas em relação ao seu futuro no Estado de Israel.

Aravim Rokdim conta a história de um garoto que nasce em uma família muçulmana israelense que nutre preconceito contra os judeus, vistos como inimigos. Na sua casa, na escola, na vizinhança, a guerra entre judeus e árabes é iminente. Os árabes são fortes e lutam a favor de seus direitos, manifestam-se, vangloriam-se de sua herança cultural e de seu ativismo político.

O que se poderia esperar de uma obra escrita por um árabe israelense em hebraico durante a Intifada? Se a impressão inicial que o romance passa ao seu leitor é de que se seguirá uma obra panfletária, *Aravim Rokdim* traz uma grande surpresa. Ao contrário do que poderíamos pensar, *Aravim Rokdim*, produzido no seio da comunidade árabe israelense, vai falar sobre si mesma e vai expor a sua própria fragilidade e colocar, de maneira explícita, o seu racismo e sua ignorância. Expõe ao seu leitor majoritário, aquele falante do hebraico, cuja maioria é judaica, que o árabe israelense é um ser que não pode ser catalogado como “terrorista”, ou “inimigo de Israel”, ou “amigo de Israel”. Esse ser é muito mais complexo do que qualquer categorização que poderíamos fazer para tentar identificá-lo.

Ao deixar sua cidade natal Tira e mudar-se para um internato judaico de Jerusalém, o anti-herói tem contato com uma comunidade judaica que aceita integrá-lo em seu meio como o “outro”, o “estrangeiro” e se cala perante o preconceito e o racismo do Estado em relação ao seu status inferior. Esse contato provoca no anti-herói, inesperadamente, o desejo de se assimilar à sociedade judaico-israelense e de se parecer com o judeu, beirando o ridículo. O

protagonista torna-se uma pessoa fracassada, sem rumo, dominada pelo medo e pela insegurança. Ele está perdido entre as duas sociedades. Não se torna um adulto combatente em prol da causa palestina, mas também não é um árabe israelense resignado. O anti-herói de *Aravim Rokdim* não chega a conclusões políticas ou partidárias. Pelo contrário, ele assume a dúvida, as incertezas e indefinições como seu modo de vida.

Aravim Rokdim expõe a complexidade com a qual o cidadão árabe israelense vive sua cidadania. Traduzidas na expressão de seu comportamento e de seus sentimentos, vemos diferentes posturas que o árabe israelense pode ter em relação a seu país. Numa leitura superficial do romance, as gerações identificadas pelos avôs e pais do anti-herói, aquelas que passaram a Guerra de 1948 e sofreram suas consequências, correspondem ao árabe israelense combatente, que anseiam por um Estado próprio, que não querem assimilar-se à maioria judaica e reivindicam seus direitos como grupo nacional naquela sociedade. São os “árabes israelenses palestinos”. Enviar seu filho a uma escola judaica significava, para seus pais, proporcionar a ele uma vida melhor do que a que teria ao estudar numa escola árabe, com a esperança de que talvez ele se tornasse “o primeiro árabe a construir a bomba atômica”, e não uma tentativa de assimilação à sociedade maior. Já a geração de árabes nascida no Estado judeu seria aquela identificada por uma acomodação ao seu status minoritário e desprestigiado no Estado de Israel. Contudo, o mundo do árabe israelense, segundo *Aravim Rokdim*, não está propenso à organização. Representadas pelas diferentes posturas de Adel, colega de internato do anti-herói, e do protagonista, estão as complexas possibilidades identitárias do árabe israelense, independentemente de sua geração. Soma-se a eles a mudança que ocorre com o pai do protagonista, que, embora tenha sido preso na sua juventude ao ser acusado de terrorismo por parte do governo israelense, convence-se do seu status inferior na sociedade israelense, alegando preferir ser “um cidadão de segunda categoria no Estado judeu”,

explicitando a sua preferência em manter-se cidadão de Israel, a “ser um escravo de seu próprio povo”, rechaçando a possibilidade de se tornar cidadão de um futuro Estado palestino e criticando diretamente os árabes dos outros países “pelo silêncio árabe e islâmico diante do sofrimento” dos árabes israelenses. (p.164)

A complexidade da identidade do árabe, conforme exposta em *Aravim Rokdim*, ganha dimensões inesperadas. A aceitação de sua cidadania israelense, mesmo que essa decisão não esteja isenta de embates e questionamentos, provoca no árabe israelense de *Aravim Rokdim* culpa – culpa perante sua própria comunidade e perante os árabes de outros países –, além da vergonha ante os próprios judeus, que os hostilizam e menosprezam.

O contato entre as populações árabe e judaica também não acontece de forma passível de tipificações. Há Adel, que igualmente com o protagonista, estuda durante parte de sua vida no internato judaico, e torna-se um muçulmano fanático. O protagonista segue um caminho muito diferente. Além de apaixonar-se por uma judia, de esconder sua própria origem, nutrindo sentimentos de preconceito e ódio contra o próprio árabe e desejando passar-se por judeu, ele opta pela dúvida e pela incerteza em contrapartida à vida religiosa extremista.

Esse “passar-se” por judeu expressa-se de maneira inter e extratextual, criando uma leitura inusitada do modo como o cidadão árabe israelense vive suas conflitantes identidades. No texto, o anti-herói adota aqueles hábitos que identifica como judaicos, entre eles a preferência por determinados alimentos, roupas, estilos musicais e leitura. A negação à sua própria língua e origem é também elemento intertextual que verificamos nessa sua busca em se parecer com o detentor do poder, o mandante, o subjugador.

Entre os elementos extratextuais que apontam a tentativa do anti-herói de se passar por judeu está o uso do humor e da autoironia. Originários do sofrimento do judeu na diáspora, quando este era minoria e alvo de constante perseguição, eles são adotados pelo árabe, que os

utiliza para enfrentar, como o judeu o fez no passado, difíceis situações. Além disso, a obra é escrita na língua hebraica, cujo uso é identificado com o povo judeu.

Mas ao mesmo tempo, todas essas atitudes podem ser vistas como uma postura irônica do próprio Sayed Kashua em relação a esse árabe israelense, que é ridicularizado pelo próprio escritor. Um exemplo ilustrativo disso é a passagem do romance que descreve que o anti-herói finge desconhecer sua esposa quando a chamam pelo seu nome árabe publicamente e diz desejar se parecer com um “ashkenazita” que gosta de mulheres “orientais”. A ridícula postura do árabe israelense é tratada de maneira irônica e grotesca.

Também é sua atitude de utilizar-se do hebraico para contar a história de um árabe israelense que vive os sentimentos mais conflituosos e inusitados em relação às suas identidades – dando preferência de leitura ao leitor judeu –, uma ironia. É como se ele jogasse na cara do judeu israelense e do Estado judeu a sua verdade: “Olha o que vocês criaram, seus judeus sionistas, um monstro de sete cabeças, um *golem* árabe¹⁰⁵!”. Utilizando-se do hebraico, ironicamente, o árabe extirpa o judaísmo da língua e reassenta-a num novo espaço desterritorializado de todos os habitantes do Estado de Israel.

