

Dossiê: Identidades e sexualidades hegemônicas e contra-hegemônicas. Feminidades e masculinidades em tempos autoritários

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2020.v26.29790>

Da diáspora à nação, de casa à dispersão: a subjetividade *queer* palestina

From diaspora to nation, from home to dispersion: the Palestinian queer subject

De la diáspora a la nación, de casa a la dispersión: la subjetividad queer palestina

Bruno Alexandre Reis Costa*

<https://orcid.org/0000-0002-7512-0950>

Manuel Vicente de Sousa Lima Loff**

<https://orcid.org/0000-0001-5958-650X>

RESUMO: Neste artigo é pensada a tensão entre inclusão e exclusão da subjetividade *queer* palestina. Partimos do conceito lato de “diáspora” apresentado por James Clifford, em *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (1997) e do conceito *queer* proposto por João Manuel de Oliveira, no *Dicionário Alice* (2019), para pensar a dupla rutura desta subjetividade, em relação a uma origem territorial e a uma sexualidade normativa. Do ponto de vista metodológico, destacamos o uso de fontes bibliográficas secundárias de forma transdisciplinar –de áreas do conhecimento tão diversas como a antropologia, a história, o planeamento urbano, os estudos culturais e pós-coloniais e os estudos de género e sexualidade–, a partir das quais analisamos a reabilitação do corpo físico e social do judeu pelo movimento sionista e as novas estratégias

* Doutorando do Programa Pós-Colonialismos e Cidadania Global (financiado pela FCT desde outubro de 2019), coordenado pelo Centro de Estudos Sociais em parceria com a Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Mestre em História, Relações Internacionais e Cooperação (com especialização em Estudos Políticos) pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, com a dissertação: *Luta de classes e divisões étnicas no Estado de Israel – o caso dos Panteras Negras de Israel em 1971-1972*. Mestre em Arquitetura pela Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto. Possui experiência de investigação nas áreas: história colonial no Médio Oriente (com ênfase no papel do Estado de Israel na região), estudos pós-coloniais, estudos de género, movimentos sociais e planeamento urbano. E-mail: brunoarcq@gmail.com

** Professor na Universidade do Porto, investigador sénior no Instituto de História Contemporânea (Universidade Nova de Lisboa). Doutor em História e Civilização pelo Instituto Universitário Europeu (Florença). Entre muitas outras obras, é autor de *“O nosso século é fascista!” O mundo visto por Salazar e Franco (1936-1945)* (Porto: Campo das Letras, 2008), e coordenador (com Filipe Piedade e Luciana C. Soutelo) de *Ditaduras e Revolução. Democracia e políticas da memória* (Coimbra: Almedina, 2014). Estuda fascismo e extremas direitas, transições autoritárias e democráticas, e reconstruções sociais da memória da opressão. E-mail: mloff@letras.up.pt

propostas para uma integração instrumental de subjetividades *queer* dentro do espaço normativo e militarista dos Estados-nação. Estas fontes bibliográficas secundárias e relatos de subjetividades *queer* palestinas –recolhidos da imprensa internacional– permitiram-nos compreender que essa dupla ruptura é interdependente da construção histórica do Sionismo como projeto político e ideológico, algo que se manifesta no momento da (ou na tentativa de) travessia da subjetividade *queer* palestina para o Estado de Israel. Nesse tempo e espaço ela é integrada nas narrativas ocidentais de progresso e democracia, como subjetividade *queer*, ao mesmo tempo que é excluída como subjetividade palestina racializada e patológica.

Palavras-chave: Diáspora. Normativo. Palestina. *Queer*. Travessia.

ABSTRACT: In this paper, the tension between inclusion and exclusion of the Palestinian queer subject is considered. We set off from the broad concept of “diaspora” proposed by James Clifford, in *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (1997) and from the concept “queer” proposed by João Manuel de Oliveira, in *Dicionário Alice* (2019), to discuss the double rupture of this subject in relation to its territorial origin and to normative sexuality. From a methodological point of view, we highlight the use of secondary bibliographic sources in a transdisciplinary way – from areas of knowledge as diverse as anthropology, history, urban planning, cultural and post-colonial studies and gender and sexuality studies– to analyze the physical and social rehabilitation of the Jew by the Zionist movement and the new strategies proposed for an instrumental integration of queer subjects within the normative and militarized space of nation-states. This secondary bibliographic sources such as accounts of queer Palestinian subjects –collected from the international press– allowed us to understand that this double rupture is interdependent from the historical formulation of Zionism as a political and ideological project, something that shows itself when the Palestinian queer subject crosses (or tries to cross) to the State of Israel. In this time and space, this subject is incorporated into Western tales of progress and democracy, as queer subject, while at the same time is excluded as Palestinian subject, a racialized and pathological one.

Keywords: Crossing. Diaspora. Normative. Palestine. Queer.

RESUMEN: En este artículo se considera la tensión entre inclusión y exclusión de la subjetividad *queer* palestina. Partimos del concepto amplio de “diáspora” presentado por James Clifford, en *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (1997) y del concepto *queer* propuesto por João Manuel de Oliveira, en *Dicionário Alice* (2019), para pensar la doble ruptura de esta subjetividad, en relación con un origen territorial y con una sexualidad normativa. Desde un punto de vista metodológico, destacamos el uso de fuentes bibliográficas secundarias de manera transdisciplinaria –desde áreas del conocimiento tan diversas como la antropología, la historia, la planificación urbana, los estudios culturales y postcoloniales y los estudios de género y sexualidad– para analizar la rehabilitación del cuerpo físico y social del judío por parte del movimiento sionista y las nuevas estrategias propuestas para una integración instrumental de subjetividades *queer* dentro del espacio normativo y militarista de los Estados-nación. Estas fuentes bibliográficas secundarias y declaraciones de subjetividades *queer* palestinas –recopiladas de la prensa internacional– nos permitieron comprender que esa doble ruptura es interdependiente de la construcción histórica del

Sionismo como proyecto político e ideológico, algo que se manifesta en el momento (o en el intento) de cruce de la subjetividad *queer* palestina hacia el Estado de Israel. En este tiempo y espacio ella es incorporada en los relatos occidentales de progreso y democracia, como subjetividad *queer*, mientras es excluida como subjetividad palestina racializada y patológica.

Palabras clave: Cruce. Diáspora. Normativo. Palestina. *Queer*.

Como citar este artigo:

Costa, Bruno Alexandre Reis; Loff, Manuel Vicente de Sousa Lima. “Da diáspora à nação, de casa à dispersão: a subjetividade *queer* palestina”. *Locus: Revista de História*, 26, n. 1 (2020): 149-171.

Partindo do conceito lato de “diáspora” formulado por James Clifford, em que “a shared, ongoing history of displacement, suffering, adaptation or resistance may be as important as the projection of a specific origin”¹ (Clifford 1997, 250), propomos expor como a “negação da diáspora” ou do “exílio”, pelo movimento sionista², tem diversas dimensões sociais e corporais experienciadas no momento de travessia, ou na fronteira, entre o que hoje conhecemos como Estado de Israel e a Palestina (Cisjordânia/Faixa de Gaza). Esta travessia articula várias dimensões físicas e simbólicas, relacionadas com a pertença a um lugar, com a negação do acesso a esse lugar e a determinadas memórias relacionadas com o território da Palestina moderna (Estado de Israel e Palestina).

O conceito de “diáspora”, tal como apresentado por Clifford, fala de experiências contínuas e permanentes de sofrimento, de adaptação e/ou resistência como fundamentais para compreender a construção de uma identidade coletiva diaspórica. No nosso entender, essas experiências contaminam simultaneamente as identidades israelitas e palestinas. Se, por um lado, temos a “negação do exílio” como base de uma identidade sionista que se propõe ultrapassar as memórias de perseguição, dos *pogroms*, e daquilo que vê como “cultura do gueto” através do estabelecimento

¹ Tradução livre dos autores: “uma história contínua e compartilhada de deslocamento, sofrimento, adaptação ou resistência pode ser tão importante quanto a projeção de uma origem específica”.

