

MONICA GRIN
MICHEL GHERMAN

Identidades ambivalentes

Desafios aos estudos judaicos no Brasil

Entre a *Nakba* e a *Shoá*: usos políticos de catástrofes em narrativas nacionais

Michel Gherman

Este artigo tem como objetivo discutir usos políticos de duas tragédias coletivas, a *Nakba* (termo utilizado pela historiografia árabe para se referir à derrota palestina no conflito com Israel, de 1947 a 1949) e a *Shoá* (referência ao genocídio judaico perpetrado por nazistas entre 1941 e 1945),¹ por dois distintos projetos nacionais: o sionismo e o nacionalismo palestino.²

Desde o início do século XX, sionistas e palestinos disputam a hegemonia e o pertencimento sobre um mesmo território, denominado respectivamente de *Eretz Israel* e *Phalistin*. Segundo correntes hegemônicas nos dois projetos nacionais, esse território guardaria um sentido histórico coerente

- ¹ O uso da palavra *Shoá* (que significa tragédia, em hebraico) é produto de uma série de processos e mudanças ocorridas desde o reconhecimento do morticínio de milhões de judeus europeus. Se nos fins da década de 1940 os judeus se referiam às suas tragédias usando a categoria “destruição” (*chorban*), já em inícios dos anos 1960 ela se mostra insuficiente e é gradualmente substituída pela palavra holocausto. Popularizada por Elie Wiesel, “holocausto” tem um representação mística e sacrificial, que leva a questionamentos sobre sua utilização. Gradativamente, a expressão *Shoá* passa a ocupar o espaço e a ser uma referência para determinar o genocídio judaico na Europa. Nos anos 1980, o documentário *Shoá*, de Claude Lanzmann, contribui e fortalece essa tendência. Neste artigo, optamos pelo uso do conceito *Shoá*, utilizando a palavra holocausto apenas periféricamente. Ver: DANZIGER, Leila. Shoah ou Holocausto: a Aporia dos Nomes. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. v. 1, n. 1, 2007.
- ² Tanto o sionismo como o nacionalismo palestino são movimentos ideologicamente diversificados e com enorme amplitude. É possível encontrar em ambos desde grupos radicalmente seculares até agremiações profundamente religiosas, tendências mais à esquerda, bem como correntes mais conservadoras, movimentos mais democráticos ou aqueles com referências mais autoritárias. Apesar disso, esse projeto se concentra nos grupos hegemônicos, tanto no nacionalismo judaico quanto no movimento nacional palestino. Entre os anos 1950 e 1990, entendemos que em ambos os lados os movimentos mais secularizados e esquerdizantes dominavam as estruturas de poder palestinas e sionistas. Cf. STERNHELL, Zeev. *The Founding Myths of Israel*. Princeton: Princeton University Press, 1998 & KHALID, Rhashid. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press, 1997.

e exclusivo, o que faz com que ambos os grupos acionem narrativas que tentam justificar, informar e argumentar que o domínio completo sobre o território deva estar sob o mandato de somente um dos dois coletivos nacionais, palestinos e sionistas (ou israelenses, em arranjo identitário posterior).

A Shoá e a Nakba são fenômenos com naturezas claramente distintas. No caso da Shoá, há tentativa deliberada de extermínio de uma população inteira por critérios raciais (HILBERG, 2003), enquanto a Nakba marca um processo de expulsões, fugas e exílios de parte de uma população autóctone – no caso, árabes habitantes de regiões da Palestina, no bojo de disputas nacionais e coloniais (MORRIS, 2004). Acreditamos que, apesar dessas distinções, seus respectivos usos políticos podem ser comparados em ambos os cenários nacionais acima descritos. Assim, pretendemos entender em que medida *HaShoá* e *HaNakba* são incorporados pelos respectivos projetos nacionais, que ambicionam, em última instância, garantir maior legitimidade, poder e capital político para sustentar agendas de domínio territorial.

A despeito de se tratarem de eventos ocorridos em meados do século XX (portanto em anos imediatamente anteriores ou posteriores à decisão das Nações Unidas pela partilha do território palestino em dois Estados, um árabe e um judeu), pode-se afirmar que há mudanças na gradação, na tonalidade, na frequência e na forma de utilização política da Shoá e da Nakba por sionistas e palestinos.

Neste artigo, pretendemos analisar como se desenvolveram os usos políticos de ambas as “tragédias coletivas” nas quais palestinos e judeus foram vitimizados. Para tanto, é importante entender e historicizar como palestinos e judeus lidaram com a Nakba e a Shoá em seus respectivos cenários nacionais durante as últimas seis décadas.

Assim, na primeira parte deste artigo, *HaNakba e HaShoá como marcos de identidade*, dá-se início a uma reflexão acerca de como as duas tragédias coletivas, de palestinos e judeus, se transformaram, em momentos distintos e com dinâmicas diferentes, em efetivos marcos identitários nas duas sociedades. Depois, em *Desconhecer o outro como forma de política*, busca-se conectar o debate sobre tragédias coletivas e seus usos políticos a referências históricas mais amplas nos dois projetos nacionais que disputam um mesmo território e buscam, de parte a parte, deslegitimar e esvaziar posições concorrentes.

Na terceira parte do trabalho é discutido como certas vicissitudes políticas locais (que no caso levam a mudanças de fronteiras e domínio

político) podem também reconfigurar e alterar o uso das “memórias fundantes” de tragédias e desastres. Por fim, em *Algumas abordagens contemporâneas da Shoá e da Nakba*, propomos uma reflexão sobre usos mais contemporâneos da Shoá e da Nakba nas sociedades palestina e israelense. Aqui interessa-nos travar um debate apenas inicial sobre as novas abordagens do tema nos dois cenários.

HANAKBA E HASHOÁ COMO MARCOS DE IDENTIDADE

Ao analisarmos o uso político de “tragédias coletivas” vividas por palestinos e israelenses, é importante notar que referências à *Nakba* e à *Shoá* passam a estar mais presentes em discursos públicos nas duas sociedades nas décadas de 1960 e 1970. Naquele momento, tanto israelenses quanto palestinos passam a utilizar de forma mais regular, constante e clara a ideia de “tragédia” (*Shoá* ou *Nakba*) para justificar estratégias ou práticas políticas cotidianas (ACHCHAR, 2011).

Seria, entretanto, um equívoco imaginar que essas categorias eram desconhecidas ou estavam, até então, ausentes por completo do cenário político na região. Tanto entre israelenses (para quem, já na declaração de independência, há referência à “catástrofe³ e ao massacre de milhões de judeus na Europa” – ACHCHAR, 2011) quanto entre palestinos (já em 1948, em importante e conhecido trabalho, o intelectual árabe Contantine Zurayk afirma que “mais que um pequeno retrocesso, o que aconteceu na Palestina em 1948 foi uma catástrofe.” – ACHCHAR, 2011) há referências importantes às tragédias coletivas vividas pelos dois grupos. O que ocorre nos anos de 1960 e 1970 é que esses usos deixam de ser esporádicos, ou até mesmo periféricos, passando a constituir-se em referências fundamentais e bastante comuns dos nacionalismos palestino e judaico (BURG, 2008; LUGHOD, SAID, 2007).