O anti-herói afirma viver no conflito entre se converter e entre se explodir ou atropelar soldados israelitas num posto de checagem. A dúvida que se segue a essa leitura é se essa “conversão” seria ao islamismo, tornando-se assim um muçulmano praticante e crente. Seria talvez ao judaísmo? A conversão à religião, seja qual for ela, seria a busca por uma fé perdida? A fé na pureza, em algo que pudesse guiar o ser humano para um objetivo claro e definido, longe da dúvida como condição de vida?

O anti-herói de *Aravim Rokdim*, ao ser revistado por um policial judeu, que o vê com suspeita, diz a ele que teve uma namorada judia, que estudou com judeus, que todos os seus

¹⁰⁵ O *Golem* é uma figura que se originou no misticismo judaico e representa a transformação de um ser inanimado em um monstro. Ele é uma espécie de Frankenstein judaico.

amigos são judeus. Ele afirma conhecer expressões judaicas, conhece até gírias do exército. Ele usa costeletas e óculos escuros de judeus; ouve música hebraica no rádio, na estação do exército. Mas ele diz sentir-se um imbecil por ter acreditado que fez de tudo para não se parecer suspeito. Suspeito de que? De ser terrorista? De querer um Estado independente? De querer ser parte de Israel, mesmo na existência de um Estado palestino vizinho? Talvez esse seja o maior perigo que ele represente para a história oficial de Israel, que por tantos anos desprezou a sua existência?

A leitura de *Aravim Rokdim* sugere que o árabe israelense é uma categoria que não pode ser considerada essencial e por isso deve ser revista. É da articulação das diferenças de árabes israelenses *versus* judeus israelenses que emergirá uma ruptura na qual as experiências coletivas israelenses (o significado de ser árabe israelense e judeu israelense) serão negociadas e revistas. A leitura que se faz da metáfora da dança utilizada no título dado ao romance, que reflete a impossibilidade de estar em dois lugares ao mesmo tempo e descreve a habilidade necessária para que o árabe possa viver sua cidadania israelense, para poder escapar do tiroteio, sintetiza a procura por um novo espaço do árabe naquela sociedade. Se o árabe israelense e o judeu israelense são entidades constituídas uma em oposição à outra, elas também são co-dependentes, e essa consciência abre espaço para um novo referente, o estrangeiro que vive em casa.

O árabe israelense de Sayed Kashua está preso entre duas identidades com as quais ele não se identifica. Em *Aravim Rokdim*, o árabe israelense é estrangeiro em seu próprio meio. Ele não se sente parte da sociedade árabe, vista por ele como fechada, machista, associada ao autoritarismo e conservadorismo do pai. Mas ele está preso aos árabes israelenses como coletivo, pois o persegue um sentimento de insegurança, como um fantasma, que coloca em dúvida o futuro dos árabes israelenses no Estado de Israel. Como conciliar a fidelidade pelo

seu próprio povo à fidelidade à sua cidadania israelense? Seria esse medo um reflexo de sua culpa?

A situação na qual vive o protagonista explicita a impossibilidade de falarmos em identidade no singular. O fato de o árabe ser também israelense nos indica a necessidade de falarmos em “múltiplas identidades” ao referir-nos àqueles aspectos que apontam diversos pertencimentos simultâneos contraditórios a culturas étnicas, linguísticas e nacionais, que geram uma crise de identidade e identificações. Contudo, é somente nesse lugar, onde a existência de conflitos de lealdade étnica, linguística e sociais seja tolerada, que o árabe israelense de *Aravim Rokdim* pode sobreviver. É um lugar não necessariamente coerente e livre de duplas-lealdades e ambiguidades, onde os discursos não são unissonantes e onde a coesão social não é priorizada.

O significado de nação não pode mais ser o mesmo a partir do momento em que a minoria conta a sua versão da narrativa histórica, na língua do dominador. As fronteiras geográficas estabelecidas pelos estados modernos tornam-se híbridas e a pátria torna-se linguística e politicamente problemática. O conceito de nação é trocado por outro em que a ambivalência existe e é legitimada: o conceito de *disseminação*. Nela, existem os conflitos sociais, situações-limite em que opostos convivem. Na *disseminação*, é negada a visão homogênea da história como um texto coerente e fechado. Nela, o povo é visto como dotado de conflitos internos e ambivalentes. A história passa a ser marcada por discursos de minorias, por histórias de disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural. Na *disseminação*, as contradições internas da nação estão à mostra. A quebra do conceito de nação, como sendo a somatória de indivíduos iguais, é substituída pela ideia do indivíduo marginal que se integra à totalidade social. Na *disseminação*, todos são indivíduos marginais.

A literatura hebraica escrita pelo árabe israelense é uma síntese de todo o processo de crise de identidade pela qual passou o árabe dentro do contexto do Estado de Israel. O contato com a língua e com as formas de expressão do judeu, por um lado, possibilitou a Kashua divulgar uma versão da vivência do árabe israelense. Contudo, paradoxalmente, por ele ter a possibilidade dessa divulgação, essa vivência, fruto de um contato nascido no preconceito e na subjugação, é pesadosa, pois o árabe em *Aravim Rokdim* reconhece seus diversos pertencimentos identitários simultâneos e antagônicos.

Apesar de dolorosa, é essa condição híbrida do árabe israelense uma poderosa fonte criativa, que produz novas formas de entendimento do mundo e abre a possibilidade para pontos de vista até então inexistentes. Na obrigatoriedade de negociar com as novas formas culturais em que vive, sem simplesmente serem assimiladas por ele e sem perder completamente suas identidades, o árabe israelense é o produto de várias histórias e culturas interconectadas, e pertence a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas”. Ele é obrigado a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Ele é um “homem traduzido”, que deve aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas línguas culturais, duas línguas, a traduzir e a negociar entre elas. Ele é consciente de seus múltiplos *eus* e é morador na intersecção de lugares e de identidades. Ele senta-se em duas cadeiras, escreve com ambas as mãos, é bivocal e birreferente. *Aravim Rokdim* apresenta essa ambivalência entre o desejo de integrar-se à sociedade israelense e, simultaneamente, ter um Estado próprio. É o lugar indefinido do conflito.

A culpa da tentativa de assimilação à sociedade maior, que por um lado o rejeita mas também possibilita a assimilação, é o motor-propulsor da expressão literária do árabe

israelense que escreve em hebraico. São os “muçulmanos que comem carne de porco”, que pecam, mas que se deliciam com o pecado.

A literatura hebraica do árabe israelense introduz o árabe no hebraico, e este deixa de ser um idioma puro. Ao mesmo tempo, a literatura palestina escrita em hebraico introduz o hebraico no árabe, e este deixa de ser um idioma puro. Esteticamente, essa mistura de nacionalidades, línguas e fidelidades dá origem a um novo produto, que exige novos critérios para a análise dessa língua e dessa literatura. Ela obriga seu leitor a descolar-se da língua de escrita, seja ela a maneira como traduzimos um mundo, e o coage a situar-se entre dois idiomas. Tanto a literatura hebraica do árabe israelense quanto a literatura palestina em hebraico provocam o encontro entre duas culturas, duas histórias. As noções de pátria, nacionalidade, cidadania e etnicidade são, linguística e politicamente, problemáticas e problematizadas em *Aravim Rokdim*.