² Quando nos referimos ao movimento sionista compreendemos as suas diferenças internas –entre marxismo-sionista, trabalhismo-sionista e revisionismo-sionista, por exemplo– mas também compreendemos que este movimento político e ideológico é, em todas as suas vertentes, intrinsecamente colonialista e nacionalista. Como explica Shlomo Sand, em *The Invention of the Jewish People* (2009), o desdém pela história/experiência diaspórica era um elemento comum a todas as correntes do movimento sionista, tal como o estabelecimento de um Estado-nação na Palestina. Como refere o autor, se para Vladimir Jabotinsky –líder da ala revisionista do Sionismo– existia uma ligação à terra ancestral do “Grande Israel”, para Ber Borochov –pai do marxismo-sionista– a principal razão para os judeus se estabelecerem na Palestina era a maior proximidade “racial” entre judeus e palestinos. Enquanto o primeiro nutria desprezo pelos palestinos, o segundo adotou uma atitude paternalista em relação à população autóctone. Sem nunca abdicar de uma visão nacional/colonial, Ber Borochov esperava que os palestinos se integrassem na cultura dos colonos de forma voluntária.

de um Estado-nação –pertencente a uma “comunidade imaginada” (Anderson 2012) lida de forma homogênea em termos étnicos e culturais, ou seja, um “povo judeu”–, por outro, temos aquele que é percebido pelos palestinos como um exílio forçado em relação a uma origem territorial e a todas as memórias que esse território contém.

Esta leitura complexifica-se porque a “negação do exílio” sionista significou a reinterpretação e/ou abandono da história da diáspora judaica e a adoção de um modelo ocidental/moderno/colonial como base para a construção do “novo judeu” (uma nova subjetividade judaica) e para o estabelecimento do Estado de Israel. Como qualquer modelo de nacionalismo moderno, o Sionismo precisou de construir uma alteridade que projetasse a sua normalidade: essa alteridade orientalizada é corporizada pelo palestino. Tal como o judeu havia sido a alteridade portadora de todas as anomalias sociais que habitavam o seio das comunidades nacionais no contexto europeu, o palestino passou a corporizar essa alteridade e a ser a subjetividade que permite aos israelitas projetarem uma imagem de estabilidade (pensada à imagem da Europa ou do Ocidente).

A existência de um “novo judeu”, que é representado pela masculinidade viril do soldado, do trabalhador físico e do atleta saudável, está dependente da imagem de um Oriente corrompido, preguiçoso, feminino e sexualmente promíscuo. Da mesma forma, a existência de um Estado-nação para o povo judeu está dependente da negação de um Estado palestino, algo formulado na Lei do Retorno, de 1950 (The Knesset 1950). Esta lei garante a nacionalidade a qualquer indivíduo que comprove ser parte do “povo judeu”, ao mesmo tempo que nega o direito de retorno aos refugiados palestinos, expulsos do seu território durante a guerra de 1947-1949. Neste contexto, a interdependência entre existência e a negação desta, entre humanidade e sub-humanidade, formula múltiplas subjetividades que se encontram na tensão entre inclusão e exclusão.

Defendemos aqui que a subjetividade *queer* palestina é um desses casos. A sua dupla experiência diaspórica, em relação a uma origem territorial e a uma sexualidade normativa, faz com que o seu corpo passe por experiências de exclusão –como qualquer subjetividade palestina racializada e a quem a humanidade é negada– e de inclusão instrumental, relacionada com os discursos de proteção dos direitos das minorias sexuais e de gênero difundidos por vários atores políticos israelitas, por organizações não governamentais (ONGs) e pela imprensa israelita. O seu corpo é usado como arma ao serviço do projeto colonial sionista e os discursos referidos prometem uma inclusão que serve para aprofundar um projeto de exclusão de um “Outro” que também é a subjetividade *queer* palestina. Referimo-nos aqui a uma inclusão prometida através da rejeição, por parte da subjetividade *queer* palestina, de uma parte da sua identidade, nomeadamente da sua

identidade palestina (simultaneamente diaspórica e nacional). Apenas abdicando desta componente da sua identidade e pedindo para ser integrada no Estado-nação colonizador poderia a subjetividade *queer* palestina ter acesso a direitos e a ser humanizada. Este é um processo comparável ao iniciado pelo movimento sionista no século XIX, onde a negação da diáspora e do caráter semita do judeu lhe permitiu ser reconhecido como subjetividade e sexualidade branca, moderna, ocidental e normativa, num contexto em que a racialização antisemita dos judeus europeus lhes negava todas estas características.

Que potencial transformador tem um discurso *queer* e diaspórico na sua relação com um discurso normativo e nacionalista? Estão estes discursos (*queer* e diaspórico) expostos a uma apropriação pela narrativa normativa, homogeneizadora e exclusivista do Estado-nação? É necessário recuperar e repensar estes discursos? Que histórias/experiências pode contar a subjetividade *queer* palestina no seu processo de travessia? Podem essas histórias/experiências ajudar a repensar conceitos como *queer* e “diáspora”?

Da diáspora à nação, de casa à dispersão

Este trabalho não se propõe compreender a extensa história da diáspora judaica, mas parece-nos importante abordar alguns problemas identificados por James Clifford (1997) no “tipo ideal” de diáspora proposto por William Safran em *Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return* (1991). Safran pensa este “tipo ideal” centrado-se na experiência diaspórica judaica e na sua relação supostamente inequívoca com um centro, uma casa ou uma origem. Ao fazê-lo, a análise de Safran está contaminada pelas concepções sionistas de um retorno a casa. E se Clifford (1997) fala das sociedades mediterrânicas entre os séculos XI e XIII para identificar diferentes comunidades judaicas (com diferentes experiências históricas) e colocar em questão essa sua ligação a apenas um centro definidor das suas identidades, no mesmo texto o autor recorre às palavras de Jonathan Boyarin para falar em múltiplas experiências de rediasporização dos judeus (e criação de múltiplos centros de uma rede diaspórica), todas elas importantes para a formação de uma identidade coletiva.

Procurando questionar o relato dos intelectuais sionistas em relação à diáspora judaica, Shlomo Sand, em *The Words and the Land: Israeli Intellectuals and the Nationalist Myth* (2011), refere a importância da apropriação secular de um vocabulário com significado religioso. Esta apropriação teve (e tem) a finalidade de construir um novo povo e uma nova nação/consciência nacional, uma característica que o movimento sionista herdou de outros movimentos nacionalistas emergentes no

século XIX³. Sand (2011) refere a importância que esta reapropriação e laicização de expressões religiosas como *aliyah* e *galut* tiveram na reformulação de uma consciência coletiva judaica. *Aliyah*, que significa “ascensão”, foi uma palavra recuperada como retorno a uma origem ou, de uma forma metafórica, um “retorno à história”, como se designasse o retomar de uma trajetória histórica em algum momento indevidamente interrompida. *Galut*, que pode ser traduzido como “exílio”, foi reinterpretado pelos intelectuais sionistas como exílio forçado de uma origem territorial, um significado que banaliza a concepção religiosa do exílio judaico como expressão do julgamento divino e de um sofrimento metafísico (em oposição ao estado de graça cristão, possível graças à chegada de Cristo).

O novo significado atribuído a “exílio” demonstra como a interpretação sionista da história judaica se baseia num profundo desprezo pela experiência diaspórica e por uma visão do exílio como um lugar inferior. A viagem destes conceitos é fundamental para compreendermos como se reformularam os relatos sobre a experiência judaica anterior ao estabelecimento do Estado de Israel em termos espaciais e temporais. Numa entrevista concedida a Manuela Boatcă e Sérgio Costa (2013), Ella Shohat diz que ao aceitarem a formulação hegeliana que colocava os judeus “fora da história”, os sionistas procuraram “entrar na história” com o estabelecimento de um Estado-nação. Assim, estes interpretavam toda a experiência diaspórica judaica como vazia. Para os intelectuais sionistas a única história que contava era uma história conectada a um território imaginado como estando localizado dentro dos limites da Palestina moderna. Shlomo Sand (2011) refere-se a esta narrativa como uma ponte/articulação entre dois momentos históricos: o anterior à destruição do Templo pelos romanos, no século I da era cristã, e o posterior a 1948, ano do estabelecimento do Estado de Israel.