Pode-se afirmar que, nesse período, elementos externos e internos alteram a dinâmica das duas sociedades e acabam fazendo com que, em ambos os lados, a noção de “tragédia coletiva” passe a ser potencializada e a ganhar mais espaço entre palestinos e israelenses. Essa situação torna-se ainda mais premente e complexa por se tratarem de grupos em permanentes e prolongados conflitos.

3 *Churban*, em hebraico.

Assim, não é raro notar que discursos de “essencialização” eram acionados para informar a atuação de conjuntos específicos em relação aos “adversários”. As “características inatas” ou “funções históricas determinadas” passam a ser referências constantes, fixas e reproduzíveis. Desta forma, a noção de identidade de grupo passa a funcionar não apenas como um modo de autodefinição, mas também como definição (e deslegitimação) do outro coletivo em disputa.

Elementos em conflito produzem memórias em confronto. Quando tais conflitos têm características “nacionais” e prolongadas, identidades diversas esforçam-se por parecer homófonas; grupos extremamente plurais adotam “uma” narrativa homogeneizadora e coletiva. Aqui, os usos políticos de “tragédias coletivas” são bastante comuns e passam por processos de reificação de memórias de grupo, pela consolidação de hierarquias sociais e pelo abrandamento de tensões internas. Na realidade, memórias das “grandes catástrofes” nas quais as vítimas são (ou se pretende que sejam) grupos específicos podem servir como referências para “novos inícios” (ARENDETT, 1988), nos quais coletivos nacionais, religiosos ou étnicos transformam-se em “comunidades de vítimas” que “compartilham lembranças e dores conhecidas de todos” (BAUMANN, 2003).

Assim, o sinal de “tragédia” assume um lugar fundacional de unificação, em que todos passam a compartilhar referências e sentidos semelhantes. Nesse contexto, surgem esforços para enfraquecer e superar quaisquer identidades que ameacem desmontar ou mesmo dividir o coletivo. Aqui, passa a importar apenas “um” sinal e “uma” identidade que tornam possível unificar e incluir todos os indivíduos do mesmo “coletivo”. Tal discurso político afirma que “aqueles (de nós) que estiveram lá foram vítimas, não importando subcategorias ou subidentidades assumidas por este ou aquele grupo ou indivíduo”.

Esse pode ser o caso das relações entre palestinos e sionistas, grupos que permanecem em conflito mais ou menos aberto e constante desde finais do século XIX. A partir dos anos 1960, mudanças territoriais e políticas (a derrota na Guerra de 1967, para os palestinos, ou a vitória na Guerra de Seis Dias, para os sionistas) transformam e potencializam a apropriação das tragédias, de grupo a grupo. Assim, ambas as narrativas objetivam estabelecer a ideia de que um dos dois lados constitui, de forma constante e repetida, o papel da vítima, relacionando ao outro, sempre, a função de algoz.

Na perspectiva israelense (e sionista), a tragédia da *Shoá* é apropriada como um evento de ruptura definitiva com a “diáspora” e o “exílio” judaicos. Tal evento deveria marcar o momento de “construção nacional” e de fundação de um Estado Judeu na Terra de Israel. Para os palestinos, a *Nakba* é apresentada justamente como a tragédia nacional que marcaria a expulsão, o exílio e o início da “diáspora palestina”, da “desconstrução de uma nação” desapropriada de sua “pátria histórica” (SAID, 2007). Nesse sentido, análises do conflito palestino-israelense consistem em um interessante desafio em que estratégias narrativas e discursivas de tragédias e traumas coletivos têm função nacional e fundacional, de lado a lado.

DESCONHECER O OUTRO COMO FORMA DE POLÍTICA

Apesar do compartilhamento de um mesmo território durante os últimos 60 anos e de evidentes paralelos históricos entre palestinos e israelenses (aqui podemos citar que além de demandas sobre o mesmo território, eventuais diálogos e utilização de simbologia compartilhada, o nacionalismo palestino e o sionismo surgem e se constituem politicamente em períodos muito próximos),⁴ há, efetivamente, pouco conhecimento mútuo entre as sociedades. Se por um lado é possível afirmar que os dois grupos têm trajetórias complementares e que guardam consideráveis semelhanças entre si, pode-se ao mesmo tempo dizer que as relações entre ambos têm sido distintas e conflituosas. Demonstrações de desconhecimento mútuo entre palestinos e israelenses (ou em relação ao movimento sionista) estão presentes em diversos momentos, em várias reações e posicionamentos dos dois grupos nacionais.

No interior do movimento sionista, por exemplo,⁵ o debate a respeito da existência de um nacionalismo concorrente na Palestina/Terra de Israel é por demais pontual, eventual e periférico. De fato, para além das esporádicas referências nas quais alguns líderes sionistas tratam da questão dos árabes da Palestina,⁶ é a conhecida frase de Israel Zangwill, dirigente do

4 Ver: KIMERLING, Baruch; MIGDAL, S. Yoel. *The Making of a People*. Jerusalem: Keter, 1999.

5 Refiro-me aqui ao Movimento Sionista, cujas atividades eram anteriores à criação do Estado de Israel.

6 Como é o caso de Ahad Haam (dirigente do sionismo cultural, que criticava a política geral de colonização e era favorável à criação de uma cultura judaica sionista), que escreve, em 1891, o texto “A Verdade sobre a Terra de Israel”, ou mesmo de Zeev Jabotinsky (líder do sionismo revisionista, setor conservador do Movimento Sionista, que fazia oposição a

sionismo territorialista,⁷ que se referia à Palestina como uma “terra sem um povo, onde existiriam, no máximo, acampamentos de árabes nômades” (MASALHA, 2001), que constitui evidência mais importante da relação que o sionismo tem com a “questão palestina” e com os árabes da região à época.

Após a fundação do Estado Judeu, as relações entre os governos de Israel e os palestinos não mudam de maneira significativa. Os dirigentes israelenses continuam enxergando os árabes, principalmente, através de lentes de controle e segurança e suspeição. Nesse contexto, são a eles negados direitos nacionais mais amplos, seus direitos coletivos à memória não são efetivamente reconhecidos e, finalmente, sua narrativa política e histórica é ignorada e desconsiderada (COHEN, 2010).