Aravim Rokdim é multicategorizado em relação à sua afiliação literária. Ele é considerado literatura hebraica, devido à sua língua de escrita; é literatura israelense, devido ao seu local de produção, mas é também literatura palestina, devido à ascendência étnica e nacional do escritor. Essa “multicategorização” é, por um lado, confortável, pois evita que seu leitor faça escolhas excludentes. Por outro lado, ela dialoga com os próprios personagens do romance e com o seu autor e legitima suas identidades “multicatóricas”. Pappé (1997) afirma que há diferenças entre as posturas dos críticos judeus (no caso ao qual ele se refere, os “novos historiadores”) e daqueles não judeus em relação à historiografia israelense. Para ele, aqueles de origem judaica estão comprometidos, consciente ou inconscientemente, com uma causa maior judaica. No caso deste trabalho, considerar *Aravim Rokdim* uma obra literária também palestina não é tarefa fácil, pois essa categorização certamente afronta a literatura hebraica e sua idealizada pureza. Mas acredita-se que considerar *Aravim Rokdim* também

literatura palestina torna, simultaneamente, as literaturas hebraica e israelense mais complexas e ricas por expandir os limites daquilo que hoje é produzido em Israel.

Aravim Rokdim é poderoso por consistir em um romance escrito de dentro da comunidade árabe israelense. Esse espaço é utilizado para mostrar ao seu leitor, cuja maioria é judaica, que não é possível catalogar o árabe israelense visto pelas ruas de Israel. O lugar que ele ocupa naquela sociedade e a maneira como ele vive sua cidadania no Estado judeu não são passíveis de taxação: “esse é o árabe amigo” *versus* “esse é o árabe homem-bomba”. O árabe israelense de *Aravim Rokdim* é o *versus*. É, talvez, um homem-bomba cultural.

O romance de Sayed Kashua *Aravim Rokdim* é lido como um texto que dialoga com a história e a sociedade israelenses e que, além disso, é um produto delas. Ele é lido como um texto cultural que contém em si mesmo um significado simbólico sócio-histórico. Sua leitura explicitamente política revela que a luta pelo poder deixou de ter uma forma simplesmente física e compulsiva para ser cada vez mais simbólica e discursiva.

Leitores israelenses e também de outras nacionalidades tornaram *Aravim Rokdim* um sucesso de venda. O romance foi traduzido, como já mencionado, para sete idiomas. Sayed Kashua é de fato um escritor muito bem sucedido em sua sociedade e em outros países, embora não bem recebido no mundo árabe. Ao contrário do anti-herói de *Aravim Rokdim*, uma figura fracassada e infeliz, as complexas identidades de Sayed Kashua transformam-se em riqueza literária e criativa no romance. Suas múltiplas identidades lhe deram a possibilidade de elaborar uma obra irreverente, criativa, complexa e bem-humorada. Isto pode ser avaliado como prova do potencial que a literatura tem de exorcizar os fantasmas daquele que a produz (e daquele que a lê), podendo inclusive transformá-los em inspiração.

3. Considerações finais: a ambivalência intrínseca à obra

A metáfora presente na leitura que se faz do título do romance *Aravim Rokdim*, segundo a qual os árabes israelenses, conforme vistos na obra, desejam estar em dois lugares diferentes concomitantemente, é apropriada para a compreensão de seu enredo. Isso porque *Aravim Rokdim* é um romance primordialmente ambivalente.

Primeiramente, a ambivalência se reflete na língua de escrita do romance. O hebraico sempre foi identificado como o idioma da Torá, do livro mais sagrado do judaísmo. Em vários momentos da história judaica, ele foi substituído como língua vernácula pelas línguas dos locais onde os judeus viviam em diásporas, mas manteve-se sempre como língua de reza e de referência religiosa sendo, dessa forma, uma língua sagrada. A ideologia sionista, ao ansiar por uma pátria para o povo judeu, visualizou o hebraico como língua oficial desse novo Estado, que seria utilizada como ferramenta do dia-a-dia, passível de corresponder às necessidades mais corriqueiras da vida moderna. Dessa forma, a escolha pela língua hebraica por um árabe israelense para contar a história de um árabe israelense que vive preso entre as duas sociedades israelenses, judaica e árabe, é um ato complexo.

Se após a Guerra de 1948 o hebraico pode ser visto como a língua dos vencedores e o árabe, a dos perdedores, seu uso por um autor árabe israelense pode ser considerado sua rendição à maioria, uma prova de sua aceitação à língua primordial judaica. Por outro lado, o uso do hebraico pelo árabe israelense ameaça a norma etnocultural que identifica aquele que escreve em hebraico como sendo judeu. Ele dessacraliza e descaracteriza o hebraico e o reassenta num terreno de uma nova cultura que inclui o judeu e o árabe. A língua, que até então determinava os limites da identidade daqueles que pertenciam ou não ao ethos sionista-judaico, passa a ser o instrumento que desfaz estes limites de maneira antagônica, pois ela mesma é a responsável por abrir uma nova possibilidade identitária. Desta forma, o hebraico

deixa de ser a língua conquistada pela ideologia sionista e torna-se a língua de todos os habitantes de Israel. O texto hebraico do árabe pode ser visto como uma tentativa de destruir um componente de poder político de profunda importância em Israel, que é a língua hebraica, utilizando-se dela, e não a rejeitando. O uso do hebraico pelo árabe transforma o conceito de literatura nacional israelense e de literatura palestina, reescrevendo-as como literatura bi-étnica.

Enquanto a difusão do relato da vida e da dor do árabe israelense reafirma sua condição subalterna como minoria étnica, o uso do hebraico enfatiza sua adaptação à cultura israelense. Se, por um lado, o uso do hebraico expõe a legitimação por parte do árabe da língua da maioria, por outro, somente o seu uso possibilita a divulgação de sua história na sociedade israelense para o leitor judeu. De qualquer forma, essa combinação dá ao árabe israelense uma identidade exclusivamente sua, mas que nem sempre o aloca num local seguro e confortável.

Aravim Rokdim amplia os limites da literatura hebraica ao utilizar-se do hebraico e expor a condição híbrida do árabe israelense; ele, ao fazer essas escolhas, distancia-se do seu próprio povo. Ao rejeitar o uso da língua árabe, apropriando-se do hebraico, e ao relatar a história de dúvidas e derrotas dos árabes israelenses e suas decepções em relação à sua própria comunidade, o árabe cria preconceito dentro de seu próprio povo. Concomitantemente, ele tem o poder de quebrar preconceitos na comunidade judaica.

Se a escolha do hebraico como fonte de expressão é lugar de ambivalências, ela também surge no trabalho de Sayed Kashua como fonte de libertação. É esse desafio linguístico, étnico, comunitário e político um reflexo de outras lutas do mundo real, lutas entre os diferentes povos e internas aos povos.

A polêmica instituída devido a esses antagonismos provoca uma análise também antagonista da obra, pois existem dúvidas quanto às qualidades estéticas e literárias de *Aravim*

Rokdim. A importância dessa obra limita-se ao seu papel político? É *Aravim Rokdim* um diálogo cultural e, concomitantemente, o romance pode ser lido também como literatura hebraica?