Esta leitura justificou a criação de um “novo judeu” antitético a uma formulação antisemita do “judeu do exílio”. Como diz António Sousa Ribeiro no texto *Reversos da Modernidade: colonialismo e Holocausto* (2016), referindo-se à obra *Réflexions sur la question juive* (2006), de Jean-Paul Sartre, “o judeu está prisioneiro de um sistema de representação que o objectifica e que, por conseguinte, o seu comportamento é sempre determinado a partir de fora” (Ribeiro 2016, 50). A análise de Sartre, aqui lida por Ribeiro, é confirmada no panfleto *The Jewish State* (2011), escrito por Theodor Herzl

³ É importante referir que apesar de partilhar os objetivos e as narrativas de grande parte dos movimentos nacionalistas nascidos no século XIX, o movimento sionista tinha características particulares. Uma das mais importantes é o caráter simultaneamente nacionalista e colonial do seu projeto nacional. O movimento sionista procurou desde o final do século XIX “inventar” uma nação num território que não administrava, ou seja, ao mesmo tempo que a nação era “inventada” (construída a partir de mitos que produziram uma identidade coletiva), o território era adquirido e/ou ocupado (Sand 2011). Esta aquisição e/ou ocupação era conseguida, não por uma metrópole que procurava administrar um território colonial, mas por uma “comunidade imaginada” ainda sem Estado-nação –isto apesar da Grã-Bretanha, como potência colonial, se ter socorrido dos imigrantes judeus no processo de administração do território, entre 1920 e 1948.

em 1896. Herzl, considerado o pai do movimento sionista e um dos fundadores do sionismo político, aceita a retórica antissemita que responsabiliza os judeus pelo antissemitismo quando diz:

The Jewish question exists wherever Jews live in perceptible numbers. Where it does not exist, it is carried by Jews in the course of their migrations. We naturally move to those places where we are not persecuted, and there our presence produces persecution [...]. The unfortunate Jews are now carrying the seed of Anti-Semitism into England; they have already introduced it into America.⁴ (Herzl 2011, 37)

O relato sobre o antissemitismo exposto por Herzl tem como objetivo convencer as comunidades judaicas espalhadas pelo mundo a emigrarem para a Palestina, numa formulação que seria qualquer coisa como: ao retornar à “terra sagrada”, o “povo escolhido” resolverá pelas suas próprias mãos o problema do antissemitismo nos seus países de origem. Esta afirmação coloca no centro do problema o judeu, como se este desse uma justificação ao antissemita para ser perseguido. Na “terra sagrada”, este judeu seria reabilitado e transformado no “verdadeiro judeu” que era também um “novo judeu”, numa ponte estabelecida entre os heróis bíblicos e os colonos que pertenciam à comunidade judaica da Palestina, conhecida como *Yishuv*. Como refere Joseph Massad, no texto *The “Post-Colonial” Colony: Time, Space, and Bodies in Palestine/Israel* (2000), o objetivo do movimento sionista era ao mesmo tempo material e simbólico e o processo de emigração para a (e colonização da) Palestina foi acompanhado de uma transformação da mentalidade da diáspora. Tudo isto era expresso na necessidade de reabilitar o corpo social e físico do judeu.

Em *The Colonial Drag: Zionism, Gender, and Mimicry* (2000), Daniel Boyarin explica que a reabilitação dos judeus foi levada a cabo pelo movimento sionista na era pré-Estado, a partir da fundação de centros para a prática desportiva que herdaram os nomes de guerreiros/revoltas judaicas (por exemplo, Bar Kochba e Maccabee) que haviam sido marginalizados/as pela tradição rabínica. Estas referências eram, para os líderes do movimento sionista, o ponto de partida para a superação da tradição diaspórica tal como estes a reconheciam. O “novo judeu” necessitava de um modelo de referência oposto ao estereótipo antissemita do *Ostjude* que, como explica George L. Mosse (1985, 1998), era representado como um sujeito degenerado, passivo, frágil, pálido, feminino, com uma sexualidade estéril (que podia ser associada à circuncisão) e aparentemente homossexual. Mosse (1985, 1998) fala da importância que a masculinidade saudável e viril tinha na construção das emergentes identidades nacionais. Neste cenário, o judeu surge como um potencial traidor apátrida, uma alteridade portadora de todas as anomalias sociais que habita no seio da

⁴ Tradução livre dos autores: “A Questão Judaica está presente nos lugares onde vivem judeus em números consideráveis. Onde esta não existe, é levada pelos judeus no curso das suas migrações. Nós vamos naturalmente para os lugares onde não somos perseguidos e aí, a nossa presença gera perseguição [...]. Os judeus desafortunados estão agora a transportar a semente do antissemitismo para Inglaterra; eles já a introduziram na América.”

comunidade nacional, as quais, por sua vez, permitem projetar a imagem de estabilidade e de normalidade da comunidade nacional.

O modelo do “novo judeu” é inicialmente proposto por Max Simon Nordau, outro dos fundadores do movimento sionista, que, em 1892, faz precisamente uma análise sobre a “degeneração social”. Mosse (1985, 1998) explica que em *Entartung*⁵ Nordau distingue as virtudes de uma burguesia europeia que simbolizava o progresso e a degeneração de alguns grupos não-nacionais ou antinacionais, cujos vícios ameaçavam o bem-estar do indivíduo, da família e da sociedade. Como sujeito antitético dos *Ostjuden* feminizados, Nordau propunha um *Muskeljude*. O *Muskeljude*, que tinha como referência uma masculinidade normativa, seria mais tarde glorificado com as conquistas militares obtidas pelo exército israelita (principalmente nas guerras travadas em 1947-1949 e 1967). O modelo pré-diaspórico do guerreiro israelita bíblico, corporizado pelo “novo judeu” europeu pós-diaspórico – à imagem do europeu anglossaxónico branco de finais do século XIX – seria também o modelo do colonizador atlético, trabalhador da terra e guerreiro que metafórica e literalmente penetrava o território palestino e fertilizava o seu deserto, fazendo-o brotar. No limite, é possível dizer que a imagem do judeu *queerizado*, projetada pelo antisemita, seria substituída por uma imagem sexualmente normativa e dominante do *Muskeljude*, o colonizador masculinizado da Palestina.

Ella Shohat (*apud* Boatcă e Costa 2013) refere que o movimento sionista aceitou a narrativa antisemita que apresentava os judeus como um povo semita para negarem a sua cidadania europeia. Shohat afirma que os líderes deste movimento político, que se viam como parte do povo semita com origem na Palestina, procuraram eliminar qualquer característica física e cultural que identificasse o judeu como semita aproximando-o de uma normalidade cristã e europeia branca, ou seja, iniciaram um processo de transformação do judeu da diáspora, orientalizado pelo antisemita: “[the new jew] would often be blond, blue-eyed, or at least light skinned, and of course never graced with the stereotypical hooked nose. This de-semitization took place within the logic of

⁵ A obra *Entartung* (1892) foi consultada na sua tradução para inglês, *Degeneration* (Nordau 1968). Neste livro, Nordau também alertava para a corrupção das sociedades ocidentais pela emergente decadência das ideias de beleza e virtude. As suas teorias, de que os artistas podiam ter distúrbios patológicos e de que, por isso, a arte podia estar “doente”, inspiraram, por exemplo, teóricos nazis quando classificaram a arte contemporânea como um embuste produzido por judeus e comunistas. Este suposto embuste, que poderia contaminar o corpo social ariano-alemão, foi criticado e denunciado em Munique, na exposição *Die Ausstellung Entartete Kunst*, ou “Exposição de Arte Degenerada”, em 1937. Uma das frases escritas nas paredes do museu revelava o desprezo de Adolf Hitler pela degeneração da arte contemporânea e das suas representações de masculinidade: “It is not the mission of art to wallow in filth for filth’s sake, to paint the human being only in a state of putrefaction, to draw cretins as symbols of motherhood, or to present deformed idiots as representatives of manly strength.” [Tradução livre dos autores: “Não é a missão da arte mergulhar na obscenidade pelo amor à obscenidade, pintar o ser-humano apenas num estado de putrefação, desenhar cretinos como símbolos da maternidade ou apresentar idiotas deformados como representantes da força masculina.”] (*apud* Farago 2014).

Western hegemony somewhat like the case of the Aryanization of Christ in European painting.”⁶ (Shohat *apud* Boatcă e Costa 2013).

É possível concluir a partir daqui que a concepção de uma civilização judaico-cristã –com um inimigo orientalizado representado pelo Islão– nasce da ideia de um Estado de Israel que cumpre o papel de Cristo, ou seja, que assume o papel do Messias redimindo o povo judeu e aproximando-o de uma temporalidade linear que é simultaneamente cristã e secular/moderna, onde o progresso é representado pelo papel messiânico, modernizador e civilizador que os sionistas cumpririam no Médio Oriente, ou como diz Theodor Herzl: “We [the Jews] should there [in Palestine] form a portion of a rampart of Europe against Asia, an outpost of civilization as opposed to barbarism.”⁷ (Herzl 2011, 46). O tempo onde “cada segundo era a porta estreita por onde podia entrar o Messias” (Benjamin 2017, 20), era substituído pela chegada do messianismo sionista que se propunha como a única solução⁸ para aquilo a que os gentios chamaram “Questão Judaica”. Assim, toda a história da diáspora era ignorada e/ou rejeitada como uma história de fragilidade, vícios e práticas religiosas prejudiciais para uma consciência coletiva saudável e quem não se enquadrasse no modelo idealizado do “novo judeu” era marginalizado ou excluído.