Do lado palestino, as referências mais elaboradas sobre os sionistas, o movimento sionista e o próprio Estado de Israel também são apenas eventuais e muito marginais. Há alguns raros exemplos que podem antecipar futuras posições palestinas quanto ao projeto sionista e ao Estado de Israel. Um desses casos pode ser o discurso de Ruhi Al Khalidi, representante da Palestina no Parlamento Otomano, que em 1911 afirma:

Os judeus são um grande povo e o país pode se beneficiar de seus vários talentos, de seu sistema de saúde, de suas escolas e de seu conhecimento, mas eles deveriam se estabelecer em outras partes do império e adotar a nacionalidade otomana. (KHALID, 1997).

Com efeito, o nacionalismo palestino se forma e se constitui em forte oposição ao sionismo. Aos olhos das lideranças palestinas, os judeus sionistas são apenas “usurpadores europeus” desejosos, somente, de ocupar terras palestinas, em um movimento característico do clássico colonialismo europeu. Nas décadas de 1920 e 1930 não houve esforços significativos por parte dos palestinos para o entendimento das especificidades do nacionalismo judaico, compreendido apenas como mais uma expressão do imperialismo e da expansão europeia.

qualquer concessão aos britânicos ou aos árabes) que publica, em 1929, o livro *The Iron Wall*. Cf. SACHAR, M. Howard. *A History of Israel – From The Rise of Zionism to our Time*. Nova York: Alfred Knopf, 2010: 66-96.

7 Territorialismo é um movimento criado por Israel Zangwill, em 1905. Zangwill é justamente um defensor de soluções territoriais como a de Uganda. Ele se retira da OSM com seus seguidores e funda a Organização Territorialista Judaica, em 1904. Cf. LAQUEUR, Walter, op. cit., pp. 84-106.

Nos anos posteriores à fundação de Israel, o Estado Judeu também continua a ser um desconhecido para grande parte dos palestinos. Como prova disso, Edward Said, em seu estudo sobre as raízes históricas dos refugiados palestinos, afirma que:

[...] Israel era para a maioria dos árabes – e para os palestinos – um zero, algo inexistente, sua língua era desconhecida, sua sociedade inexplorada, seu povo e a história de seu movimento basicamente era estampada em slogans, frases de efeito e negação. (SAID, 2003).

Nesse contexto de desconhecimento mútuo e de profunda ignorância em relação às respectivas demandas nacionais de seus adversários, palestinos e israelenses mantêm contatos esporádicos e pouco constantes na região de *Ertez Israel/Palestina*. Em realidade, a partir de 1948, com a fundação do Estado de Israel, há um processo de radicalização e piora dessas (não) relações.

Nesse período, a narrativa nacional palestina passa a se apresentar não apenas como mais um alvo do expansionismo europeu, mas como vítima coletiva e direta de um projeto colonial que é responsável pela destruição de sua sociedade, pela expulsão e pelo exílio de milhares de pessoas. Segundo essa narrativa palestina, sua tragédia teria sido ocasionada pelo invasor europeu-sionista.

Aqui, além de lutar contra o “colonialismo”, os palestinos lutam por uma agenda mais específica, qual seja, pelo retorno à terra de seus pais e antepassados. Nessa construção discursiva, os palestinos se veem como vítimas mais notórias de uma forma mais cruel de imperialismo. Dessa maneira, seu sofrimento adquire “excepcionalidade”⁸ quando comparado com outros nacionalismos árabes. Mais do que vítimas de um modelo geral do expansionismo europeu, os palestinos acreditam estar resistindo a uma forma específica e mais cruel de invasão: o sionismo. Para eles, esse modelo não é apenas de exploração da terra, mas de ocupação efetiva do território, com consequente expulsão e exílio da população que ali habitava.

8 Utilizo aqui o conceito de excepcionalidade para descrever a questão palestina; da mesma forma, autores utilizam este conceito como referência de análise do sionismo. Assim, assumo que o confronto entre dois projetos nacionais que se percebem mutuamente como vítimas de desgraças e tragédias monumentais incorpora uma demanda por reconhecimento de especificidades e de dinâmicas excepcionais. Ver: Alam, S. Mohamad. *Israeli Exeptionalism: The Destabilizing Logic of Zionism*. New York: Palgrave-Macmilan. 2009.

Nesse contexto, surge um dos elementos mais importantes e mais comuns do movimento nacional palestino: a experiência da expulsão e da desapropriação territorial. Segundo essa referência discursiva, é o exílio (e as demandas por retorno) que marca a excepcionalidade e as especificidades da tragédia palestina. Ao se considerarem duas vezes vítimas (do colonialismo e do sionismo), nacionalistas palestinos reafirmam a necessidade de derrotar o sionismo ao mesmo tempo em que continuam a desconhecer suas referências de história e de memória.

O mesmo pode ser dito em relação ao movimento sionista e às suas demandas de retorno à “terra de seus antepassados.”⁹ Para o sionismo (ao menos para as correntes hegemônicas do movimento), a noção de diáspora é extremamente negativa e remonta a experiências de “dor e desespero”. A vida judaica no “exílio” era “frágil e inviável” e deveria, a bem da própria “sobrevivência física do povo judeu”, ser superada historicamente, sendo sobreposta por referências exclusivamente nacionais e territoriais, nas quais a formação de um Estado Nacional substituiria identidades judaicas mais tradicionais e clássicas (BEN GURION, 1965).

Pode-se afirmar que, se por um lado o sionismo possibilita o “retorno dos judeus à Palestina”, para a narrativa palestina ele explica e causa o exílio desse território. Ao mesmo tempo, é possível dizer que para os judeus sionistas o retorno à terra de Israel não poderia ser impedido por outro grupo nacional, étnico ou religioso que lá estivesse. No imaginário sionista, os árabes-palestinos encarnavam apenas mais um tipo de adversário, como aqueles com quem tiveram que lidar na Europa.

Se no continente de seus pais, na diáspora, fora da “Terra de Israel”, os inimigos eram russos, poloneses, alemães ou quaisquer outros, na Palestina dos anos 1940 e 1950 o algoz é árabe (sequer palestino). Nessa narrativa, entretanto, a luta, importante marcar, continua sendo contra o exílio, contra o “destino de seus antepassados” e, portanto, contra a própria diáspora (BEM-GURION, 1965).

Dessa forma, as duas tragédias paralelas, a palestina e a judaica, consolidam narrativas paralelas e contraditórias que fortalecem e ressignificam os respectivos movimentos nacionais: um clamando pelo retorno do exílio e o outro pelo retorno da diáspora.

⁹ Refiro-me aqui a uma estratégia discursiva do sionismo, que relaciona o território da Palestina a *Eretz Israel*, que seria a terra de seus antepassados.

Assim, *HaNakba* e *HaShoá* (não por acaso os dois fenômenos são, frequentemente, precedidos por artigos definidos)¹⁰ passam, com diversas vicissitudes e variações durante os anos, a ser importantes peças nos tabuleiros políticos de movimentos nacionalistas que disputam o mesmo território, com narrativas e justificativas distintas.