A ambivalência também se faz presente nos personagens e enredo de *Aravim Rokdim*. O narrador-protagonista da obra não possui um nome e esse fato é ambíguo por si só, pois dessa forma ele se torna uma figura ambivalente. Ele pode ser um único, mas também pode ser todos. É um protótipo, mas ao mesmo tempo sua vivência nas duas sociedades israelenses é extremamente particular e única. Por que não dar nome ao personagem? Essa decisão ambivalente cria um resultado também ambivalente. *Aravim Rokdim* não é um romance universalista por tratar de uma população muito específica e de conflitos muito específicos a ela. Por outro lado, ele une-se à voz de diversas minorias espalhadas pelo mundo que adquirem, no processo de dominação, língua e voz para contar a sua versão da história.

A figura do narrador-protagonista de *Aravim Rokdim* também é ambivalente. Ele é o típico anti-herói com o qual o leitor desenvolve uma relação de afinidade e empatia, embora ele cause também certa repugnância pelo modo excêntrico e cínico como vive a complexidade de sua vida e identidades. Além disso, as ambiguidades também giram em torno do seu relacionamento com sua comunidade e com a sociedade judaica maior. Ele afirma não saber se deve explodir-se num posto de checagem, matando a si mesmo e a soldados judeus, se volta para Tira, onde se sente um estrangeiro, ou se permanece entre judeus, onde se sente, além de estrangeiro, um idiota por ter acreditado que poderia assimilar-se.

A cidade natal do protagonista, Tira, é também símbolo de uma zona cinzenta dentro da história de Israel. Embora faça parte desse Estado, ela localiza-se numa área constituída por pequenos vilarejos árabes, conhecida como Triângulo, cujo futuro é discutido e considerado incerto. Políticos israelenses defendem que essas cidades passem a fazer parte de um futuro

Estado da Palestina em troca de alguns assentamentos judaicos localizados no território que não pertenceria a Israel no estabelecimento do Estado palestino. Kashua, no momento de escrita do livro, adianta-se ao chamado Plano Lieberman, idealizado por Avigdor Lieberman em 2004, que colocou como incerto o futuro de sua cidade, Tira, e o futuro de sua cidadania israelense. Também sua cidade vive na ambivalência. Seu status incerto quando da criação de um futuro Estado palestino é mais uma incerteza na vida do cidadão árabe israelense que aprofunda ainda mais as ambivalências do anti-herói. Embora dotado de carteira de identidade azul, a proposta de que seu território passe a fazer parte de um futuro Estado palestino provoca mais conflitos de identidade e lealdade.

Ao ser aceito no internato judaico, a convivência do protagonista com a sociedade israelense se intensifica. Antagonicamente, ao ver-se alvo de preconceito e discriminação, a sua vontade de confundir-se com o judeu só cresce, desejando passar-se por judeu tanto na sua aparência como em seu modo de ser, inclusive adotando comportamentos preconceituosos contra os próprios árabes. O contato intenso com a sociedade judaica provoca nele a rejeição a suas origens e, por outro lado, a sua vontade de confundir-se com a maioria judaica do seu país natal. A consciência de que sempre seria considerado um árabe, independente de sua afiliação política e de suas crenças e desejos, provoca nele muito ódio. Jerusalém, que exerce sobre ele atração em oposição à sua repulsa pelo vilarejo natal, é o local onde ele se perde, onde está desenraizado e onde o ódio contra si mesmo floresce.

A relação do árabe israelense com os árabes de outros países também é retratada de modo contraditório e conflituoso. No romance, o pai do protagonista declara melhor ser um cidadão de sétima categoria no Estado Sionista e um escravo do inimigo a ser escravo de um líder do seu próprio povo. Ambivalente é o ódio que o pai nutre pelos árabes de outros países e pelo Islã, que, segundo ele, silenciaram ante o sofrimento dos árabes israelenses. Se, por um

lado, o árabe israelense de *Aravim Rokdim* vive na ambivalência entre assimilar-se à sociedade maior e libertar-se da culpa por aceitar o Estado de Israel, por outro ele não se identifica com o árabe, ou com o Islã.

Mas é na intersecção dessas dicotomias, exatamente no ponto que une todas essas extremidades, no *hifen*, que o árabe israelense de *Aravim Rokdim* encontra-se e é encontrado. O Estado-nação israelense, tal como concebido em sua fundação, não dá conta de integrar um cidadão que não é mais o árabe que aceita sua condição no país judeu. Somente na dissolução do conceito nação, naquele contraconceito de *disseminação* proposto pelos teóricos pós-colonialistas, que o anti-herói de *Aravim Rokdim* poderia habitar. Antagonicamente, foi a nação judaico-israelense que possibilitou sua emergência.

As dicotomias acompanham a personagem e sua família: campo-cidade (Tira-Jerusalém), judeu-árabe, hebraico-árabe, preconceito do árabe-preconceito do judeu, radicalização-flexibilização, árabe-palestino. Todas essas contradições e antagonismos refletem um novo lugar onde transita o árabe israelense. É um espaço intermediário, cinzento, entre mundos, entre culturas, entre crenças. Se, por um lado, ele prefere ter as vantagens de um cidadão israelense, mesmo que de “sétima categoria”, por outro ele sente-se um traidor da causa palestina. Há aqueles que dizem que esse é de fato um não lugar. Ser árabe e ser israelense simultaneamente, o sentimento de dupla-lealdade, essa (des)convivência de identidades, que se faz presente em toda a obra, poderia ser levada ao extremo no romance. A sociedade israelense impõe ao árabe israelense somente duas possibilidades identitárias: resignar-se ou tornar-se um terrorista. Mas o árabe israelense de *Aravim Rokdim* não se encontra em nenhuma delas. O lugar que ele ocupa nessa sociedade é o local de conflito.

Todas essas contradições são expressas sob o tom da ironia. A ironia também é um instrumento linguístico permeado por uma dupla de opostos: humor e tragédia. No seu uso

dos opostos, a ironia, antagonicamente, consegue desmontar o extremo da condição do árabe israelense e realocá-lo num lugar intermediário, onde o conflito é o seu local de ação. Sua postura não é estática, nem radical, nem definitiva.

Escrever com duas mãos, sentar-se em duas cadeiras, ter a língua bipartida como uma cobra, ser um hífen. Todas essas são metáforas que nos ajudam a compreender os conflitos enfrentados por aqueles que, como o anti-herói, simultaneamente pertencem a origens nacionais, linguísticas e identitárias contraditórias. A ambivalência inerente a *Aravim Rokdim*, que domina seu contexto de produção, sua língua de escrita, a ironia como instrumento literário e o conflito permanente do árabe israelense, é a ambivalência inerente à condição étnica minoritária e/ou nacional dos árabes israelenses.

BIBLIOGRAFIA

AKIEL, Iair. **Halashon sheba mutzeget halashon: al poetica upolitica shel gishot leshoniot betorim meet Sayed Kashua** (A língua na qual está apresentada a língua: sobre poética e política de conceitos linguísticos nas crônicas de Sayed Kashua) (em hebraico) (Dissertação de Mestrado), Universidade Hebraica de Jerusalém, 2007.

AL-HAJ, Majid. Multiculturalism in deeply divided societies: the Israeli case. **International Journal of Intercultural Relations** (Haifa, Israel), v. 26, p.169–183, 2002.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **A propósito e por causa de Ruy Duarte de Carvalho**. Fevereiro de 2008. Disponível em: http://site.miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/literatura_antropologia_ruy_duarte1.pdf. Acesso em 10 de junho de 2009.