O caso mais marcante do desprezo que os sionistas nutriam pela cultura da diáspora é corporizado pelos judeus *mizrahim*, oriundos do Magrebe e do Médio Oriente. Em *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military* (2001), Baruch Kimmerling conta como o “novo judeu”, ou *Sabra*, foi construído à imagem de um Ocidente moderno, ao mesmo tempo que o judeu *mizrahi* representava tudo o que os sionistas desprezavam na cultura da diáspora. Como afirmou Golda Meir, numa entrevista concedida a Orianna Fallacci, quando era Primeira-Ministra de Israel (1969-1974): “We in Israel have absorbed about 1 400 000 ‘Arab Jews’ [...] who when they got here were full of diseases and didn’t know how to do anything.”⁹ (Meir *apud* Shenhav e Hever 2012, 160). Os judeus *mizrahim*, que imigraram em massa para Israel depois do estabelecimento do

⁶ Tradução livre dos autores: “[o novo judeu] costumava ser loiro, de olhos azuis ou, pelo menos, de pele clara e, claro está, nunca era agraciado com o estereotipado nariz adunco. Essa dessemitização aconteceu dentro de uma lógica de hegemonia ocidental, tal como no caso da arianização de Cristo na pintura europeia.”

⁷ Tradução livre dos autores: “Nós [os judeus] devemos formar lá [na Palestina] um segmento de muralha da Europa contra a Ásia, um posto avançado da civilização contra a barbárie.”

⁸ Como refere Uri Ram (2011), o Sionismo como corrente que redefiniu a identidade judaica emergiu na Europa centro-oriental nas últimas décadas do século XIX e foi precedido por intensos debates entre intelectuais judeus sobre a natureza do judaísmo, da identidade judaica e dos judeus no mundo moderno. Esta corrente diferenciava-se pela rejeição das visões assimilacionistas, autonomistas, reformistas e ortodoxas, que rejeitavam um nacionalismo judaico e a criação de um Estado moderno na Palestina. Um dos movimentos políticos alternativos ao Sionismo foi, como explica Rokhl Kafrissen (2019), o *Bund*. Este movimento político nascido no leste europeu, de natureza socialista, propunha –como resposta ao antisemitismo– a afirmação cultural e linguística de um judaísmo secular que contribuísse para produzir transformações sociais e políticas nos territórios de origem dessas comunidades judaicas (a Rússia, a Lituânia e a Polónia, integradas no Império Russo até 1918).

⁹ Tradução livre dos autores: “Nós em Israel recebemos cerca de 1 400 000 ‘judeus-árabes’ [...] que quando chegaram aqui estavam cheios de doenças e não sabiam fazer nada.”

Estado, eram vistos como a imagem de um Oriente primitivo, pré-moderno, bárbaro e imoral. Ella Shohat (1988) conta que o seu processo de integração foi feito de forma violenta e que é possível referirmo-nos a esse processo como um projeto de colonização interna, onde os judeus *mizrahim* foram explorados, ressocializados, usados como primeira linha na defesa do território e como instrumento demográfico, substituindo a população palestina expulsada durante a guerra de 1947-1949. A sua integração na sociedade israelita esteve dependente da perda das suas características orientais. A sua história, como história da diáspora, foi ignorada e/ou apagada de toda a narrativa nacional construída pela liderança sionista. Os judeus *mizrahim* eram considerados uma ameaça, porque representavam um passado que colocava em causa a narrativa de missão civilizadora moderna. O seu passado contava uma história de trocas culturais, religiosas e linguísticas com um mundo não-ocidental (árabe, persa, turco, etc.).

Ao mesmo tempo que a história da diáspora era negada, ignorada e/ou considerada desprezível pelo movimento sionista, o renascimento de uma “comunidade imaginada” teria o seu auge com o estabelecimento do Estado de Israel, em 1948. E se o mimetismo de que fala Sartre (2006) teve como consequência a regeneração dos judeus à imagem das sociedades europeias da época, um novo sujeito é projetado como a antítese desta nova subjetividade judaica, o palestino, tornando possível dizer que a negação de uma diáspora levou à criação de uma outra diáspora, ou de uma nova diáspora de “Outros”, assim como é possível dizer que, ao “entrarem na história”, os sionistas deixaram os palestinos “fora da história”.

Esta exclusão era conseguida através de uma existência negada ou, como refere Golda Meir numa entrevista concedida ao *Sunday Times* em 1969: “It was not as though there was a Palestinian people in Palestine considering itself as a Palestinian people and we came and threw them out and took their country away from them. They did not exist.”¹⁰ (*apud* Massad 2000, 334) A frase de Meir é bastante esclarecedora quanto à ideia hegemónica de nação judaica pensada pelos sionistas. Ao negar a condição/experiência diaspórica dos judeus, o movimento sionista descrevia a Palestina como o lar do povo judeu, ao mesmo tempo que negava qualquer possibilidade de ali existirem pessoas/comunidades que se identificassem como autóctones, como originárias daquele território.

Apesar da frase que marca a colonização sionista da Palestina ser “a land without a people for a people without a land”, Derek Gregory, em *The Colonial Present* (2004), afirma que os sionistas sabiam muito bem que o território da Palestina era habitado por árabes, mas num gesto colonial, a população autóctone foi reduzida a mero objeto da História e nunca reconhecida como sujeito – exatamente como o colonialismo europeu fez na generalidade dos territórios que sujeitou a

¹⁰ Tradução livre dos autores: “Não foi como se existisse um povo palestino na Palestina que se considerasse um povo palestino e nós viemos e expulsámo-los e roubámos o país deles. Eles não existiam.”

ocupação colonial. Os palestinos, usando a formulação de Giorgio Agamben em *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (1998), foram incorporados a partir de fora –*ex-capere*–, ou incluídos através da sua própria exclusão. De acordo com o discurso sionista, apenas os judeus podiam reivindicar aquela terra, apenas eles poderiam fazer o “deserto florescer” e habitar aquela que voltaria a ser a “terra do leite e do mel”. No seguimento desta ideia, no texto *Erasures* (2001), Gabriel Piterberg diz que a “terra”, tal como o “povo judeu”, havia sido condenada ao exílio, e que todo esse período histórico, entre a existência da nação bíblica israelita e o nascimento do Estado de Israel, representava um período sem significado e sem história. Apenas com a chegada dos judeus, e do projeto colonial sionista, o território seria redimido. Existe, ao mesmo tempo, uma concepção teológica de redenção da “terra prometida”, pelo “povo escolhido”, e uma concepção colonial, onde apenas os colonos ocidentais (ou que como tal se autodefiniam) poderiam executar um processo de modernização e resgatar o território, e quem nele habitava, para o presente.

A “redenção” seria conseguida a 14 de maio de 1948, com a declaração de independência do Estado de Israel. Sammy Smooha (2008) explica que a materialização do Estado-nação acontece, numa primeira fase, depois da aprovação da Resolução 181 da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas –e a consequente atribuição de 56% do território da Palestina aos judeus, que representavam cerca de 32% da população– que, em 1947, reconhece a legitimidade da criação do Estado de Israel e, mais tarde, na sequência de uma guerra entre o Estado de Israel e os Estados árabes vizinhos, conhecida pelos sionistas como “Guerra da Independência” e pelos palestinos como *Nakba*, ou “A Catástrofe”. Essa guerra terminou com a ocupação, por parte do Estado de Israel, de 78% do território, com a expulsão de cerca de 750 000 palestinos¹¹ e, como aponta Joseph Massad (2000), com a destruição de 385 povoações, de entre as 480 povoações habitadas por palestinos.

Contrariamente à experiência *mizrahi*, que identificamos como integração sob condição (isto é, através do abandono da sua identidade árabe/oriental), a experiência palestina pode ser definida como “de exclusão” ou “de vítima de colonização violenta”. Por outras palavras, a integração não é possível nem desejada porque existe uma rutura imposta pelo Estado de Israel que cristaliza um processo de eliminação de memória e sua substituição. Neste sentido, definimos a criação do Estado de Israel como um caso de “colonialismo de povoamento”. Tal como explica Patrick Wolfe (1999, 2006), este é um processo onde a reivindicação da terra é também a reivindicação da vida e das memórias do colonizado. Neste contexto, o colonizador reclama a condição de autóctone, procurando a dissolução da sociedade existente e a sua substituição por

¹¹ Segundo dados da UNRWA (2019), hoje são cerca de 5 000 000 os palestinos com estatuto de refugiados.

uma nova sociedade sobre a base territorial ocupada. Derek Gregory (2004) fala deste processo de eliminação (desterritorialização) e substituição (territorialização) como algo físico, mas também psicológico. O autor diz que, para além da apreensão de terras, dos despejos e demolições de casas e da construção de novos colonatos, estradas e bosques que transformaram a paisagem de modo irreversível, também foram disseminadas imagens dessa transformação, como uma mensagem para os palestinos. Tudo isto tinha (e tem) como objetivo tornar a Palestina num lugar irreconhecível e sem memória para quem lá vivia antes de 1948 e para quem se sente herdeiro dessa memória, tentando-se impor um processo de substituição da memória palestina pela memória judaica, através da alteração dos nomes de ruas e lugares, da apropriação de elementos da paisagem local, de escavações arqueológicas que serviram o propósito de restituir o território ao seu pretense “povo original”, etc. Todo este processo de substituição cristalizou-se com a implementação da Lei do Retorno, de 1950 (The Knesset 1950), que garante a inclusão na nova nação a qualquer judeu (oriundo de qualquer região do mundo), ao mesmo tempo que se não reconhece o direito ao retorno e/ou à entrada no território aos cerca de 5 000 000 de refugiados palestinos¹².