Se para judeus sionistas os campos de extermínio nazistas da Europa são apontados como a justificativa maior da necessidade de “retorno à terra de seus antepassados”, palestinos mostram os campos de refugiados em países árabes como símbolo das injustiças às quais sofreram nas mãos do colonialismo europeu¹¹ e clamam pelo retorno à terra de seus pais. Nos dois casos, referências absolutas e reificadas de destruição e perda tornam-se potentes elementos políticos nas duas sociedades.

Aqui, o embate entre as memórias da *Shoá* e da *Nakba*, que se fortalece nas últimas décadas de confronto entre palestinos e sionistas, guarda referências conhecidas nas duas narrativas. Ao desconsiderar ou diminuir a importância da *Shoá* para os sionistas, palestinos apenas mantêm uma espécie de coerência ideológica. Reconhecer essa excepcionalidade poderia enfraquecer sua própria demanda por reconhecimento. Do lado sionista, a mesma dinâmica pode ser encontrada. Ao ignorar a *Nakba* e os sofrimentos causados pelo exílio, israelenses mantêm-se em uma posição de vítimas excepcionais, na qual eles (e não os palestinos) são os maiores sacrificados da história europeia. Aqui, o uso de ambas as tragédias coletivas apenas fortalece lógicas excludentes presentes nos dois movimentos nacionalistas.

HANAKBA E HASHOÁ:

USOS E VICISSITUDES ENTRE PALESTINOS E ISRAELENSES

Conforme já discutido, as memórias da *Shoá* e da *Nakba* são, para palestinos e sionistas, referências incorporadas nos discursos nacionais. Sofrimentos, perseguições, expulsões e assassinatos são entendidos como capital político a ser utilizado como elemento de mobilização social, política e ideológica.

¹⁰ Refiro-me aqui ao prefixo “*Ha*”, que funciona tanto no árabe quanto no hebraico como artigo definido à frente de um substantivo.

¹¹ ABU-LUGHOD, Lila; S’ADI, AHMAD. *Palestine, 1948 and The Claims of Memory*. Nova York: Columbia Press, 2007: 2-23.

Nesse cenário, as respectivas “fronteiras da nação” têm oposições claras e pungentes – elas são a diáspora e o exílio. Sionistas e palestinos veem-se, a si próprios, como sobreviventes de situações de desterro e debilidade. No caso do sionismo, o “exílio” teria sido abreviado com o advento quase pedagógico da *Shoá*. Nada mais claro, pois, do que a inviabilidade de vida judaica fora de *Eretz Israel*, depois de tamanha tragédia. Nessa perspectiva, *HaShoá* havia decretado a necessidade de se pôr fim, de uma vez por todas, à experiência da diáspora judaica.

Da mesma forma, na sociedade palestina as referências à diáspora são fundamentais para a construção e a consolidação de uma identidade nacional. Ao contrário da narrativa sionista (que se refere a uma diáspora duradoura e com início longínquo), a diáspora palestina é um fenômeno desconhecido até o ano de 1947. É somente nesse momento, após a decisão da ONU pela criação de dois Estados na Palestina, um judeu e um árabe, que ocorre grande deslocamento, fuga e expulsão de milhares de palestinos de suas casas e cidades.¹²

As frequentes referências ao exílio e às dores da Palestina podem muito bem ser comparadas, nos campos ideológico e discursivo, às referências sionistas de perda da pátria e ao sofrimento do exílio. É importante, entretanto, levar em conta uma espécie de “fuso horário”, uma descontinuidade temporal entre palestinos e sionistas. Para esses dois grupos, as categorias de diáspora e exílio passam a fazer (mais) sentido de um lado justamente quando passam a perder sentido para o outro.

A partir de 1945 e, principalmente, a partir da decisão da partilha, em 1947, milhões de judeus, muitos deles sobreviventes da catástrofe na Europa, acabam por inundar o território da Palestina em busca de abrigo e salvação. Em última instância, os sobreviventes judeus da Europa surgem na Palestina paralelamente aos refugiados árabes palestinos. Em sinais invertidos, o final da II Guerra Mundial representa para uns o início da “salvação”, enquanto para outros inaugura uma era de sofrimentos.

Em um encontro não casual, duas catástrofes humanas estabelecem resultados nacionais distintos. Enquanto judeus formam “seu Estado” sobre o dilaceramento quase completo do judaísmo europeu, esse mesmo dilaceramento justifica e explica o início de outra tragédia nacional – o exílio palestino. Se a ocupação do mesmo território caracteriza os dois

¹² KHALIDI, Rashid. *Op.cit.*, pp. 35-63.

movimentos nacionais, duas tragédias nacionais conectadas e não relacionadas, a *Nakba* e a *Shoá*, refundam e marcam profundamente, pelas próximas décadas, a memória e as realidades políticas de israelenses e palestinos.

A fundação do Estado Judeu na Palestina, sua consolidação e as relações criadas entre Israel e seus vizinhos acabam por moldar também as condições para relações entre israelenses e palestinos. Nesse contexto, há que se notar que mais do que relações de dois projetos nacionais distintos, um largamente vitorioso (o sionismo) e outro, em grande medida, derrotado (o nacionalismo palestino), a dinâmica entre os dois nacionalismos guarda profundos vínculos com o conceito de tragédia. Aqui, palestinos e israelenses dialogam e justificam suas posições a partir da ideia de que foram vítimas de enormes injustiças históricas que podem ser superadas e vencidas apenas a partir do apoio incondicional aos respectivos projetos nacionais.

Seria, entretanto, um equívoco acreditar, como indicamos já no início deste artigo, que em ambos os lados o uso político das tragédias judaica (*HaShoá*) e palestina (*HaNakba*) são constantes e contínuas desde os anos 1940 e 1950. Ao contrário, nas respectivas narrativas nacionais o uso da tragédia e do trauma coletivo guardam dinâmicas específicas e uma historicidade que altera as relações de ambos os grupos, com suas respectivas memórias de destruição e sofrimento.

No caso do nacionalismo palestino, o uso político do exílio e da diáspora palestina é reinterpretado a partir de um conceito chave, a categoria de "*Al HaNakba*". Este conceito se fortalece em substituição à ideia de *Hijra Al Filastinya* (êxodo da Palestina).¹³ Se a ideia de "êxodo" remete somente à "saída de palestinos de seu território", a categoria de *Nakba* traz, por sua vez, de forma mais clara, a noção de expulsão, de ruptura e desarraigamento. Aqui, a ideia de "tragédia" e "catástrofe" consolida a narrativa de que a sociedade palestina passou por um processo de esvaziamento e destruição. É justamente a partir dessa noção que o nacionalismo palestino passa a se basear. É a partir daí que se reestrutura a necessidade de reconstrução de um Estado (no território de onde saíram), que deveria crescer a partir da dor do exílio, a partir da experiência da diáspora.