AMANCIO, Moacir. Sobre o infinito e a língua hebraica. **Revista 18**, ano VI, n. 24, p. 6-9, jun.- jul.- ago., 2008.

AMIT-KOCHAVI, Hannah. **Hebrew Translations of Palestinian Literature — from Total Denial to Partial Recognition**, Beit Berl College, Israel. Disponível em <http://www.erudit.org/revue/ttr/2000/v13/n1/037393ar.pdf>. Acesso em 10 de junho de 2009.

ARÊAS, Vilma. **Iniciação à Comédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

ASHCROFT, B. et al. **Key concepts in post-colonial studies**. Londres: Routledge, 1998.

ASHKENAZI, Eli. Israeli Arabs to mark Nakba day with march. **Haaretz**. Israel, 26 abr. 2006. Disponível em <http://www.haaretz.com/hasen/pages/ShArt.jhtml?itemNo=420090>. Acesso em 10 de junho de 2009.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

AUGÉ, Marc. **Não Lugares**. Campinas: Papyrus, 2004.

AVINERI, Shlomo. A Palestinian people, yes, a Jewish people, no? **Haaretz**, Israel, 13 ago. 2010. Disponível em www.haaretz.com/print-edition/opinion/a-palestinian-people-yes-a-jewish-people-no-1.307735. Acesso em 10 de junho de 2009.

AVISHAI, Bernard. **The Hebrew Republic: how secular democracy and global enterprise will bring Israel peace at least**. Orlando: Harcourt, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAR-TAL, Daniel. Israeli-Palestinian conflict: a cognitive analysis. **International Journal of Intercultural Relations**, v. 14, p. 7-29, 1990.

BEKERMAN, Zvi. Complex contexts and ideologies: Bilingual education in conflict-ridden

BEN-ELIEZER, Uri. **The Making of Israeli Militarism**. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

_____. The Meaning of Political Participation in a Nonliberal Democracy: The Israeli Experience. **Comparative Politics**, v. 25, p. 397-412, jul., 1993.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política** – ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BEN-RAFAEL, E. **Language, identity, and social division: The case of Israel**. New York: Oxford University Press, 1994.

BEN-YEHUDA, Hemda e SANDLER, Shmuel. Magnitude and Endurance in Interstate and Ethnic-State Crises: The Arab-Israeli Conflict, 1947-2000. **Journal of Peace Research**, v. 40, n. 3, p. 271-285, maio 2003.

BERGER, Dvora. Dmut Haaravi bassiporet haivrit (A imagem do árabe na ficção hebraica) (em hebraico). **Iton** 77, v. 168, p. 24-25, jan. 1994.

BERMAN, Ruth A. e RAVID, Dorit, D. Acquisition of Israeli Hebrew and Palestinian Arabic: a review of current research, **Hebrew studies**, n. 41, p. 82-98, 2000.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

BTSELEM - Fatalities since the outbreak of the second intifada and until operation "Cast Lead". Disponível em www.btselem.org. Acesso em 10 de novembro de 2010.

BILU, Yoram. The Other as Nightmare: The Israeli-Arab Encounter as Reflected in Children's Dreams in Israel and the West Bank, **Political Psychology**, v. 10, n. 3, p. 365-38, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Outline of a Theory of Practice, 1977. Apud: SCHIFF, Brian. Talking about Identity: Arab Students at the Hebrew University of Jerusalem. **Ethos**, v. 30, n. 3, p. 273-304, set. 2002, p. 300.

_____. **The forms of Capital**: The book of the Theory of Research for Sociology of Education. New York: Greenwood Press, 1986.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude e PASSERON, Jean-Claude. **A profissão de sociólogo** – preliminares epistemológicos. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRENNER, Rachel Feldhay. **Inextricably bonded**: Israeli Arab and Jewish writers re-visioning culture. The University of Wisconsin Press, Madison, 2003.

BRUM, Robert J. e ARAJ, Bader. Suicide Bombing as Strategy and Interaction: The Case of the Second Intifada. **Social Forces** (University of North Carolina Press), v. 84, n. 4, p. 1969-1986, jun., 2006.

BUSH, Andrew. Postzionism and its Neighbors. **Judaism**, n. 52, p. 111-122, 2003.

CALLIGARIS, Contardo. Impasse de um sonho moderno? Disponível em <http://contardocalligaris.blogspot.com/2009/11/impasse-de-um-sonho-modern.html>, 12 nov. 2009.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. 8^a. ed. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 2000.

CARVALHO, José Jorge de. **Poder e silenciamento na representação etnográfica**. Série Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002. Disponível em <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie316empdf.pdf>. Acesso em 29 de novembro de 2010.

CENTRAL ISRAELENSE DE ESTATÍSTICAS, 2003. Disponível em www.cbs.gov.il. Acesso em 29 de novembro de 2010.

CENTRAL ISRAELENSE DE ESTATÍSTICAS, 2007. Disponível em www.cbs.gov.il. Acesso em 29 de novembro de 2010.

CHAVES, Rita. Literatura e identidade(s) - algum percurso de Ruy Duarte de Carvalho, 2004. In: ALMEIDA, Miguel Vale de. **A propósito e por causa de Ruy Duarte de Carvalho**. Fev. 2008. Disponível em: http://site.miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/literatura_antropologia_ruy_duarte1.pdf. Acesso em 10 de junho de 2009.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

CLIFFORD, James. e MARKUS, G. E. (Eds.) **Retóricas de la Antropología**. Madrid, Júcar Universidad, 1991.

COELHO, Nelly Novaes. **O Ensino da Literatura: Comunicação e Expressão**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.

COHEN, Raanan. **Zarim Beveitam**: aravim, iehudim, mediná (Estrangeiros em sua casa: árabes, judeus, Estado). Tel Aviv, Israel: Ed. Dionon, 2006.

COSTA, Marisa Vorraber, SILVEIRA, Rosa Hessel, SOMMER, Luis Henrique. Estudos culturais, educação e pedagogia. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, Rio de Janeiro, p. 36-61, mai/ago, 2003.

CRISTETO, Belén Holgado. El Uso de La Lengua Hebrea por Novelistas Palestino-Israelíes: El caso de Sammas y de Kashua. **Meah**, seção hebraica, v. 56, p. 181-205, 2007.

DEFNER, Larry. Israeli Arabs find no joy during Independence Day. **Jewish News Weekly**, n. 24, abr. 1998.

DELPIT, Lisa. No Kinda Sense. In: DELPIT, Lisa e DOWDY, Joanne Kilgour (org.). **The Skin that We Speak: Thoughts on Language and Culture in the Classroom**. The New Press, New York, p. 33-48, 2002.

DOMB, Risa. **The Arab in Hebrew Prose 1911-1948**. Londres: Vallentine Mitchell and Company Limited, 1982.

DOMINGUES, José Maurício. Global modernization, 'coloniality', and a critical sociology for contemporary Latin America. **Theory, Culture and Society**, v. 26, n. 1, p. 112-133, 2009.

DURÃO, F. A. Da politização da desconstrução em Gayatri Spivak. **Rev. Let.**, São Paulo, v.49, n.2, p.289-301, jul./dez. 2009.