É evidente que a ocupação e colonização da Palestina e da sua população são processos dinâmicos. Como conta Derek Gregory (2004), desde a compra de solo agrícola por parte de judeus europeus, no século XIX, o território e o projeto político sionista sofreram várias transformações. O seu momento mais violento pode ser situado em 1948, mas, como já foi referido, os colonizadores sionistas começaram por negar a existência física de uma população árabe que vivia no território e passaram a negar a existência de qualquer comunidade palestina com uma identidade específica. Entre o século XIX e a atualidade a ideia de nação judaica e as fronteiras materiais, legais e simbólicas que definem o acesso ao território, à cidadania e a uma ideia de modernidade e democracia, estiveram em constante mutação. É essa dinâmica que permite a reconstrução de identidades, discursos e do próprio território. O único pressuposto que se manteve inalterado desde finais do século XIX foi o estabelecimento de uma comunidade judaica autónoma da população autóctone palestina. Foi este pressuposto, central na conceção de “Estado do povo judeu”, que levou a uma constante mutação do projeto colonial, de modo a garantir a quantidade máxima de território com o número mínimo de palestinos a viverem nele.

No que diz respeito a esta problemática podemos marcar um primeiro momento, que nasce com o Sionismo político e vai até ao final do século XX. O século passado marcou a reconstrução

¹² Durante uma visita à Cisjordânia (Palestina), em 2019, pude observar como uma parte significativa das famílias com quem falei, e que vivem em cidades como Ramallah, não são naturais deste lugar. Mesmo no interior do território hoje designado como “Palestina”, grande parte da população foi deslocada, em 1948, de lugares como Jaffa ou Haifa, considerados hoje parte do território israelita (Bruno Costa).

da história judaica e a eliminação da sua experiência diaspórica, que pode ser reinterpretada como experiência *queer*, porque contra-hegemônica e não-normativa, ao transformar o judeu feminizado e orientalizado num judeu masculino, normativo, branco e ocidental. O segundo momento começa com a entrada no século XXI, quando os representantes do Estado de Israel, seguindo a posição política e mediática de alguns dos seus aliados estratégicos no Ocidente, adotam, de modo instrumental, uma narrativa de defesa dos direitos das minoras sexuais e de gênero quando se referem a subjetividades descritas como oprimidas no Oriente, isto é, fora do universo do Ocidente. Ao fazê-lo, o Estado de Israel assume-se, mais uma vez, como Estado-nação excepcional na região (Médio Oriente). Desta forma se inicia uma nova fase num longo percurso de orientalização de um “Outro” palestino. Ao mesmo tempo que garante este estatuto excepcional para Israel no Médio Oriente, esta estratégia permite desencadear um processo de colonização das sexualidades não-normativas. Aquilo a que Jasbir Puar (2007) chamou “homonacionalismo” passa, assim, por incorporar subjetividades *queer* dentro do discurso normativo, homogeneizador e militarizado do Estado-nação construindo, ao mesmo tempo, alteridades sexuais-raciais. Como refere Michel Foucault (1994), o discurso/conhecimento desenvolvido sobre a sexualidade estabelece uma hierarquização social entre a norma e as suas perversões, fazendo, neste caso, com que o palestino (e o árabe em geral), como alteridade do israelita, seja diagnosticado pela narrativa hegemônica sionista como homofóbico patológico.

Ao integrar subjetividades *queer* no discurso hegemônico (e na forma como as instituições nacionais se apresentam), o Estado de Israel não abandona um discurso normativo nem inicia um processo de recuperação de experiências diaspóricas e heterogêneas, mas procura domesticar sexualidades e densificar a divisão dicotômica e simplificada entre “civilização” e “barbárie”. Quem vem substituir o israelita moderno, branco e ocidental é o israelita moderno, branco, ocidental e *gay-friendly*¹³. Este israelita contemporâneo continua a recusar o discurso/experiências diaspóricas, ao mesmo tempo que domestica a diáspora *queer* e a nacionaliza, transformando sexualidades não-normativas em sexualidades que se identificam com o projeto colonial sionista como um todo e que apoiam a negação de uma existência aos palestinos.

A subjetividade *queer* palestina

¹³ Mais do que uma substituição há uma continuação entre uma subjetividade israelita que sempre se viu (e se projetou) como um exemplo de modernidade e progresso e uma “nova versão”, *gay-friendly*, que também contribui para ofuscar o caráter homofóbico da cultura moral e religiosa de algumas comunidades judaicas, agravada, neste caso, numa sociedade social-militarizada como a israelita.

Este artigo propõe, como é referido no texto introdutório, compreender o potencial transformador e contra-hegemónico dos discursos/experiências diaspóricas e *queer* a partir das experiências de viagem/travessia da subjetividade *queer* palestina. Para o fazer temos de repensar os dois conceitos e foi com esse intuito que, a partir de James Clifford (1997) colocamos o “tipo ideal” de diáspora em causa. A romantização destes dois conceitos e a sua análise a-histórica e a-contextual facilitam a sua instrumentalização. Assim, parece-nos útil pensar “diáspora” não em relação a uma única origem mas como discursos/experiências/histórias partilhadas de sofrimento, adaptação e resistência e, da mesma forma, parece-nos útil pensar *queer* do modo que propõe João Manuel de Oliveira, isto é, como um “projeto crítico das narrativas lineares, [em] rutura com o euro/anglocentrismo, [em] cisão com os tempos, suas crono(hetero)normatividades e modos de contar [e como] um corpo estranho que habita entre fronteiras” (Oliveira 2019). Desta forma parece-nos possível dizer que os dois conceitos se emaranham ao contrariarem um discurso que favorece a homogeneidade, a linearidade e a normatividade.

Ao revisitar a leitura sionista da história judaica também foi possível compreender que se a negação da diáspora –como parte da identidade coletiva judaica– e da *queerização* do corpo do judeu estão na sua génese, estes são conceitos perturbadores para a estabilidade do projeto colonial sionista na Palestina e para o nacionalismo judaico. Assim, a busca de uma história da diáspora judaica como uma história *queer*, que perturba (*troubles*¹⁴) a narrativa hegemónica sionista sobre o passado, presente e futuro judaicos, pode ser uma alternativa às narrativas dominantes e pode ser a semente de um processo de descolonização da Palestina. Contudo, como refere Jasbir Puar (2013), é necessário complexificar uma ideia cristalizada de que as subjetividades *queer* desordenam e problematizam necessariamente o Estado-nação e as suas narrativas, podendo estas ser instrumentalizadas de modo a expandir um discurso hegemónico, novas construções raciais e políticas imperialistas. O capitalismo global esconde por detrás de políticas multiculturais que supostamente respeitam a diversidade identitária e potenciam discursos heterogéneos, um novo tipo de universalização de uma ideia hegemónica de Ocidente, dos seus discursos e práticas. Nesse sentido, a adoção de discursos inclusivos em relação às subjetividades *queer* e à diversidade étnica e cultural dentro do Estado de Israel ajudam a ocultar um processo que Puar (2007) definiu como “homonacionalismo”.