Para o nacionalismo palestino, a resistência às expulsões e às desapropriações deveria se concentrar na esperança do retorno à pátria (PAPPE,

13 SAYIGH, Rosemary. *Woman's Nakba Stories: Between Being and Knowing*. In: ABU-LUGHOD, Lila; SA'DI, Ahmad (eds.). *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press, 2007: 142-144.

2004).¹⁴ Esta esperança permanecia viva no próprio compromisso com a memória da *Nakba*. Nesse sentido, a ideia de *Nakba* redesenha e refunda a noção de derrota palestina. Ao deslocar a categoria de “êxodo” (*Hijra*) para a ideia de “catástrofe” (*Nakba*), a narrativa palestina particulariza e radicaliza seu drama nacional. Mais do que referências a saídas coletivas, imigrações forçadas ou grandes deslocamentos, fenômenos existentes e comuns no Oriente Médio do século XX, a *Nakba* se estabelece com nome próprio, apresentando-se assim como um fenômeno “único e excepcional” (ALAM, SHAHID, 2009). Dessa forma, ao classificar a derrota de 1948 não somente como uma simples contingência, mas como uma tragédia de poucos precedentes, o nacionalismo palestino dá sentido e fortalece o *ethos* de resistência palestina:

A Guerra de 1948, que levou à criação do Estado de Israel, também resultou na devastação da Palestina. Ao menos 80% dos palestinos que viviam em territórios onde Israel se estabelecera, cerca de 77% da palestina histórica, se transformaram em refugiados [...]. Para os palestinos, a Guerra de 1948 constituiu-se em uma “catástrofe”. Uma sociedade desintegrada, um povo disperso e mudanças complexas e insuperáveis na vida comunal palestina. A *Nakba* se tornou, assim, para a história e para a memória palestina, uma linha demarcatória. Depois de 1948, a vida palestina mudou de forma irreversível e dramática.¹⁵

HaNakba funda o compromisso do nacionalismo palestino com o retorno à terra perdida e com a excepcionalidade de sua tragédia. Essa ideia de tragédia nacional, entretanto, como já mencionado, se consolida apenas tardiamente, e vai ocorrer junto à potencialização e ao fortalecimento do próprio nacionalismo palestino. Entre os anos de 1948 e 1967 a noção de “êxodo” ainda é hegemônica e o conceito de *Nakba* é apenas pontualmente utilizado. É apenas na segunda metade dos anos 1960 que o nacionalismo palestino passa por um revigoramento, e a ideia de “catástrofe” passa a ter maior significado político na narrativa nacional.

Interessante notar que a derrota árabe de 1967, que enfraquece os projetos pan-árabes de libertação da Palestina, acaba por fortalecer perspectivas mais especificamente palestinas para a libertação de seu próprio território¹⁶

14 PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine- One Land Two People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004: 24-44.

15 ABU-LUGHOD, Lila; SA'DI, Ahmad. Op.cit., p. 3-4.

16 SAID, Edward. *A Questão da Palestina*. São Paulo: Unesp, 2013: 162-180.

(SAID, 2013). Também a “nova ocupação israelense” tem importância fundamental para o revigoramento do nacionalismo palestino e para maiores usos políticos da *Nakba*. A partir de 1967 a entrada israelense em territórios da Cisjordânia (até então domínio jordaniano) e da Faixa de Gaza (sob domínio do Egito) faz com que mais palestinos, localizados em locais de sua pátria histórica, sejam vítimas do mesmo “colonialismo sionista”.¹⁷

Nessa perspectiva, os palestinos passam a se encontrar, em condições distintas, sob o domínio do mesmo algoz, justamente aquele que levara à *Nakba* em 1948. Essa situação acaba por fazer com que memórias de tragédia e de trauma sejam resgatadas e passem a dar sentido à luta contra o “expansionismo e a ocupação sionista”:

[...] Não houve escapatória, aqueles que fugiram para cidades da Cisjordânia e de Gaza se tornariam reféns da ocupação militar israelense e de seu controle administrativo. Assim, cerca de vinte anos depois da tragédia de 1948, Israel passava a dominar as regiões que sobraram da Palestina Histórica.¹⁸

Da mesma forma que a *Nakba* se transforma em uma referência central ao movimento nacional palestino, a *Shoá* passa, a partir da fundação de Israel, a representar importante capital político para o Estado Judeu. No contexto de descoberta dos crimes nazistas observa-se uma hegemonização do sionismo na estrutura comunitária judaica das diásporas e sua legitimação e consolidação em fóruns e cenários internacionais. Esforços para a criação e o fortalecimento do Estado de Israel significavam, no “cálculo dos que sobreviveram ao Holocausto”, uma consequência lógica para os efeitos devastadores da II Guerra Mundial.

Assim, o novo judeu que emigra para kibutzim¹⁹ na Palestina, o pioneiro (*chalutz*), é parte do mito de fundação sionista,²⁰ que vê o novo Estado Judeu como a possibilidade de “normalização” e secularização da identidade judaica, que fora, nessa perspectiva, empobrecida, “arrasada”, esvaziada durante sua longa experiência diaspórica.

A *Shoá* se consolida, então, como a prova da inviabilidade da vida judaica fora de Israel, apontando para a necessidade da existência de um Estado Judeu. Dessa forma, a *Shoá* é usada politicamente como referência

¹⁷ Ibid., pp. 63-64.

¹⁸ ABU-LUGHOD, Lila; SA'DI, Ahmad. Op.cit., pp. 78-79.

¹⁹ Fazendas coletivas de inspiração socialista.

²⁰ STERNHELL, Zeev. Op.cit., pp. 22-28.

ideológica no interior do Estado de Israel e em entidades sionistas nas várias instituições judaicas. Para os que viam Auschwitz tão de perto, a imagem de jovens pioneiros morenos, queimados de sol, trabalhando manualmente a terra de Israel, era difundida no mundo judaico como sendo a única resposta possível pós-holocausto. A constante ameaça do antissemitismo, que criara (na perspectiva sionista) um ponto final para a experiência judaica europeia, poderia ser personificada e resumida pelo fenômeno da *Shoá*.

Em Israel, nas décadas seguintes, a memória e os usos da *Shoá* passam por transformações e tomam novas formas e direções distintas. Nos anos de 1960 e 1970 o sionismo passa a tratar a memória da *Shoá* de maneira ainda mais constante e regular do que antes. A partir de então, em sua nova cartilha política, os árabes deixam de ser figuras invisíveis e quase sem importância e passam a encarnar, em uma nova apropriação da experiência do holocausto, os “algozes sempre presentes”.