ERETZ ACHERET. *Chazon Arviei Israel: aravim vyiehudim mul hamismachim hechadashim (A visão futura dos árabes israelenses: árabes e judeus diante dos novos documentos)*. Israel, v. 39, abril-maio, 2007

FELDMAN, Alexandre Daniel de Souza. **O éden de Arthur Miller: elementos bíblicos e existencialistas na peça A Criação do Mundo e outros Negócios – seriedade e crítica em uma obra cômica**. São Paulo: 2006 (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo.

FIRRO, Kais M. Reshaping Druze Particularism in Israel. **Journal of Palestine Studies** (University of California Press), v. 30, n. 3, p. 40-53, 2001.

FLAPAN, Simha. The Palestinian Exodus of 1948. **Journal of Palestine Studies**, University of California, v. 16, n. 4, p. 3-26, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREUD, Sigmund. **Os chistes e sua relação com o inconsciente**. In: Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud v. 8. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1995.

FRYE, Northrop Herman. **Anatomia de la crítica**. Caracas: Monte Ávila, 1998.

GAVISON, Ruth. Does Equality Require Integration? A Case Study. **Democratic Culture**, v. 3, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan, p. 37-87, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GEORGE, E. Marcus e CUSHMAN, Dick. Ethnographies as Texts Source. **Annual Review of Anthropology**, v. 11, p. 25-69, 1982.

GHANEM, As'ad. State and Minority in Israel: The Case of the Ethnic State and the Predicament of Its Minority. **Ethnic and Racial Studies**, v. 21, p. 428-448, maio 1998.

GURR, Ted Robert e HARFF, Barbara, **Ethnic Conflict in World Politics**, p. 15, 1994. Apud: BEN-YEHUDA e SANDLER, Magnitude and Endurance in Interstate and Ethnic-State Crises: The Arab-Israeli Conflict, 1947-2000. **Journal of Peace Research**, v. 40, n. 3, p. 273, maio, 2003.

HALL, Stuart. Cultural studies and its theoretical legacies. In: MORLEY, David, KUANGHSING, C., (eds). **Stuart Hall - critical dialogues in cultural studies**. London; New York: Routledge, 1996.

_____. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, v. 22, n. 2, jul./dez, 1997.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HALPERN, Orly. Overstepping boundaries. **The Jerusalem Post**, Jerusalém, 18 fev, 2005, p. 23.

HANDELMAN, Don. Contradições entre cidadania e nacionalidade: suas consequências para etnicidade e desigualdade em Israel. **International Journal of Politics, Culture and Society**, v. 7, n. 3, 1994 (tradução de Saul Kirschbaum – Contradictions between **Citizenship** and **Nationality**: Their Consequences for Ethnicity and Inequality in Israel).

HEVER, Hannan. **Producing in the Modern Hebrew Canon**: National Building and Minority Discourse. Londres: London Press University, 2002.

_____. **Not my mother tongue**. Disponível em: <http://israelpoetryinternationalweb.org>. Acesso em 10 de junho de 2009.

HOFMAN, John E. Readiness for Social Relations between Arabs and Jews in Israel. **The Journal of Conflict Resolution**, v. 16, n. 2, p. 241-251, jun., 1972.

HOFMAN, John E., e ROUHANA, Nadim. Young Arabs in Israel: Some Aspects of a Conflicted Social Identity. **Journal of Social Psychology**, v. 99, p. 75-86, 1976.

HORROWITZ, Dan e LISAK, Moshe. **Mi-Yeshuv li-Medinah, Yehudei Eretz-Yisrael bitfufat hamandat habriti kekehila politit** (De comunidade a Estado – os judeus na Palestina como comunidade política durante o Mandato Britânico) (Tel Aviv), Am Oved (em hebraico), 1986.

HOY, Cyrus. **The Hyacinth Room: An Investigation Into the Nature of Comedy, Tragedy, and Tragicomedy**. Chatto and Windus, Londres, 1964. Apud: ARÊAS, Vilma. **Iniciação à Comédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pág.

HUTCHEON, Linda. **Irony, Nostalgia, and the Postmodern**. Disponível em <http://www.library.utoronto.ca/utel/criticism/hutchinp.html>. Acesso em 10 de junho de 2009.

ILON, Amos. Haisraelim (Os israelenses), 1970, Tel Aviv, Shukan, p. 298. Apud: ZIV, Avner. **Jewish Humor** (Humor Judaico). Tel Aviv: Papyrus-Publishing House at Tel-Aviv University, 1986, p. 28.

HAKIVUN MIZRACH – **Tzoakim et shimcha beharbe leshonot: al zehut hahibridit beIsrael** (Gritam o seu nome em muitas línguas: sobre identidade híbrida em Israel) (em hebraico), Tel Aviv: Ed. Bimat Kedem, 2007, v. 14, 108 p.

JEFFAY, Nathan. **Knesset Hawks Move To Strip Arabic of Official Status in Israel**, Israeli Arab Lawmaker: Effort Will Harm Minority's Ties to the State, 12 de junho de 2008. Disponível em: <http://www.forward.com/articles/13577/>. Acesso em 10 de junho de 2009.

KAMM, Shira et al. **The arab minority in Israel**: implications for the Middle East conflict. Julho de 2003. Disponível em: http://aei.pitt.edu/1962/01/MEEM_WP08.pdf. Acesso em 10 de junho de 2009.

KANAANEH, Rhoda. Identities: Palestinian Soldiers in the Israeli Military. **Journal of Palestine Studies**, v. 32, n. 3, p. 5-20, 2003.

KASHUA, Sayed. **Aravim Rokdim (Árabes Dançantes)** (em hebraico). Tel Aviv: Modan, 2002.

_____. **Vaichi Boker (Fez-se a manhã)** (em hebraico). Jerusalém: Keter, 2004.

_____. **Guf Sheni Iachid (Segunda Pessoa do Singular)** (em hebraico). Jerusalém: Keter, 2010.

KIMMERLING, Baruch e MIGDAL, Joel S. **Palestinians: the making of a people**. Massachusetts, Cambridge: Harvard University Press, 1993.

KIMMERLING, Baruch. Patterns of Militarism in Israel. **European Journal of Sociology**, v. 2, p. 1-28, 1993.

_____. Religion, Nationalism, and Democracy in Israel. **Constellations**, v. 6, p. 339-363, set. 1999.

_____. **The End of Ashkenazi Hegemony**. Jerusalém: Keter, 2001.

_____. Jurisdiction in and immigrant-settler society: the “Jewish and Democratic State. **Comparative Political Studies**, v. 35, n. 10, p. 1119-1144, dez. 2002.

_____. **Crash of Identities: explorations in Israeli and Palestinian societies**. Nova York: Columbia University Press, 2008.

KIRSCHBAUM, Saul et al. **Transliteração do hebraico para leitores brasileiros**. Cotia: Ateliê Editorial, 2009.

LAVIE, Smadar e SWEDENBURG, Ted (org.). Introduction: Displacement, Diaspora, and Geographies of Identities. **Displacement, Diaspora, and Geographies of Identities**. Durham: Duke UP, p. 1-25, 1996.