Partindo da análise proposta por Lisa Duggan que fala de uma “new homonormativity [...] that does not contest dominant heteronormativity assumptions and institutions, but upholds and sustains them [as a way to access] the institutions of domestic privacy, the ‘free’ market and

¹⁴ Como refere Judith Butler em *Problemas de Género* (2017).

patriotism”¹⁵ (Duggan 2003, 50-51), Puar (2007) diz que a aceitação pontual de uma subjetividade *queer* pelo Estado-nação apenas é possível graças à proliferação de “Outros” sexuais-raciais que saem dos limites do aceitável, que não são aceites pelo imaginário social. Ou seja, essa abertura inclusiva e diversificadora tem o seu limite no palestino, ou usa o palestino como limite –um palestino monolítico, representado como um homofóbico patológico. Puar (2013) distingue ainda este “homonacionalismo” –que possibilita o estabelecimento de categorias de humanidade e sub-humanidade– de *pinkwashing* como manifestação e prática possibilitada pelo caráter homonormativo do novo discurso produzido a partir de Israel. Estes novos discursos apresentam o Estado de Israel como um “paraíso *queer*” (Peratis 2006) e como o único defensor das minorias sexuais e de gênero no Médio Oriente, garantindo-lhe um estatuto de exceção. Neste contexto, a subjetividade *queer* palestina perde o direito de agência, podendo apenas ser um reflexo dos discursos sobre a sexualidade construídos a partir de Israel. Na sua travessia para Israel, ela é “salva” pelas narrativas ocidentais de progresso e democracia, como subjetividade *queer*, e é simultaneamente excluída dessas narrativas, como subjetividade palestina racializada e patológica. É possível usar e articular a partir daqui a frase de Gayatri Chakravorty Spivak:

‘White men are saving brown women from brown men’ [...]. Just as Freud’s insistence on making the woman the scapegoat in ‘A child is being beaten’ and elsewhere discloses his political interests, however imperfectly, so my insistence on imperialist subject-production as the occasion for this sentence discloses my politics.¹⁶ (Spivak 1994, 92)

No contexto que analisamos a frase seria qualquer coisa como: “Homens hetero ou *gays* brancos e mulheres hetero ou *gays* brancas estão a salvar mulheres hetero ou *gays* morenas e homens *gays* morenos de homens heterossexuais morenos.”

Israel consegue, assim, simultaneamente domesticar sexualidades não-normativas dentro do paradigma hierarquizante do Estado-nação –integrar, por exemplo, subjetividades *queer* no exército israelita e fazendo com que estas estejam na linha da frente da ocupação–, criar novas dicotomias entre uma homossexualidade israelita branca e normativa e uma subjetividade palestina homofóbica, sem direitos e racializada –na sequência daquilo que Edward Said (2004) descreveu como “orientalismo”, ou a construção de um Oriente imaginado como contraposição a uma ideia, personalidade e experiência do Ocidente, e apresentar-se como centro e bastião da

¹⁵ Tradução livre dos autores: “nova homonormatividade [...] que não contesta as premissas e instituições da heteronormatividade dominante, mas que as defende e sustenta [como forma de aceder] às instituições de privacidade doméstica, ao mercado ‘livre’ e ao patriotismo.”

¹⁶ A partir da tradução do Prof. Dr. António Sousa Ribeiro: “‘Os homens brancos estão a salvar as mulheres morenas dos homens morenos’ [...]. Tal como a insistência de Freud em tornar a mulher o bode expiatório em ‘Uma criança está a ser espancada’ e noutros textos revela os seus interesses políticos, mesmo que imperfeitamente, também a minha insistência na produção do sujeito imperialista como ensejo para esta frase revela uma política que eu não posso tornar.”

defesa dos direitos humanos no Médio Oriente, como uma continuação do Ocidente e dos seus pretensos universalismos, isto é, universalismos sexuais que, como refere Sirin Adlbi Sibai (2016), definem uma prisão epistemológica e existencial que regula “quem”, “como” e “a partir de onde” alguém pode “falar”, “ser”, “estar” e “saber”.

Esta constante mutação dos discursos modernizadores e civilizadores, mapeados por Ramón Grosfoguel como a passagem “da caracterização de ‘povos sem escrita’ do século XVI, para a dos ‘povos sem história’ dos séculos XVIII e XIX, ‘povos sem desenvolvimento’ do século XX e, mais recentemente, ‘povos sem democracia’ do século XXI” (Grosfoguel 2009, 388), permite compreender como a construção do conhecimento a Ocidente tem como centro a produção de hierarquias étnico-raciais. A taxonomia que define quem está dentro e fora do espaço colonial remete-nos para o conceito de “linha abissal” desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos (2009). Esta linha, que separa humanidades de sub-humanidades é, neste contexto, uma linha que se densifica, que se fecha e se abre, sem nunca ser uma barreira estanque. Ela pode ser aqui representada pelo *checkpoint*. Este dispositivo, que permite ou proíbe a travessia e que modela fluxos e temporalidades entre Israel e a Palestina, é simultaneamente físico (porque marca uma divisão geográfica entre territórios e espacial entre corpos) e imaterial (porque produz e nega epistemologias e ontologias). Eyal Weizman (2007) fala-nos do *checkpoint* como uma das ferramentas essenciais da colonização do território palestino e da sua população. O autor refere a importância dos acordos de Oslo I e II, de 1993 e 1995, como momentos de uma falsa abertura para a descolonização da Palestina, materializada como mais uma fase no processo de eliminação de um futuro Estado palestino. Foi na sequência da assinatura dos acordos de Oslo que as ferramentas de ocupação, separação e encarceramento se multiplicaram, criando uma geografia esquizofrénica e vertical –mar, terra e ar– por todo o território. A partir da definição de *checkpoints* apresentada por Weizman podemos ler uma “linha abissal” em constante mutação:

[D]iscontinuous lines of fences, ditches, concrete walls and high-tech sensors [...] all of which were operated according to a frequently changing assortment of bans and limitations [...] each allowing different categories persons to travel to different categories of space [...] delaying, humiliating and exhausting people in a daily struggle to survive¹⁷ (Weizman 2007, 145-147)

Como referiu Weizman (2007), o *checkpoint* é móvel e dinâmico fazendo com que a separação e a ocupação também o sejam e estejam em constante reformulação. Este dispositivo espacial/epistemológico/ontológico pode assim ser lido como metáfora da tensão entre

¹⁷ Tradução livre dos autores: “[L]inhas descontínuas de cercas, valas, paredes de betão e sensores de alta tecnologia [...], todos operados de acordo com uma variedade de proibições e limitações em constante mudança [...], cada uma permitindo que diferentes categorias de pessoas viajem para diferentes categorias de espaço [...], atrasando, humilhando e esgotando as pessoas que se veem numa luta diária pela sobrevivência”.

inclusão/exclusão. Mais do que uma linha, o *checkpoint* funciona como um filtro que, a partir de uma distinção entre corpos saudáveis e corpos corrompidos, constrói uma ideia de civilização por oposição a uma ideia de barbárie. Ao procurar atravessar este filtro, parte da identidade de uma subjetividade *queer* palestina fica presa no lado colonial e outra parte é cooptada pelo lado metropolitano. Nesta viagem, é importante a questão da agência desta subjetividade no momento da travessia. A sua inclusão nunca pode ser total porque este é um contexto colonial, onde as exclusões abissais são ontológicas e epistemológicas, mas também territoriais e corporais, e nelas o palestino é sempre identificado como inimigo. Quem define a modelação de fluxos na travessia é sempre o colonizador (Israel) e, como refere Ralph Haddad (2017), os corpos colonizados estão à mercê das estratégias do colonizador. O autor fala, por exemplo, de subjetividades *queer* palestinas manipuladas pelo exército israelita. Ao explorar o medo de exposição pública relativamente à sua sexualidade –numa tática imitada em Abu-Ghraib, onde militares norte-americanos simularam a violação de prisioneiros iraquianos e ameaçaram divulgar as imagens se estes se recusassem a colaborar–, o exército israelita procura colaboradores entre estes indivíduos.

Se no caso exposto por Haddad (2017) a agência é totalmente negada, na sua travessia, a subjetividade *queer* palestina pode aparentemente, em certos casos, “tomar a palavra”¹⁸ (Spivak 1994). Se falarmos, por exemplo, de uma cidadã palestina de Israel, como no caso de Ghadir Shafie (2015), o potencial de mobilidade é maior. Nestes casos, o *checkpoint* é efetivamente metafórico porque os cidadãos palestinos de Israel, apesar de não usufruírem dos mesmos direitos dos cidadãos judeus de Israel –uma realidade que nasce com o estabelecimento do Estado de Israel, em 1948, que se cristaliza em 1950 com a Lei do Retorno e que, em 2018, se aprofunda com a Lei Básica que define Israel como Estado-nação do povo judeu (The Knesset 2018)¹⁹ e oficializa o seu caráter “etnocrático” (Yiftachel 2006)–, têm acesso a uma maior mobilidade dentro do espaço metropolitano.