Aqui, principalmente depois da vitória na Guerra dos Seis Dias, em 1967, os árabes palestinos passam a representar a eterna ameaça existencial aos judeus. Em uma perspectiva coletiva e nacionalista, depois da *Shoá* os judeus-sionistas deveriam se ver como vítimas potenciais de um mundo hostil e perigoso. Assim, em um imaginário político hipersensível, os palestinos acabam por assumir o papel dos “adversários” mais temidos da história judaica. Nesse contexto, a *Shoá* determina decisões políticas de governos que usam a tragédia nacional como bússola para agendas e programas cotidianos.

Para a narrativa sionista clássica e hegemônica, a *Nakba* não poderia fazer sentido algum. Ao contrário, depois das ameaças constantes de “jogar os judeus ao mar”²¹ na Guerra de 1967, a “vitória milagrosa” deveria representar a garantia de sobrevivência judaica. Assim, a alternativa às novas fronteiras nacionais não são um acordo de paz com os árabes, mas o retorno aos próprios “portões de Auschwitz”, como afirmou o ministro Abban Eban ainda em 1967.²² O uso político da *Shoá* passa a determinar atitudes e percepções políticas dos governos e da sociedade israelense. Não retroceder às fronteiras anteriores à Guerra dos Seis Dias passa a

21 ACHCHAR, Gilbert. *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives*. Londres: Saqui, 2011: 188.

22 BEN-AMI, Shlomo. *The Scarf of War, Wounds and Peace - The Israeli-Arab Tragedy*. Nova York: Oxford, 2006: 85-115.

significar, para setores políticos em Israel dos anos 1960 e 1970, não retornar a Auschwitz, não retornar à diáspora e às suas velhas ameaças, ou seja, não voltar à *Shoá*.

Nesse novo contexto, *Shoá* e *Nakba* são recuperadas e reutilizadas como referências a políticas tanto israelenses quanto palestinas. A Guerra de 1967 funciona, assim, em uma dinâmica contraditória, como capitalizadora das referências de tragédia de parte a parte. Para os palestinos, o revés de junho (de 1967) significa não apenas a continuidade, mas o aumento da ocupação e do expansionismo sionista. Esse quadro acaba por potencializar e fortalecer os usos da *Nakba* em uma sociedade que volta a experimentar, cerca de 20 anos depois, traumas e abalos bastante significativos.

Por outro lado, para os sionistas a histórica vitória na Guerra dos Seis Dias e suas conseqüentes conquistas militares significam garantia definitiva contra a ameaça, sempre constante para os judeus-israelenses, de uma nova tragédia, de uma nova *Shoá*. Assim, em uma dimensão discursiva e política, a potencialização dos usos da tragédia judaica passam a garantir a manutenção dos territórios ocupados, bem como impedem avanços mais ousados no campo dos acordos de paz com seus vizinhos. Para a Israel dos anos 1960 e 1970, as vitórias em junho de 1967 sepultaram, de forma definitiva, os medos e traumas da diáspora, simbolizada por sua maior tragédia, *HaShoá*.

Enfim, se a *Nakba* é invisível para a narrativa sionista, a *Shoá* passa pelo mesmo processo na narrativa palestina. Em um cenário de constante uso político nacional de tragédias coletivas, palestinos e sionistas colocam em relevo cada vez maior suas próprias memórias, ao mesmo tempo em que tentam apagar e deslegitimar as memórias concorrentes.

NOVOS USOS DA HASHOÁ E DA HANAKBA

Se é correto afirmar o fortalecimento, entre palestinos e sionistas, do uso da *HaShoá* e da *HaNakba* como discurso de legitimação política durante os anos 1960 e 1970, é importante notar que nas décadas seguintes esses usos passam por transformações. Nos anos 1990 e 2000, *HaShoá* e *HaNakba* ainda estão no centro dos discursos políticos de ambos os projetos nacionais. Nessa fase, a excepcionalidade, a dimensão e a envergadura das duas tragédias nacionais são marcadas e ainda justificam práticas e intervenções políticas e discursivas de lado a lado. Apesar disso, deve-se

notar que há, dos dois lados da contenda, mudanças e transformações que não devem ser ignorados.

No cenário político palestino podem-se notar novos usos da *HaNakba* que se afastam das referências mais coletivas e nacionais, típicas dos anos 1960 e 1970, e passam a incorporar elementos mais individualizados, inovadores ao lidar com a memória da tragédia e do trauma palestinos. Nesse caso, gerações mais jovens, que compartilham as experiências de trauma e perda das gerações anteriores, produzem suas “memórias sobre a tragédia” a partir de dimensões menos coletivas, mais individuais e mais autorais.

Esse fenômeno pode ser percebido em produções literárias e artísticas de jovens autores palestinos que se conectam a perspectivas da *Nakba* a partir de lógicas geracionais distintas, e por vezes contraditórias, daquelas feitas pelas gerações anteriores. Nascidos após a derrota de 1948 e sob a ocupação israelense de 1967, jovens autores palestinos usam a literatura e as memórias pessoais para tratar da experiência de perda e destruição vivida por gerações anteriores.

Alguns exemplos estão nas obras de Raja Shehadeh, autor palestino nascido em Israel. Shehadeh aciona elementos de “imaginação e criação” para falar de memória da tragédia, da memória da *Nakba*:

Em nossa vinculação com a Palestina da *Nakba*, a memória de nossos pais e avós deve ser evitada. Não queremos uma memória nostálgica, mas uma memória imaginada e doce, vinda das histórias que nossos pais nos contavam. E não aquelas que queríamos ter vivido. A memória nostálgica pode afetar aos palestinos que vivem na Palestina de hoje, fazendo-nos sentirmos estrangeiros na terra em que vivemos.²³

Essa nova perspectiva da *Nakba* reconfigura a ideia de resistência palestina a partir da reinvenção de uma memória una e coletiva. Nos últimos anos, ao contrário, as referências às tragédias de 1948 (e também de 1967) estão longe de ser homogêneas e similares. Elas se constroem “não pelas perspectivas icônicas das velhas gerações, mas por uma Palestina fragmentada, heroicamente colocada junta. Aqui refazemos sua história garantindo seu triunfo e não lamentando sua derrota”.²⁴

Assim, se a nova memória da *Nakba* pretende usar politicamente suas referências de tragédia nacional, ela o faz de maneira mais imaginada do

23 JOHNSON, Penny; SHEHADEH, Raja. *Seeking Palestine: New Palestinian Writing on Exile and Home*. Massachusets: Olive Press, 2013:10.

24 *Ibid*, p. 12.

que concreta, mais diversa do que homogênea, mais individual do que coletiva. Essas dimensões, nascidas nos anos 1990 e 2000, acabam por refundar a experiência palestina, fortalecendo seu *ethos* de resistência ao colonialismo europeu, encarnado, na sua percepção, pela longa ocupação sionista, cada vez mais violenta e menos tolerada.