LEJEUNE, Philippe. **O Pacto Autobiográfico**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LIEBMAN, Charles S. The Myth of Defeat: The Memory of the Yom Kippur War in Israeli Society. **Middle Eastern Studies**, v. 29, n. 3, p. 399-418, jul., 1993.

MAIA, João Marcelo. Pensamento brasileiro e teoria social: notas para uma agenda de pesquisa. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 24, n.71. São Paulo, out. 2009

MARCUS, George E. Ethnography Two Decades After Writing Culture: From the Experimental to the Baroque. **Anthropological Quarterly**, v. 80, 2007.

MERCER, K. **Welcome to the Jungle**. In: RUTHERFORD, J. (org.) *Identity*. Londres, 1977, p. 43. Apud: HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005, p. 9.

MIKES, George. **Milk and Honey**, London, 1950, p. 44. Apud: ZIV, Avner. **Jewish Humor**. Tel Aviv: Papyrus-Publishing House at Tel-Aviv University, 1986, p. 28.

MOREH, Shmuel. **The study of Arabic Literature in Israel**. Dez. 2001. Disponível em <http://www.mfa.gov.il>. Acesso em 29 de novembro de 2010.

MORRIS, Benny. **Leidata shel beaiat haplitim hafalastinim, 1947-1949** (O nascimento do problema dos refugiados palestinos, 1947-1949). (Tel Aviv), Am Oved (em hebraico), 1991.

_____. Israel's Elections and Their Implications. **Journal of Palestine Studies**, v. 26, nº 1, p. 70-81, 1996.

_____. **Revisiting the Palestinian exodus of 1948. In The War for Palestine: Rewriting the History of 1948**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MUHAWI, Ibrahim Muhawi et al. **Literature and Nation in the Middle East**. Edinburgh University Press, 2006.

NEVO, Ofra. Do Jews still laugh at themselves? In: ZIV, Avner. **Jewish Humor**, Tel-Aviv: Papyrus, 1986, p. 191-203.

OLBRECHTS-Tyteca, Lucie. **Le comique du discours**. Bruxelas, Bélgica: Editions de L'Université de Bruxelles, 1974.

ORING, Eliott. **The people of the joke: on the conceptualization of Jewish Humor**, 1983, *Western Folklore*, p. 261-271. Apud: ZIV, Avner. **Jewish Humor**. Tel Aviv: Papyrus-Publishing House at Tel-Aviv University, 1986, p. 21.

OZ, Amós. **Contra o fanatismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PAPPE, Ilan. **The Making of the Arab Israeli Conflict 1947-1951**. Londres: IB Tauris, 1994.

_____. Post-Zionist Critique on Israel and the Palestinians: Part I: The Academic Debate. **Journal of Palestine Studies** (University of California Press), v. 26, n. 2, p. 29-41, 1997.

PELED, Yoav. Ethnic Democracy and the Legal Construction of Citizenship: Arab Citizens of the Jewish State, **American Political Science Review**, v. 86, p. 43-443, jun. 1992.

PINTO, Antonio Carlos Pimentel Jr. **Marcas da transculturação na obra “Dois Irmãos”, de Milton Hatoum**. Belém, 2009 (Trabalho de conclusão da disciplina).

PIPES, Daniel. Palestinians Who Prefer Israel. **Jerusalem Post**, Jerusalém, 2 jan., 2008.

PORTENOY, Juliana (dissertação de Mestrado). **Languages reveal boundaries of identity in a Bilingual Arabic-Hebrew Kindergarten in Jerusalem**, Universidade Hebraica de Jerusalém, 2005.

PRAKASH, Gyan. Postcolonial Criticism and Indian Historiography. **Social Text**, v. 31-32, p.6-18, 1992.

PROPP, Vladimir et al. **Morphology of the Folktale**. American Folklore Society Publications. Apud: FELDMAN, Alexandre Daniel de Souza. **O éden de Arthur Miller: elementos bíblicos e existencialistas na peça A Criação do Mundo e outros Negócios – seriedade e crítica em uma obra cômica**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

RABINOWITZ, Dan. Trust and the Attribution of Rationality: Inverted Roles Amongst Palestinian Arabs and Jewish Israel Author(s): **Man**, v. 27, n. 3, p. 517-537, set. 1992.

_____ (a). The Common Memory of Loss: Political Mobilization among Palestinian Citizens of Israel. **Journal of Anthropological Research** (University of New Mexico), v. 50, n. 1, p. 27-49, 1994.

_____ (b). To Sell or Not to Sell? Theory versus Practice, Public versus Private, and the Failure of Liberalism: The Case of Israel and Its Palestinian Citizens. **American Ethnologist**, v. 21, n. 4, p. 827-844, Nov., 1994.

RAUCH, Gila Ramras, **The Arab in Israeli literature**. Indiana University Press, 1989.

RAZIN, Eran e HAZAN, Anna. Municipal Boundary Conflicts between Jewish and Arab Local Authorities in Israel: Geography of Administration or Geopolitics. **Human Geography**, v. 86, n. 2, p. 79-94, 2004.

RELATÓRIO OR. **Israel Studies**, v. 11, n. 2, p. 33, 2006. Disponível em: www.haaretz.com. Acesso em 10 de junho de 2009.

Report on Equality and Integration of the Arab Citizens in Israel. Jewish Virtual Library. Disponível em: www.jewishvirtuallibrary.org. Acesso em 10 de junho de 2009.

RESNICK, Philip. Language, identity, citizenship. **Inroads**, v. 11, 65-70, 2002.

ROSENHEK, Zeev. The Political Dynamics of a Segmented Labour Market: Palestinian Citizens, Palestinians from the Occupied Territories and Migrant Workers in Israel. **Acta Sociologica** (Sage Publications, Ltd.), v. 46, n. 3, p. 231-249, set. 2003.

ROSENTHAL, Ruvik. **Milon Hasleng Hamakif** (Dicionário da Gíria Israelense) (em hebraico). Jerusalém: Ed. Keter, 2006.

ROUHANA, Nadim. **Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict**. New Haven: Yale University Press, 1997.

ROZENCHAN, Nancy. **Literatura Hebraica – vertentes do século XX**. São Paulo: Editora Humanitas, 2004.

RUSHDIE, Salman. **Pátrias Imaginárias**. Lisboa: Publicação Dom Quixote, 1994.

SÁ, Luiz Fernando Ferreira. Gayatri Spivak leitora de Paradise Lost: um texto interdisciplinar. UFMG. Acesso em http://www.letras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_pgs/Aletria19/07-Luiz-Fernando-Ferreira.pdf. Acesso em abril 2010.