Num relato pessoal, Shafie (2015) fala de epistemologias sexuais que constroem ontologias. A ativista *queer* palestina diz que a “saída do armário” é a única forma de expressar uma existência *queer* na visão teleológica sobre sexualidade adotada por Israel e pelo Ocidente (Shafie 2015). Assim, a fluidez e a mistura de identidades são recusadas em troca de uma perceção evolutiva de um centro para uma periferia, seja esta nacional ou sexual. Ao contar a sua história, Shafie denuncia como apenas corpos brancos e hetero/homonormativos são aceites nesta narrativa de inclusão que

¹⁸ Usamos “tomar a palavra”, como tradução do inglês “speak”, a partir da sugestão do Prof. Dr. António Sousa Ribeiro.

¹⁹ Parece-nos particularmente importante citar a alínea c) do ponto 1 que diz: “The exercise of the right to national self-determination in the State of Israel is unique to the Jewish People.” [Tradução livre dos autores: “O exercício do direito à autodeterminação nacional no Estado de Israel é exclusivo ao povo judeu.”] (The Knesset 2018)

procura apagar identidades e experiências alternativas. O impacto do discurso que projeta uma imagem monolítica do palestino como homofóbico e conservador fez com que a ativista *queer* se refugiasse em Telavive, atraída pelas promessas de inclusão e liberdade sexual. Essa travessia é descrita como negativamente marcante para a sua identidade sexual e comunitária. Em Telavive, Shafie foi aceita como subjetividade *queer*, mas nunca como palestina, uma parte da sua identidade que era constantemente reprimida, ao ponto de lhe proporem alterar o seu nome para que este (e ela) deixasse(m) de ser árabe(s). Para ser aceita, teve de adaptar o seu comportamento e o seu discurso às sensibilidades raciais dos seus amigos israelitas, sob pena de se sentir rejeitada. As epistemologias sexuais que representam as subjetividades palestinas e as subjetividades *queer* como incompatíveis constroem ontologias. Estes discursos fizeram com que Shafie²⁰ conectasse, durante anos, a sua identidade sexual com o Sionismo, como ideologia opressora da sua identidade palestina. Ao proporem “ajudar” ou “salvar” a sua componente identitária (palestina) não-moderna e não-civilizada, os seus amigos israelitas procuraram forçar nela uma identidade *queer* homogênea, identificada com o Ocidente e, como tal, a ativista começou a associar essa identidade sexual como um componente do projeto colonial sionista. Ao optar pela travessia, a sua identidade *queer* seria apenas validada se a sua identidade palestina desaparecesse. Esta é uma negação múltipla da diáspora, na qual a subjetividade *queer* palestina, no novo panorama de “homonacionalismo”, terá, tal como o fez o sionista com a subjetividade judaica, de negar a sua condição não-normativa e diaspórica e de se reconstruir como subjetividade *queer* israelita branca, para assim poder ser incluída nesse Estado colonial que se autodenomina como “única democracia do Médio Oriente”, ou seja, Israel –e, de forma geral, no Ocidente como realidade epistemológica e ontológica pretensamente universal, produtora de discursos e humanidades que se apresentam como tendo maior valor.

Depois de termos proposto uma interpretação dos processos de nacionalização da diáspora judaica, de criação de uma diáspora palestina, de domesticação de sexualidades não-normativas e da sua apropriação por discursos nacionalistas/coloniais/imperialistas, é possível abrir algumas possibilidades de resposta em relação às perguntas de partida. Os discursos/experiências diaspóricas e *queer* têm um potencial desestabilizador do projeto colonial sionista/israelita, mas, para tal, precisam de ser articulados a partir de uma análise histórica do contexto em que se inserem.

²⁰ Escolhemos o caso de Ghadir Shafie (2015) por nos parecer representativo da condição de alteridade radical representada pelos palestinos. A condição de Shafie –com acesso à cidadania israelita e de classe média– fez com que esta tivesse um posicionamento crítico em relação ao caráter patriarcal da sociedade palestina (Massad 1995) e se sentisse tentada a viver em Telavive, onde supostamente teria acesso a um espaço de liberdade sexual. Contudo, a sua condição de relativo privilégio não impediu que Shafie fosse vista como um “Outro”, como essa alteridade radical corporizada pelos palestinos.

Essa análise foi feita a partir das leituras sobre a travessia da subjetividade *queer* palestina que perturba uma certa cristalização dos conceitos estudados –os de “diáspora” e *queer*. Esta subjetividade, a partir do seu lugar de fala, denuncia um “modo higienizado e homonormativo de produzir um determinado sujeito, aceitável para a heteronormatividade [e sinaliza] a instrumentalização das mortes, de uma grande quantidade de pessoas que o Estado deixa morrer ou permite que morram” (Oliveira 2019). Demonstra ser falsa a tensão entre inclusão/exclusão que pretensamente existe no seu ato de travessia.

Ao tentar a travessia, esta subjetividade expõe uma dinâmica que mais não serve do que propósitos coloniais. Da mesma forma, os discursos difundidos a partir de Israel e do Ocidente uniformizam sexualidades e sociedades como monolitos homogêneos, ocultando as contradições da sociedade israelita e simplificando as contradições da sociedade palestina. Assim, impedem a formulação de novos discursos posicionais sobre sexualidades alternativas, que não têm de se rever numa dinâmica de “saída do armário”. Esses seriam os verdadeiros discursos/experiências *queer* diaspóricas, que partiriam de uma normatividade/linearidade/homogeneidade e nunca chegariam a um destino. Apenas assim, construindo discursos pluriversais seria possível descolonizar a Palestina, como território pluriétnico, plurirreligioso, plurilinguístico, etc., que é. A imposição de discursos hegemônicos sobre direitos humanos (sexuais e de gênero) universais impede o “subalterno” de “tomar a palavra” (Spivak 1994). Este é apenas usado como “bode expiatório” que justifica discursos e práticas coloniais.

A existência do palestino e a sua negação são centrais para a construção de uma subjetividade israelita, ou seja, a coerência interna da sociedade israelita apenas é conseguida por se construir em relação a um “Outro” –esta é a forma de o palestino ser incluído através da sua exclusão, e no processo de travessia da subjetividade *queer* palestina isso fica ainda mais claro, porque ela justifica os discursos de intervenção democratizadora por parte do colonizador, numa reformulação do discurso do *white men’s burden*. Como tão bem articula Sami Shalabi (*apud* Haddad 2017), as barreiras que impedem a entrada de palestinos em Israel não têm uma “porta mágica” por onde as subjetividades *queer* palestinas possam entrar. Essa porta não existe, mas a ilusão da porta permite ao Estado de Israel criar novas dinâmicas de divisão interna na sociedade e resistência palestinas, prometendo inclusão e liberdade em troca de colaboração com o Estado-nação colonizador ou em troca da componente palestina da sua identidade. Este foi o mesmo processo concebido e implementado pela generalidade dos regimes coloniais do século XX quando pretenderam segregar no interior das comunidades colonizadas um conjunto restrito de “assimilados” que funcionassem como exemplo, forçosamente minoritário e excepcional, de um processo de cooptação por definição sempre incompleto.

O “subalterno” nunca pode falar pela voz do colonizador. Dizer que a liberdade da subjetividade *queer* palestina pode ser conseguida através de um artificial ato de salvação ou ajuda por parte do colonizador é, no mínimo, irônico. Como afirma Fahad Ali, um ativista *queer* palestino:

Where do I fit? I'm gay, and I'm also a proud Palestinian. There is no self-loathing in me for reasons of my sexuality, nor is there any for reasons of my heritage. I don't fit into the saviourist narrative [...]. We do not need to come out, as you [Westerners] do. We don't need rainbow flags [...]. I will not be told that I am any different from my people. I will not be told that the bounties of Zion are within our reach, when in truth they lie beyond a 25-foot wall of concrete [...]. Remember the cleansing of the land. Remember the refugees [...]. Remember the blood split in the Holy Land. We call it 'Nakba'. Catastrophe [...]. I am an Arab, I am a Palestinian, I am gay. My gay haven is not a glittered parade in Tel Aviv. It is a liberated Palestine.²¹ (Ali 2014)

A criação de um discurso *queer* e diaspórico que tenha no seu horizonte uma Palestina livre e descolonizada é um discurso que problematiza os discursos humanitários universais e que abre o caminho para uma verdadeira teoria/prática *queer*/diaspórica que perturbe a estabilidade e a normatividade de nacionalismos, imperialismos e colonialismos. A resistência palestina –que também é construída a partir da afirmação de uma existência– pode ser feita a partir de uma reivindicação de discursos diaspóricos e da reinvenção de discursos *queer*, alternativos aos difundidos a partir de Israel e do Ocidente, propondo novos mundos. As palavras de Fahad Ali (2004) ecoam o pensamento de José Esteban Muñoz²² quando ele diz:

Queerness is not yet here [...]. We have never been queer, yet queerness exists for us as an ideality that can be distilled from the past and used to imagine a future [...] to see and fell beyond the quagmire of the present [, to] dream and enact new and better pleasures, other ways of being in the world, and ultimately new worlds.²³ (Muñoz 2009, 1)

Referências bibliográficas

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

²¹ Tradução livre dos autores: “Onde eu me encaixo? Eu sou *gay* e também sou um orgulhoso palestino. Não me sinto inferior pela minha sexualidade, nem tampouco pela minha herança. Eu não me encaixo na narrativa de salvação [...]. Nós não precisamos de ‘sair do armário’, como vocês [ocidentais] o fazem. Nós não precisamos de bandeiras arco-íris [...]. A mim não me será dito que eu sou diferente do meu povo. A mim não me será dito que as recompensas de Sião estão ao nosso alcance, quando, na verdade, elas repousam por detrás de um muro de betão com 25 pés de altura [...]. Lembrem-se da limpeza étnica. Lembrem-se dos refugiados [...]. Lembrem-se da divisão de sangue na Terra Santa. Nós chamamos-lhe ‘Nakba’. Catástrofe [...]. Eu sou árabe, eu sou palestino, eu sou *gay*. O meu paraíso *gay* não é um desfile cintilante em Telavive. É uma Palestina libertada.”