Em vários sentidos, transformações similares ocorrem também na sociedade israelense. Também no sionismo a “tragédia nacional” continua, nos anos 1990 e 2000, a ocupar papel central e preponderante. Importantes autores israelenses trazem, em suas obras mais contemporâneas, reflexões acerca da formação de identidades e do uso da memória do Holocausto no discurso público israelense. Por exemplo, o escritor Amós Oz (que é de uma geração anterior à de Shehadeh, tendo vivido, portanto, de forma mais diretas as experiências da *Shoá* e da *Nakba*), que a partir de suas memórias registra a relação no cotidiano de Jerusalém nos anos 1940:

Depois de aguardar mais um pouco, meu pai supunha que o diretor dos correios ou o Sr. Neshashivi havia terminado sua ligação, e novamente erguia o fone e dizia: “Perdão, minha senhora, creio que havia solicitado uma ligação para Tel Aviv, 648”. E ela dizia: “Está anotado aqui senhor, favor aguardar”. Meu pai dizia então: “Estou aguardando, minha senhora, claro que estou, mas na outra ponta da linha também há pessoas aguardando”. Desse modo ele insinuava que éramos pessoas tolerantes, mas que havia limite para nossa tolerância – aquela história de que todo mundo podia maltratar os judeus à vontade e fazer com eles o que lhes desse na telha, aquela história tinha acabado de uma vez por todas.²⁵

Acima, Oz traz referências à *Shoá* que estavam presentes em pequenas atitudes cotidianas, inclusive em uma tentativa de conseguir ligações telefônicas entre Tel Aviv e Jerusalém. Nesse sentido, era importante que o telefonista (não judeu) soubesse que do outro lado da linha estava um “novo judeu”, e não um daqueles judeus da diáspora que se deixou levar ao matadouro.

Se por um lado a identidade judaica flertava com o Holocausto nas perspectivas clássicas do sionismo, a história era diferente quanto às lembranças dos sobreviventes nos primórdios de Israel. Se a memória do Holocausto era primordial na definição de uma identidade israelense, as vozes das memórias dos sobreviventes eram pouco ouvidas e seus relatos pouco tolerados pelos “novos judeus” em Israel. Como relata Amós Oz:

25 OZ, Amós. *De Amor e Trevas*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005: 17.

[...] Afora todos esses havia ainda os refugiados e maápilim, os salvos por milagre, os sobreviventes, trapos humanos, e para esses eram reservados geralmente compaixão e certa repulsa: pobres coitados, refugos do mundo com toda sua cultura e inteligência, quem mandou ficarem esperando por Hitler em vez de virem pra cá? E por que deixaram se conduzir como um rebanho para o matadouro ao invés de se organizarem com armas na mão? Que parem de uma vez por todas de se lamuriar em ídishe e não venham nos contar tudo que fizeram lá com eles. Nós aqui estamos voltados pro futuro e não para o passado, e já que estamos falando do passado tem muitos episódios edificantes de heroísmo judaico, dos tempos do tanach, os macabeus, por exemplo, e não há nenhuma necessidade de lembrar esse judaísmo deprimente todo ele só tzarot e sofrimento e mais tzarot. Entre os sobreviventes refugiados havia, por exemplo, um Sr. Licht que os meninos da vizinhança chamavam de 'milion crianzas'.

Alugou um cubículo na Rua Malachi onde ia dormir sobre um colchão que mantinha enrolado durante o dia e mantinha um negócio chamado lavagem a seco – passamos a vapor. Estava sempre cabisbaixo, com uma expressão de eterno desprezo e repulsa profunda. Ficava sentado na porta de sua lavanderia e ao ver uma criança do bairro, dava uma cuspidinha pro lado e resmungava entre os lábios enrugados: 'Milion crianzas eles mataram! Assassinos, não dizia com tristeza, mas com ódio profundo, como se nos xingasse.²⁶

Novamente, processos similares ocorrem na sociedade palestina e israelense. Enquanto nos anos 1940 e 1950 há uma supervalorização das "lições da Shoá" em termos nacionais (negação da diáspora, o antissemitismo como referência constante e judaísmo diaspórico como eterno martírio), a memória pessoal do sobrevivente é radicalmente negligenciada. Como podemos verificar, há nas lembranças de Amós Oz registros de um profundo desprezo pelos sobreviventes (ou, como ele se refere, aos "trapos humanos") que renegam a tradição de resistência do sionismo e que se deixaram levar pelos matadores. A experiência memorialística de Amós Oz é um indicador da forma como se construiu e se sedimentou e se modificaram as maneiras de se lidar com a memória da Shoá em Israel.

Como exemplos das mudanças do uso político da memória do holocausto na sociedade israelense, podemos utilizar referências do campo educacional. Neste sentido, também o ensino da Shoá (tal qual a *Nakbá* no caso palestino) passa por novas abordagens e perspectivas. Ao contrário da valorização exclusiva do fenômeno e da desvalorização exaustiva das vítimas (conforme visto no texto de Amós Oz, acima), há nos últimos

²⁶ Ibid., pp. 19-20.

anos a valorização das vítimas em uma dinâmica de individualização de suas histórias e seus testemunhos.

Uma amostra disso está nos programas de estudos do Museu do Holocausto de Jerusalém, o Yad Vashem. Fundado em 1953, o Museu passa a contar com uma Escola para o estudo da *Shoá* somente na década de 1970. Nos anos 1990 e 2000, a Escola do Yad Vashem já é referência em educação da *Shoá* em Israel e nas diásporas judaicas. Para além de perspectivas claramente nacionais e sionistas de estudo do holocausto,²⁷ há nos últimos anos um processo de recuperação da história dos indivíduos, das vítimas e dos testemunhos.

Mais do que contar sobre a tragédia coletiva dos judeus, a Escola do Yad Vashem forma educadores para contar e trazer para o debate público a história do indivíduo, se possível a biografia de cada uma das vítimas, ou, nas palavras do próprio museu: “A perspectiva individual pode fazer a diferença”.²⁸

Outra referência educacional de extrema importância nos últimos anos está relacionada às “Marchas da Vida”. Criadas em 1985 pela comunidade judaica norte-americana, as viagens de estudantes secundaristas para a Polônia, para os campos de extermínio e para guetos, passam a fazer parte do currículo israelense nos anos 1990 e hoje são quase obrigatórias nas escolas judaicas do país. Ainda sob a perspectiva “individual”, conhecendo detalhes das vítimas judaicas do *Shoá*, jovens judeus-israelenses viajam anualmente a Polônia para lá “fortalecer suas identidades judaicas e sionistas”, ou, nas palavras de Avraham Burg: “Quanto mais eu reflito, mais certo estou de que o holocausto se tornou um dos pilares teológicos da identidade judaica e sionista”. (BURG, 2008: 14).