- SAID, Edward (a). Representing the colonized. **Critical Inquiry**, v. 15, n. 2, 1989.
- _____ (b). Intifada and Independence. **Social Text** (Duke University Press), n. 22, p. 23-39, 1989.
- _____. **Culture and Imperialism**. New York: Vintage Books, 1994.
- _____. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SALAITA, Steven. Scattered like seeds: Palestinian prose goes global. *Studies in the Humanities*, http://goliath.ecnext.com/coms2/summary_0199-17848_ITM, 2003.
- SARDAR, Ziauddin e VAN LOON, Borin. **Cultural Studies for Beginners**. Cambridge: Icon books, 1997.
- SCHIFF, Brian. Talking about Identity: Arab Students at the Hebrew University of Jerusalem. **Ethos**, v. 30, n. 3, p. 273-304, set. 2002.
- SCHWARZ, Bill. Onde estão os estudos culturais? **Revista de Comunicação e Linguagens**, Universidade Nova de Lisboa, n. 28, out. 2000.
- SEGUEV, Tom. **Elvis in Jerusalem: Post-Zionism and the Americanization of Israel**. Nova York: Metropolitan Books, 2002.
- SEMYONOV, Moshe e LEWIN-EPSTEIN, Noah. Ethnic Labor Markets, Gender, and Socioeconomic Inequality: A Study of Arabs in the Israeli Labor Force. **The Sociological Quarterly**, v. 35, n. 1, p. 51-68, fev. 1994.
- SEMYONOV, Moshe. Bi-Ethnic Labor Markets, Mono-Ethnic Labor Markets, and Socioeconomic Inequality. **American Sociological Review**, v. 53, n. 2, p. 256-266, abr. 1988.
- SHAMIR, Shimon. **The Arabs in Israel: Two Years after The Or Commission Report**. 19 de setembro de 2005. Disponível em: <http://www.dayan.org/kapjac/files/shamirEng.pdf>. Acesso em 10 de junho de 2009.
- SHOHAT, Ella. **Hakolnoa Haisraeli, Historia Veideologia** (Cinema israelense, história e ideologia). Tel Aviv: Brerot (em hebraico), 1991.
- SILVA, Luiz Rocha, MELO, Luiz Arlindo Ramos, MAGALHÃES, Ermelinda Nóbrega. Os estudos culturais da ciência e educação: breve histórico. Centro Federal de Educação tecnológica do Pará, disponível em <http://www.sbf1.sbfisica.org.br/eventos/snef/xvii/sys/resumos/T0529-1.pdf>, 2002. Acesso em 10 de junho de 2009.
- SMITH, Anthony D. Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive. **Ethnic and Racial Studies**, v. 15, n. 3, p. 436-456, 1992.
- SMOOHA, Sammy. Existing and alternative policy towards the Arabs in Israel. **Ethnic and Racial Studies**, v. 5, p. 71-98, 1982.

_____. **Arabs and Jews in Israel: Conflicting and Shared Attitudes in a Divided Society.** Boulder: Westview Press, vol. 1, 1989.

_____. Minority status in an ethnic democracy: the status of the Arab minority in Israel, **Ethnic and Racial Studies**, v. 13, p. 389-413, 1990.

_____. **Arabs and Jews in Israel: Change and Continuity in Mutual Intolerance**, vol. 2, 1992

_____. Ethnic Democracy: Israel as an Archetype. **Israel Studies**, v. 2, p. 198-241, 1997.

SNIR, Reuven. Postcards in the Morning: Palestinians writing in Hebrew. **Hebrew Studies**. V. XLII, p. 197-224, 2001.

_____. **Araviut, iahadut, tsionut – maavak zehuiot beietsiratam shel iehudei Irak** (Arabidade, judaísmo, sionismo – confronto de identidades nas obras dos judeus iraquianos) (em hebraico). Jerusalém, Machon Ben-Tsvi lecheker kehilat Israel bemizrach, 2004.

SOMEKH, Sasson. Reconciling Two Great Loves: the First Jewish-Arab Literary Encounter in Israel, **Israel Studies**, v. 4, n° 1, pp. 1-21, 1991.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (org.), **Selected subaltern studies**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____. **A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of The Vanishing Present**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

SPOLSKY, Bernard e SHOHAMY, Elana (a). National profiles of languages in education in Israel. **Language Policy Research Center**, v. 18, 1996.

_____. Multilingualism in Israel. **Annual Review of Applied Linguistics**, v. 17, Cambridge University Press, 1996.

STEIN, Rebecca L. e SWEDENBURG, Ted. Popular Culture, Relational History, and the Question of Power in Palestine and Israel. **Journal of Palestine Studies** (University of California Press), v. 33, n. 4, p. 5-20, 2004.

STEINBERG, Gabriel S. **A Montanha Azul de Meir Shalev: Uma leitura pós-sionista da sociedade israelense** (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

STEPHAN et al. Introduction to Improving Arab-Jewish Relations in Israel: Theory and Practice in Coexistence Educational Programs. **Journal of Social Issues**, v. 2, p. 237-252, 2004.

STERLING, Shirley. **My name is Seepetzta**. Vancouver/Toronto: Douglas & McIntyre, 1992.

_____. **Seepeetza Revisited: An Introduction to Six Voices**. Disponível em: <http://www.ccfi.educ.ubc.ca/publication/insights/archives/v03n01/sterling.html>. Acesso em 10 de junho de 2009.

SULEIMAN, Yasir. *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East*. **Cambridge Middle East Studies**, v. 19, 2004.

TERAOKA, Arlene Akiko. Germanistik as German Studies Interdisciplinary Theories and Methods. **The German Quarterly**, v. 62, n. 2, p. 188-191, 1989.

TESSLER, Mark e GRANT, Audra K. Israel's Arab Citizens: The Continuing Struggle. **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, v. 555, p. 97-113, jan., 1998.

URCIUOLI, Bonnie. Language and Borders. **Annual Review Anthropology**, v. 24, p. 525-546, 1995.

VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

WILSON, Scott. Golan Heights Land, Lifestyle Lure Settlers: Lebanon War Revives Dispute Over Territory. **Washington Post**, Estados Unidos, 30 out. 2006. Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/10/29/AR2006102900926.html>. Acesso em 10 de junho de 2009.

WOOLARD, A. K.; SCHIEFFELIN, B. B. Language Ideology. **Annual Review of Anthropology**, v. 23, n. 2, p. 55-82, 1994.

YIFTACHEL, Oren (a). Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: 'Ethnocracy' and Its Territorial Contradictions. **Middle East Journal**, v. 51, p. 505-519, 1997.

_____. (b). The Political Geography of Ethnic Protest: Nationalism, Deprivation and Regionalism among Arabs in Israel. **Transactions of the Institute of British Geographers**, New Series (Blackwell Publishing, Inglaterra), v. 22, n. 1, p. 91-111, 1997.

_____. "Ethnocracy": The Politics of Judaizing Israel/Palestine. **Constellations**, v. 6, p. 364-390, set. 1999.

_____. "Ethnocracy" and Its Discontents: Minorities, Protests, and the Israeli Polity. **Critical Inquiry** (The University of Chicago Press), v. 26, n. 4, p. 725-756, 2000.

YINON, Avraham. Kama Nossei Moked bassifrut shel Arviei Israel (Alguns tópicos centrais na literatura árabe israelense), **Hamizrach Hechadash**, n° 15, pp. 57-84. (em hebraico), 1965.

_____. Nossim Cheevratiim bessifrut Arviei Israel (Tópicos sociais na literatura árabe israelense), **Hamizrach Hechadash**, n. 16, p. 349-380 (em hebraico), 1966.

ZIV, Avner. **Jewish Humor**. Tel Aviv: Papyrus-Publishing House at Tel-Aviv University, 1986.

ZUREIK, Elia. Crime, Justice, and Underdevelopment: The Palestinians under Israeli Control. **International Journal of Middle East Studies** (Cambridge University Press), v. 20, n. 4, p. 411-442, nov. 1988.