²² Agradecemos ao Lior Zisman Zalis a indicação do livro *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (Muñoz 2009).

²³ Tradução livre dos autores: “A *queer*idade ainda não está aqui [...]. Nunca fomos *queer*, mas a *queer*idade existe para nós como uma idealidade que pode ser destilada do passado e usada para imaginar o futuro [...] para ver e cair além do lamaçal do presente [, para] sonhar e realizar novos e melhores prazeres, outras formas de estar no mundo e, finalmente, novos mundos.”

Ali, Fahad. “I am a Palestinian, I am gay”, *Honi Soit*, 16 de setembro de 2014. <https://honisoit.com/2014/09/i-am-a-palestinian-i-am-gay/>.

Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. Traduzido por Catarina Mira. Lisboa: Edições 70, 2012.

Benjamin, Walter. *O Anjo da História*. Traduzido por João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

Boatcă, Manuela, e Sérgio Costa. “Bodies and Borders: An Interview with Ella Shohat”, *Jadaliyya*, 18 de novembro de 2013. <https://www.jadaliyya.com/Details/29824/Bodies-and-Borders-An-Interview-with-Ella-Shohat>.

Boyarin, Daniel. “The Colonial Drag: Zionism, Gender, and Mimicry”. Em *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, org. Fawzia Afzal-Khan e Kalpana Seshadri, 234–265. Durham: Duke University Press, 2000.

Butler, Judith. *Problemas de Género*. Traduzido por Nuno Quintas. Lisboa: Orfeu Negro, 2017.

Clifford, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Duggan, Lisa. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press, 2003.

Farago, Jason. “Degenerate Art: The Attack on Modern Art in Nazi Germany, 1937 review – What Hitler dismissed as ‘filth’”, *The Guardian*, 13 de março de 2014. <https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/mar/13/degenerate-art-attack-modern-art-nazi-germany-review-neue-galerie>.

Foucault, Michel. *História da Sexualidade - I: A Vontade de Saber*. Traduzido por Pedro Tamen. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1994.

Gregory, Derek. *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, and Iraq*. Malden: Blackwell Pub., 2004.

Grosfoguel, Ramón. “Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. Em *Epistemologias do Sul*, org. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, 383–417. Coimbra: Almedina, 2009. <https://doi.org/10.12957/periferia.2009.3428>

Haddad, Ralph. “Queering the Occupation: Settler-Colonial Sexualities in the Era of Homonationalism”. *Khol: A Journal for Body and Gender Research*, 3, n. 1 (2017): 105–118.

Herzl, Theodor. *The Jewish State*. Kansas: Digireads.com, 2011.

Kafriksen, Rokhl. “Why Modern Anti-Zionists Love the Bund”, *Haaretz*, 29 de dezembro de 2019. <https://www.haaretz.com/jewish/.premium-why-modern-anti-zionists-love-the-bund-1.8323974>.

Kimmerling, Baruch. *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Massad, Joseph. “Conceiving the masculine: Gender and Palestinian nationalism”. *The Middle East Journal*, 49, n. 3 (1995): 467–483.

Massad, Joseph. “The ‘Post-Colonial’ Colony: Time, Space, and Bodies in Palestine/Israel”. Em *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, org. Fawzia Afzal-Khan e Kalpana Seshadri, 311–343. Durham: Duke University Press, 2000.

Mosse, George L. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

Mosse, George L. *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford University Press, 1998.

Muñoz, José Esteban. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York University Press, 2009.

Nordau, Max Simon. *Degeneration*. Traduzido por George L. Mosse. New York: Howard Fertig, 1968.

Oliveira, João Manuel de. “Queer”, *Dicionário Alice*, 1 de abril de 2019. http://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24496.

Peratis, Kathleen. “For Gay Palestinians, Tel Aviv Is Mecca”, *The Forward*, 24 de fevereiro de 2006. <https://forward.com/opinion/1125/for-gay-palestinians-tel-aviv-is-mecca/>.

Piterberg, Gabriel. “Erasures”. *New Left Review*, 2001.

Puar, Jasbir. *Terrorist Assemblage: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press, 2007. <https://doi.org/10.1215/9780822390442>

Puar, Jasbir. “Rethinking Homonationalism”. *International Journal of Middle East Studies*, 45, n. 2 (2013): 336–339. <https://doi.org/10.1017/S002074381300007X>

Ram, Uri. *Israeli Nationalism: Social conflicts and the politics of knowledge*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011. <https://doi.org/10.4324/9780203844410>

Ribeiro, António Sousa. “Reversos da modernidade: colonialismo e Holocausto”. Em *Geometrias da Memória: configurações pós-coloniais*, org. António Sousa Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro, 43–58. Porto: Edições Afrontamento, 2016.

Safran, William. “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return”. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1, n. 1 (1991): 83–99. <https://doi.org/10.1353/dsp.1991.0004>

Said, Edward W. *Orientalismo*. Traduzido por Pedro Serra. Lisboa: Cotovia, 2004.

Sand, Shlomo. *The Invention of the Jewish People*. Traduzido por Yael Lotan. London; New York: Verso, 2009.

Sand, Shlomo. *The Words and the Land: Israeli Intellectuals and the Nationalist Myth*. Traduzido por Ames Hodges. Los Angeles; Cambridge: Semiotext(e); Distribuído por MIT Press, 2011.

Santos, Boaventura de Sousa. “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. Em *Epistemologias do Sul*, org. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, 23–71. Coimbra: Almedina, 2009. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>

Sartre, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 2006.

Shafie, Ghadir. “Pinkwashing: Israel’s International Strategy and Internal Agenda”. *Khol: A Journal for Body and Gender Research*, 1, n. 1 (2015): 82–86.

Shenhav, Yehouda, e Hannan Hever. “‘Arab Jews’ after Structuralism: Zionist Discourse and the (de)Formation of an Ethnic Identity”. *Social Identities*, 18, n. 1 (2012): 101–118. <https://doi.org/10.1080/13504630.2011.629517>

Shohat, Ella. “Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims”. *Social Text*, n. 19/20 (1988): 1-35. <https://doi.org/10.2307/466176>

Sibai, Sirin Adlbi. *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. México, D.F.: Akal, 2016.

Smootha, Sammy. “The Mass Immigrations to Israel: A Comparison of the Failure of the Mizrahi Immigrants of the 1950s with the Success of the Russian Immigrants of the 1990s”. *Journal of Israeli History*, 27, n. 1 (2008): 1–27. <https://doi.org/10.1080/13531040801902708>

Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?”. Em *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, org. Patrick Williams e Laura Chrisman, 66-111. New York: Columbia University Press, 1994.

The Knesset. 1950. “The Law of Return 5710”. <https://www.knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm>.

The Knesset. 2018. “Basic Law: Israel - The Nation State of the Jewish People”. <https://knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawNationState.pdf>.

UNRWA. 2019. “Palestine refugees”. <https://www.unrwa.org/palestine-refugees>.

Weizman, Eyal. *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*. London; New York: Verso, 2007.

Wolfe, Patrick. “Settler Colonialism and the Elimination of the Native”. *Journal of Genocide Research*, 8, n. 4 (2006): 387–409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>

Wolfe, Patrick. *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. London; New York: Cassell, 1999.

Yiftachel, Oren. *Ethnocracy: land and identity politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

Recebido: 27 de janeiro de 2020

Aprovado: 16 de março de 2020