Longe de serem menos relevantes hoje do que eram em décadas anteriores, *HaShoá* e *HaNakba* passam por um processo de ressignificação nas sociedades israelenses e palestinas. Indivíduos e sobreviventes ganham voz e passam a determinar os discursos públicos sobre as tragédias coletivas. Entre palestinos e israelenses, essas são mudanças que justificam e reconfiguram, sem descartar, a utilização das memórias da *Shoá* e da

27 Entrevista de Mario Sinay a Michel Gherman e Monica Grin. *Revista Eletrônica do NIEJ/UFRJ*. Ano I, n. 3. 2010. pp. 11-13.

28 Disponível em: <http://www.yadvashem.org/yv/en/education/newsletter/o8/main_article.asp>. Acesso em: 20 nov. 2016.

Nakba em ambos os projetos nacionais que disputam ainda hoje o mesmo território, a partir de narrativas distintas e concorrentes.

A *Nakba* e a Shoá estão perfiladas, hoje e ontem, como uma espécie de monumento à justeza histórica do sionismo e do nacionalismo palestino. Testemunhos de vítimas e exposições das tragédias são usadas para provar a centralidade que ambos projetos nacionais devem ter na agenda internacional hoje. Sofrimentos excepcionais e tragédias únicas (e é assim que sionistas e palestinos se referem à Shoá e à *Nakba*) devem demandar formas únicas de intervenção. Assim, mais do que uso político interno, as tragédias judaica e palestina são, não raro, usadas como recurso político também para o público externo, para captar a opinião pública mundial.

CONCLUSÃO

No imaginário político do conflito palestino-israelense, a *Nakba* e a Shoá passam a servir como referência constante de legitimação de posições políticas próprias. Na narrativa sionista, os usos diversos da “memória da Shoá” buscam demonstrar e reafirmar constantemente o quão necessário e inexorável havia sido a criação do Estado de Israel. Mais que isso: ao inserir o Holocausto na disputa política cotidiana, o sionismo estabelece que a imagem dos campos de extermínio nazistas permaneçam no horizonte de expectativas do “povo judeu”, possibilitando reafirmação de referências antidiáspóricas e nacionalistas para a questão judaica. Assim, a ruptura com a diáspora deve não somente ser definitiva, mas também constante.

Do lado palestino, a *Nakba* também se torna a referência central no discurso nacional. Nas configurações políticas palestinas, a reafirmação da tragédia de 1948 constitui elemento de legitimação e reafirmação da injustiça à qual palestinos foram expostos e deveriam ser ressarcidos e reconhecidos.

Nesses dois contextos nacionais, usos político de tragédias coletivas concorrem, buscando garantir fortalecimento público e legitimação social. Assim, ignorá-los, acentuá-los ou deslegitimá-los passa a ser parte fundamental das estratégias políticas israelenses e palestinas.

Importante notar que as profundas diferenças existentes entre os dois fenômenos políticos, a Shoá e a *Nakba*, não devem inviabilizar comparações em seus respectivos usos sociais. Aqui, tanto as narrativas palestinas quanto a sionista investem em suas respectivas tragédias para garantir

empoderamento, fortalecimento e maior capital político de suas próprias agendas políticas e nacionais. Nos dois lados, pois, o bloqueio e a deslegitimação da dor e do sofrimento alheio são parte integrante de importantes estratégias políticas. Nesse sentido, tanto a *Shoá* quanto a *Nakba* estão embasadas mais em percepções nacionais (e não universais) e mutuamente excludentes.

No presente artigo, pretendeu-se travar uma discussão acerca da historicidade dos usos de duas tragédias nacionais por palestinos e israelenses. Aqui, foi possível notar mudanças e transformações nas formas como a *Shoá* e a *Nakba* se inserem nos diversos momentos e contextos políticos dos dois grupos. Apesar disso, não se pode, nas últimas décadas, perceber, em nenhum momento, o descarte das citadas tragédias como importante recurso político e ideológico, por israelenses e palestinos. Ao contrário, é possível afirmar que, nos dois contextos nacionais, tanto a *Nakba* quanto a *Shoá* permanecem referências potentes e ativas em várias configurações e manifestações políticas, intelectuais e sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila; S'ADI, Ahmad. *Palestine, 1948 and The Claims of Memory*. Nova York: Columbia Press, 2007.

ACHCHAR, Gilbert. *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives*. Londres: Saqui, 2011.

ALAM, S. Mohamad. *Israeli Exceptionalism: The Destabilizing Logic of Zionism*. Nova York: Palgrave-Macmillan, 2009.

ARENDT, Hanna. *Da Revolução*. Brasília: UnB-Ática, 1988.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade – A Busca de Segurança no Mundo Atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BEN-AMI, Shlomo. *The Scarf of War, Wounds and Peace – The Israeli-Arab Tragedy*. Nova York: Oxford, 2006.

BEN GURION, David. The Facts of Jewish Exile. *Harper's Magazine*. September, 1965.

BURG, Avraham. *The Holocaust is Over We Must Rise From Its Ashes*. Nova York: Pallgrave MacMillan, 2008.

COHEN, Hillel. *Good Arabs – The Israeli Agencies and Israeli Arabs, 1948-1968*. California: UCLA, 2010.

- DANZIGER, Leila. Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. v. 1, n. 1, 2007.
- HILBERG, Raul. *The Destruction of the European Jews*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- JOHNSON, Penny; SHEHADEH, Raja. *Seeking Palestine: New Palestinian Writing on Exile and Home*. Massachussets: Olive Press, 2013.
- KHALID, Rashid. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. Nova York: Columbia, 1997.
- KIMERLING, Baruch; MIGDAL, S. Yoel. *The Making of a People*. Jerusalem: Keter, 1999.
- LAQUEUR, Walter. *A History of Zionism: From the French Revolution to the Establishment of the State of Israel*. New York: Shoken Books, 2003.
- MASALHA, Nur-eldeen. The Historical Roots of the Palestinian Refugee Question. In: ARURI, Naseer (ed.). *The Palestinian Refugees: The Right of Return*. London: Pluto Press, 2001.
- MORRIS, Benny. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. Cambridge: Cambridge Press, 2004.
- OZ, Amós. *De amor e trevas*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005.
- PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine – One Land Two People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SAID, Edward: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *A Questão da Palestina*. São Paulo: UNESP, 2013.
- SACHAR, M.Howard. *A History of Israel – From the Rise of Zionism to Our Time*. Nova York: Alfred Knopf, 2010.
- SAYIGH, Rosemary. Woman's Nakba Stories: Between Being and Knowing. In: ABU-LUGHOD, Lila; SA'DI, Ahmad (eds.). *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press, 2007: 142-144.
- SINAY, Mario. Entrevista In: *Revista Eletrônica do NIEJ/UFRJ*. Ano I, n. 3, 2010.
- STERNHELL, Zeev. *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Sites:

<http://www.yadvashem.org/yv/en/education/newsletter/o8/main_article.asp>